MASTER NEGATIVE
NO. 93-81386

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

HEGEL, GEORG
WILHELM FRIEDRICH

TITLE:

WERKE

PLACE:

BERLIN

DATE:

1832-1887

Master Negative #

93-81386

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193H36
I

Works. 1832.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.
Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke; vollständige ausgabe, durch einen verein von freunden des verewigten: D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans ... Berlin, Duncker, 1832-1887.
19 v. in 12. port., facsim. (v.19). 21½ cm.

Each vol. has special t.-p. also.

Contents.--1.bd., Philosophische abhandlungen, hrsg. von D. Karl Ludwig Michelet.--2.bd., Phänomenologie des geistes, hrsg. von D. Johann Schulze. 2. aufl. --3.-5. bd., Wissenschaft

CONTINUED ON NEXT CARD

193H36
I

Works. 1832.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. 1832-1887. (Card 2)

der logik, hrsg. von D. Leopold von Henning. 2. aufl.--6.bd., Encyklopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse, 1.th., Die logik, hrsg. von Dr. Leopold von Henning. 2.aufl.--7[1].bd. Vorlesungen über die naturphilosophie, als der Encyclopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse 2.th., hrsg. von D. Carl Ludwig Michelet.--7[2].bd., Encyklopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse, 3.th., Die philosophie des geiste-s, hrsg. von Dr. Ludwig Boumann.--8.bd., Grundlinien der philosophie

CONTINUED ON NEXT CARD

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 5-5-93 INITIALS M-M
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

Master Negative #
93-81386

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193H36
I

Works. 1832.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. 1832-1887. (Card 3)

des rechts, hrsg. von Dr. Eduard Gans. 2. aufl.--9.bd., Vorlesungen über die philosophie der geschichte, hrsg. von Dr. Eduard Gans. 2. aufl., besorgt von Dr. Karl Hegel.--10.bd., Vorlesungen über die aesthetik, hrsg. von D.H.G. Hotho. 2. aufl. 3 pts. in 2 v.--11.-12.bd., Vorlesungen über die philosophie der religion, nebst einer schrift über die beweise vom daseyn Gottes. Hrsg. von D. Philipp Mar- heineke. 2. aufl.--13.-15. bd., Vorlesungen über die geschichte der

CONTINUED ON NEXT CARD

193H36
I

Works. 1832.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. 1832-1887. (Card 4)

philosophie. hrsg. von Dr. Carl Ludwig Michelet. 2. aufl.--16.-17.bd., Vermischte schriften, hrsg. von D. Friedrich Förster und D. Ludwig Boumann.--18.bd., Philosophische propädeutik, hrsg. von Karl Rosenkranz.--19.bd., Briefe von und an Hegel, hrsg. von Karl Hegel. 2 pts. in 1 v.

D193H36 Copy in Philosophy. 1934-87. 19 v. in 12.
IE45

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5.5.93 INITIALS MM
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

GUIDE TO CONTENTS

for

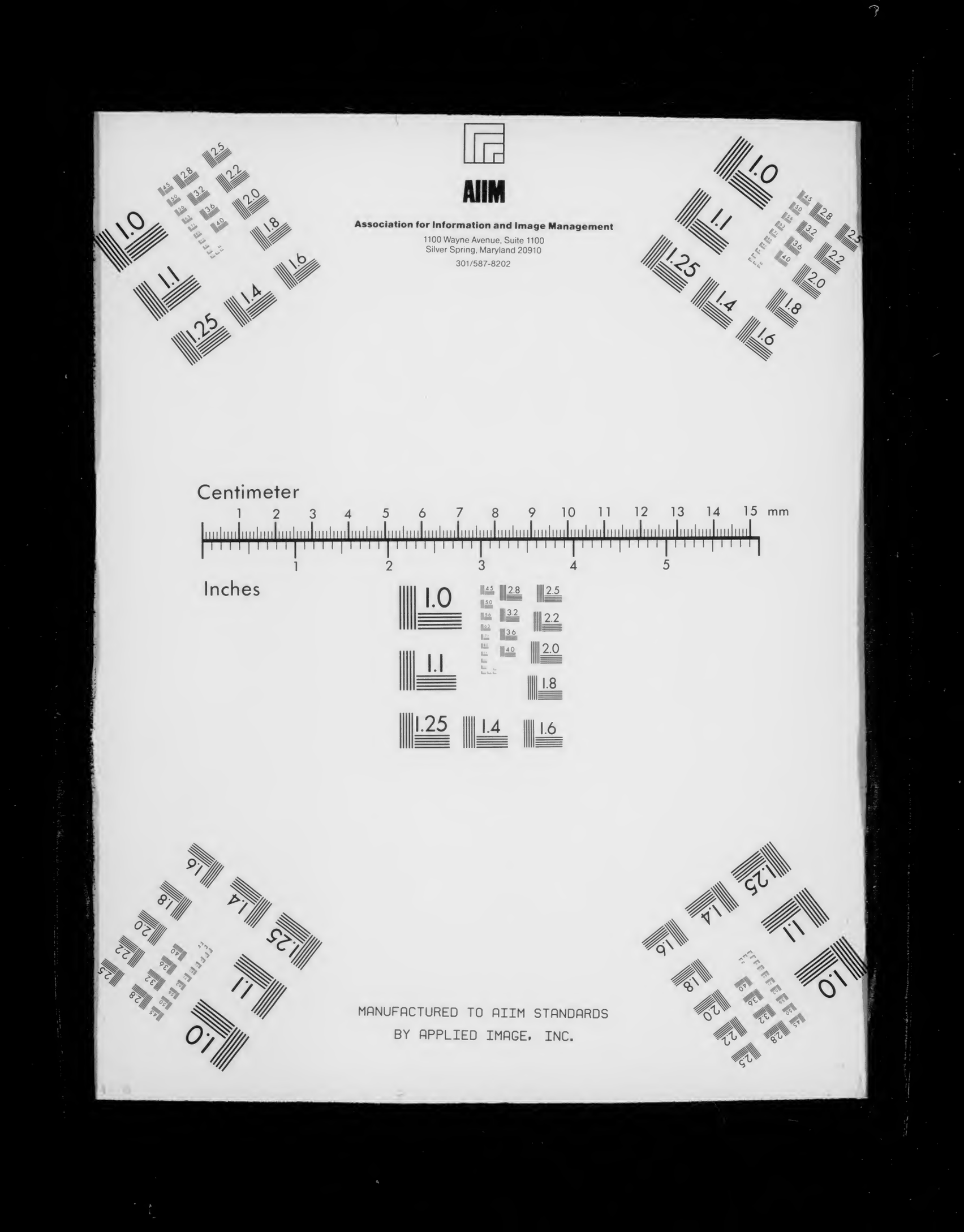
WILHELM FRIEDRICH HEGEL'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME
1	93-81386	1832	1
		1841	2
		1841	3
		1841	4
2	93-81387	1841	5
		1843	6
		1842	7.1
		1845	7.2
3	93-81388	1840	8
		1840	9
		1842	10.1
		1842	10.2
4	93-81389	1843	10.3
		1840	11
		1840	12

GUIDE TO CONTENTS (cont'd):
WILHELM FRIEDRICH HEGEL'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME
5	93-81390	1840	13
		1842	14
		1844	15
		1834	16
6	93-81391	1835	17
		1840	18
		1887	19

REEL 1
VOLUMES 1-4
1832-1841


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

VOLUME 1

193H36 I
1-2

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.

Erster Band.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1832.
Verlag von Duncker und Humblot.

12A2134 55226

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

philosophische

Abhandlungen.

Herausgegeben

von

D. Karl Ludwig Michelet.

Ex ungue leonem.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1832.

Verlag von Duncker und Humblot.

Privilegia.

1) Königlich Würtembergisches.

Auszug aus dem Königlich Würtemberg. Regierungsblatte.

Seine Königliche Majestät haben vermöge höchster Entschließung vom 28. d M. der Buchhandlung Duncker und Humblot zu Berlin auf ihr Ansuchen, ein Privilegium gegen den Nachdruck der in ihrem Verlage erscheinenden vollständigen Ausgabe von G. W. F. Hegel's Werken und zwar in Rücksicht auf den berühmten Namen des verstorbenen Philosophen und seine Eigenschaft eines gebornen Würtembergers auf die verlängerte Dauer von Zwölf Jahren unter den gewöhnlichen Bedingungen der Entrichtung der gesetzlichen Sportel und der Abgabe zweier Freiexemplare zu den Königl. Bibliotheken zu verleihen gnädigst geruhet.

Stuttgart, den 30. März 1832.

2) Großherzoglich Hessisches.

Ludwig II. von Gottes Gnaden Großherzog von Hessen und bei Rhein ꝛc.

Nachdem die Buchhandlung Duncker und Humblot zu Berlin um ein Privilegium für die in ihrem Verlage herauskommende Gesammt-Ausgabe von des zu Berlin verstorbenen Professors G. W. F. Hegel's Werken und deren einzelne Bestandtheile zum Schutz gegen den Nachdruck in Unsern Landen, bei Uns allerunterthänigst nachgesucht hat, und Wir diesem Gesuche Statt zu geben Uns gnädigst bewogen gefunden haben, so ertheilen Wir derselben das erbetene Privilegium auf Zehn Jahre, von dem Erscheinen jedes einzelnen Bandes an gerechnet, in der Art, daß innerhalb dieses Zeitraums das genannte Werk in Unsern Landen, bei Vermeidung der gesetzlichen Nachtheile, weder nachgedruckt, noch ein Nachdruck darin verkauft werden soll.

Urkundlich Unserer eigenhändigen Unterschrift und des beigedruckten Staatssiegels.

Darmstadt am 21. April 1832.

(L. S.) Ludwig.

du Thil.

3) Der freien Stadt Frankfurt.

Wir Bürgermeister und Rath der freien Stadt Frankfurt thun kund hiermit:

Nachdem die Herren Duncker und Humblot, Buchhändler in Berlin, darum nachgesucht haben, daß ihnen ein Privilegium für die in ihrem Verlage erscheinende Gesammt-Ausgabe von G. W. F. Hegel und deren einzelne Bestandtheile, als 1) Phänomenologie des Geistes, 2) Differenz des Fichte- und Schellingschen Systems der Philosophie, 3) Philosophische Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie, 4) Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 5) Grundlinien der Philosophie des Rechts, 6) Wissenschaft der Logik, 7) Philosophie der Religion, 8) Beweis vom Daseyn Gottes, 9) Philosophie der Geschichte, 10) Geschichte der Philosophie, 11) Aesthetik, 12) Vermischte kleine Schriften, verliehen werde, diesem Gesuche auch Statt gegeben worden, so ertheilen wir gedachten Herren Duncker und Humblot, deren Erben und Erbnehmern das gebetene Privilegium auf den Zeitraum von Fünf und zwanzig Jahren von unten gesetztem dato an, in der Maße, daß die oben gedachten Werke in dem angegebenen Zeitraum in dieser freien Stadt und deren Gebiet bei Strafe der Konfiskation und einer ange-

messenen Geldbuße, so wie Verurtheilung in den verursachten Schaden weder im Ganzen noch einzeln, noch theilweise, noch auch unter anderm Namen nachgedruckt noch irgend ein Nachdruck verkauft werden, und daß die Bittsteller so wie deren Erben und Erbnehmer bei diesem Privilegium von den hiesigen Behörden stets gehörig geschützt werden sollen, wobei die kostenfreie Ablieferung dreier Exemplare an die Stadtkanzeley gewärtiget wird.

Urkundlich gewöhnlicher Unterschrift und Beidrückung des größeren Stadt-Insiegels.

Gegeben den 3ten März Achtzehnhundert zwei und dreißig.

Bürgermeister und Rath der freien Stadt Frankfurt.

(L. S.) Thomas.

vot. Dr. L. Reuß.

Verzeichniß der Subskribenten.

Auf das ganze Werk.

	Dr.-Exp.	Velinp.
Aachen.		
Hr. Buchhändler J. A. Mayer	1	—
Aarau.		
Hr. Buchhändler H. R. Sauerländer	2	—
Ansbach.		
Hr. Buchhändler J. M. Dollfuß	1	—
— — W. G. Gaffert	2	—
— D. Friedr. Schneller in Feuchtwang bei Ansbach	1	—
Baireuth.		
Hr. Studien-Direktor Gabler	1	—
Die Grauische Buchhandlung	1	—
Hr. D. med. Walter	1	—
Bamberg.		
Hr. Buchhändler J. Dederich	1	—
— — J. C. Dresch	3	—
für: Hrn. Professor Habersack.		
— Amtmann Hoetzler.		
— Professor Martinet.		
Basel.		
Hr. Buchhändler G. Neukirch	1	—
für: die Universitäts-Bibliothek.		
Berlin.		
Se. Königl. Hoheit der Kronprinz von Preußen	—	1
Se. Königl. Hoheit Prinz August von Preußen	1	—
Hr. Buchhändler C. F. Amelang	3	—
Latus	19	1

	Dreyp.	Velinp.
Transport	19	1
Hr. D. Angelstein	1	—
— Aug. Arnemann, Cand. phil.	1	—
— Graf v. Arnim auf Boitzenburg	1	—
— A. Mr. Baier, Stud. theol.	1	—
— Baranowski zu Sobiesiernie bei Wreschen im Großherzogthum Posen	1	—
— Bechtold und Hartje, Buchhändler	1	—
für: Hrn. Stud. Meyen.		
— D. F. W. Becker	1	—
— Banquier Heinrich Beer	—	1
— Professor D. Benary	1	—
— D. Agathon Benary	1	—
— Benecke v. Gröditzberg	1	—
— Referendarius B. Berend	1	—
Die Bibliothek des Königl. Friedrich-Wilhelms-Gymnasiums	1	—
Die Bibliothek des Gymnasiums zu Thorn	1	—
Die Bibliothek der Königl. Kadetten-Anstalten	1	—
Die Bibliothek der Königl. allgemeinen Kriegsschule	—	1
Hr. Fr. Biese	1	—
— Königl. Agent A. Bloch	2	—
— Geh. Regierungs-Rath Prof. D. Böckh	1	—
— Karl Böhnecke, Stud. hist. et ph.	1	—
— Professor Bopp	1	—
— Medicinal-Rath Professor D. Busch	1	—
— L. Cauer, Direktor einer Erziehungs-Anstalt in Charlottenburg	1	—
— Claeßen, Notar zu Erkelenz	1	—
Frau Majorin von Dejingk	1	—
Hr. Professor Dirksen	1	—
— Ed. Fr. Dochler, Stud. phil.	1	—
Se. Durchlaucht Hr. Fürst (Serge) Dolgoruki	—	1
Hr. Professor Dove	1	—
— A. Dressel, Stud. theol.	1	—
— D. Droysen	1	—
— Buchhändler F. Dümmler	8	—
wovon 1 für Hrn. Prediger Friedrich in Ilsenburg.		
— — Stud. jur. H. Lobedan.		
1 — — D. phil. A. D. Müller.		
Latus	56	4

	Dreyp.	Velinp.
Transport	56	4
1 für Hrn. Professor D. Röstel.		
1 — — Prediger Rütenick in Demarthien.		
1 — — D. Schmidt, Lehrer am Königl. Kadetten-Korps.		
1 — — Studien-Direkt. Wendt in Posen.		
Hr. M. W. Duncker, Stud. phil.	1	—
— L. Ehlers, Stud. jur.	1	—
— Buchhändler G. Eichler	3	—
Die Enslinsche Buchhandlung	1	—
Hr. Jos. Falk, Stud. cameral.	1	—
— Hauptmann v. Felgermann	1	—
— W. Fischer, Lehrer am Friedrich-Wilh.-Gymnasium	1	—
— S. Fränkel, Stud. jur.	1	—
— Professor Franceson	1	—
— Chr. Ferd. Frobenius, Stud. theol.	1	—
— Kammergerichts-Referendarius G. Gärtner	1	—
— Professor D. Gans	5	—
— Kaufmann Carl Adolph Gerike	1	—
— Medicinalrath D. Eduard Gräfe	1	—
— Grasnick, Cand. theol.	1	—
— Geheime Hofrath und Professer Gruson	1	—
— Professor D. v. d. Hagen	1	—
— Buchhändler A. W. Hayn	2	—
für: Hrn. Regimentsarzt D. Hügel in Pasewalk.		
— Pr.-Lieut. u. Adjut. Ravenstein in Pasewalk.		
Hr. Professor D. Heinsius	1	—
— — D. v. Henning	1	—
— Geh. Med.-Rath Prof. D. Hermbstädt	1	—
— Kammergerichts-Referendarius Heydemann	1	—
— A. Heydemann, Lehrer am Königl. Friedr.-Wilh.-Gymnasium	1	—
— Professor D. Heyse	1	—
— M. P. Hillmar	1	—
— H. Hirschfeld, Cand. med.	1	—
— Buchhändler A. Hirschwald	2	—
für: Hrn. Hertel, Stud. theol.		
— Feldwebel Viert.		
— wirkl. Geh. Ober Reg.-Rath Prof. D. Hoffmann	1	—
Latus	92	4

	Drckp.	Velinp.
Transport	92	4
Hr. Professor D. Homeyer	1	—
— Professor D. Hotho	2	—
— A. Huberdt, Lehrer an der Königl. Realschule	1	—
— Hofrath und Professor D. Hufeland	1	—
— Staatsrath, Leibarzt und Professor D. Hufeland	1	—
— Polizei-Commissarius Huth	1	—
— H. Jacobi, Stud. jur.	1	—
— J. Jacobi, Stud. phil.	1	—
— D. Ilgen	1	—
Fräulein Ida Jochmus	1	—
Hr. Geheime Hofrath John	1	—
— Buchhändler C. H. Jonas	6	—
— v. Jordan	—	1
— Gustav Julius, Stud. theol.	1	—
— Professor D. Jüngken	1	—
— Jungk, Lehrer an der Gewerbschule	1	—
— Kauwerz, Bürgermeister zu Schwanenberg	1	—
— Buchhändler K. F. Kecht	2	—
für: Hrn. Ferd. Gallot, Stud. phil.		
— Jul. Kuntze, Stud. jur.		
— Geh. Med.-Rath Professor D. Kluge	1	—
— Arno Königsdörfer aus Ronneburg	1	—
— Gust. Fr. Ad. Krüger, Stud.	1	—
— D. L. Kufahl	1	—
— C. v. Labourde	—	1
— Professor D. Lange	1	—
— D. Gustav Lautier	1	—
— Joseph Lehmann	1	—
— D. Karl Lehmann	1	—
— Ludw. Leichhardt, Stud.	1	—
— v. Leitner, Stud.	1	—
— Levy, Stud. med.	1	—
— Geh. Medicinal-Rath Prof. D. Link	1	—
Die C. G. Lüderitz'sche Sortiments-Buchhandlung	1	—
Hr. Professor D. Marheineke	1	—
— K. Th. Matthes, Stud.	1	—
— D. Mayerhoff	1	—
— Ed. Meißner, Stud. theol.	1	—
Latus	133	6

	Drckp.	Velinp.
Transport	133	6
Hr. Banquier Alex. Mendelssohn	1	—
— — Joseph Mendelssohn	1	—
— Professor D. Michelet	1	—
Das Königl. Ministerium der Geistlichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten	40	—
Hr. Buchhändler E. S. Mittler	6	—
für: Hrn. v. Bünau, Lieutenant im Garde-Reserve-Regiment in Spandow.		
— Baron v. Gaudy, Lieutenant im 12. Infanterie-Regiment.		
die Mittlersche Buchhandlung in Bromberg (für Hrn. Oberlehrer Mätzner.)		
Hrn. Schmack, Lieutenant a. D.		
— Wantrup, Kandidat in Prötzel.		
— Zöllner, Hofrath in Ludwigslust.		
Hr. M. Moser	1	—
— D. Ferd. Müller	1	—
— Fritz Müller, Stud. theol.	1	—
— Consistorial-Rath Professor D. Neander	1	—
Die Nicolaische Buchhandlung in Berlin und Stettin	20	—
Hr. Moritz Niese	1	—
— Kaufmann J. F. Nitsche	1	—
— Buchhändler L. Oehmigke	2	—
für: Hrn. D. Haupt in Königsberg in der Neumark.		
— Kandidat Lehnerdt.		
Hr. D. Petermann	1	—
— Aug. Chr. Petersen, Cand. theol.	1	—
— Geh. Legations-Rath Philipsborn	1	—
— Buchhändler C. F. Plahn	3	—
für: Hrn. Professor Enslen.		
— Stud. phil. Ißler.		
— Küsel.		
Hr. D. Pott	1	—
— Püske	1	—
— Professor D. Ranke	1	—
— Regierungs-Rath Professor v. Raumer	1	—
— Friedr. Redepenning	1	—
— Professor D. Reich	1	—
Latus	222	6

	Drckp.	Velinp.
Transport	222	6
Hr. Regierungs- und Stadt-Schulrath D. Reichhelm	1	—
— D. Herm. Reinganum	1	—
— A. Richter, Stud. jur.	1	—
— D. Peter Rieß	1	—
— Jul. Risch, Stud. philol.	1	—
— Professor C. Ritter	1	—
— — H. Ritter	1	—
— D. K. Rosenberg	1	—
— Gust. Rössler aus Forste in der Nieder-Lausitz	1	—
— A. Rutenburg, Cand. theol	1	—
— wirkl. Geh. Ober Justiz-Rath Sack	1	—
— J. Schmidt, Stud. theol.	1	—
— Professor D. Schultz	1	—
— Kammergerichts-Referendarius Schulz	1	—
— Schwebel Mieg, theol. cand.	1	—
— Johann Seemann, Stud.	1	—
— G. H. Seufert	1	—
— Gymnasial-Direktor Spilleke	1	—
— D. H. Stieglitz	1	—
— Heinr. Storch, Stud.	1	—
— Hofprediger Prof. D. Strauß	1	—
Die Stuhrsche Buchhandlung	2	—
wovon 1 für Hrn. Lehrer Gottschick.		
Hr. Prediger Sydow	1	—
— Ober-Konsistorial-Rath D. Theremin	1	—
— Professor D. Toelken	1	—
— Buchhändler T. Trautwein	1	—
— F. Tröger, Cand. phil.	1	—
— Tucholka, Kammergerichts-Referendarius	1	—
— Lieutenant Bruno Uebel	1	—
— Professor D. Uhlemann	1	—
— Moritz Ullmann	1	—
— Geh. Legations-Rath Varnhagen v. Ense	1	—
— Privat-Docent Vatke	1	—
— M. Veit	1	—
— Vettien, Stud. jur.	1	—
— Vogler, Stud. jur.	1	—
— Fr. Voigtland, Stud.	1	—
Latus	260	6

	Drckp.	Velinp.
Transport	260	6
Hr. Albert Weise, Stud. jur.	1	—
— K. Werder	1	—
— Geh. Ober-Medicinal-Rath, General-Stabs-Arzt und Leibarzt D. v. Wiebel	1	—
— Professor D. Wiegmann	1	—
— Geh. Regierungs-Rath, Ober-Bibliothekar, Professor D. Wilken	1	—
— Hauptmann v. Willisen	1	—
— Kammergerichts-Referendarius Wolff	1	—
— Wollkoff, Stud. jur.	1	—
— Premier-Lieutenant v. Wulffen	1	—
— Major v. Wussow	1	—
Frau Gräfin York v. Wartenburg auf Klein-Oels bei Ohlau	1	—
Hr. F. W. Zabel, Cand. theol.	1	—
— Th. Zerbst, Cand. phil.	1	—
— H. Ziegeri, Stud. cameral.	1	—
— Adelbert Ziegler	1	—
— Zinnow, Stud. theol.	1	—
— Professor D. Zumpt	1	—
— J. C. Zupan'ski, Stud.	1	—

Bonn.

Hr. Professor Bethmann-Hollweg	1	—
— G. Kinkel, Stud. theol.	1	—
— Buchhändler Adolph Marcus	6	—
für: Hrn. D. Deininger.		
— D. Mendelssohn.		
— Geh. Regierungs-Rath v. Rehfues.		
— Kandidat Rindfleisch.		
die Königl. Universitäts-Bibliothek.		
Hrn. Professor und Ober-Bibliothekar Welcker.		
Hr. Professor Puggé	1	—
— G. Ch. H. Stip, gräflich Lippescher Hofmeister in Ober-Kassel bei Bonn	1	—
— Buchhändler E. Weber	1	—

Brandenburg.

Hr. Buchhändler J. J. Wiesike	1	—
Latus	290	6

	Dréy.	Velinp.
Transport	290	6
Braunschweig.		
Die Schulbuchhandlung	1	—
Bremen.		
Hr. Buchhändler J. G. Heyse	1	—
für: die Stadt-Bibliothek.		
Hr. Buchhändler W. Kaiser	6	—
Breslau.		
Hr. Buchhändler G. Ph. Aderholz	1	—
Hrn. Joh. Friedr. Korn d. ält. Buchhandlung	3	—
Hr. Buchhändler Wilh. Gottl. Korn	1	—
— — F. E. C. Leuckart	2	—
— Jos. Max u. Comp., Buchhändler	10	—
wovon 1 für Hrn. Professor Abegg.		
1 — — Grafen Hermann v. Dyhrrn auf Ullersdorf.		
1 — — D. jur. A. S. Helcel in Krakau.		
1 — — Professor Rochowsky.'		
1 — — Justizrath J. Salzbrunn zu Bischwitz.		
1 — — v. Stechoch auf Blumerode.		
Hr. Professor D. Pohl	1	—
— Aug. Schulz u. Comp., Buchhändler	6	—
wovon 1 für Hrn. vorm. Oberlehrer C. A. W. Böhm.		
1 — — Kandidat Goebel.		
1 — — Justiz-Kommissarius Hafemann in Strehlen.		
1 — — Ober-Landesgerichts-Referendarius Plathner.		
1 — — Prediger Urbatsch.		
Die Königl. und Universitäts-Bibliothek	—	1
Cassel.		
Hr. Buchhändler J. J. Bohné	2	—
für: Hrn. Lieutenant v. Haynau.		
— D. jur. Straube.		
Cöln am Rhein.		
Hr. M. Du Mont-Schauberg, Buchhändler	2	—
Latus	326	7

	Dréy.	Velinp.
Transport	326	7
Copenhagen.		
Hr. Buchhändler Fr. Brummer	2	—
Die Gyldendalsche Buchhandlung	2	—
Hr. Buchhändler C. A. Reitzel	6	—
Danzig.		
H. Kaufmann George Baum	1	—
— — Samuel Baum	1	—
Hr. D. Wilhelm Baum	1	—
Die Bibliothek des Gymnasiums	1	—
Hr. Stadtrath Heinrichsdorff	1	—
— Diakonus D. Kniewel	1	—
— Stadtrath Pannenberg	1	—
— Direktor Schaub	1	—
Die Stadt-Bibliothek	1	—
Darmstadt.		
Die Heyersche Hofbuchhandlung	1	—
Dessau.		
Hr. Buchhändler C. G. Ackermann	1	—
— — J. C. Fritsche und Sohn	2	—
— D. Eduard Hönicke	—	1
Dorpat.		
Hr. Professor Hofrath D. v. Blum	1	—
— Pastor Erdmann in Wolmar bei Dorpat	1	—
— Professor Staatsrath und Ritter D. v. Jäsche	1	—
— — Oberlehrer Karlblom	1	—
— — Hofrath Kleinert	1	—
— — Staatsrath u. Ritter D. v. Morgenstern	1	—
— — Hofrath D. Neue	1	—
Die Kaiserliche Universitäts-Bibliothek	1	—
Hr. Professor Hofrath D. v. Wolter	1	—
Dresden.		
Die Arnoldsche Buchhandlung	2	—
Düsseldorf.		
Hr. Buchhändler J. E. Schaub	1	—
für: Hrn. Schulze, Direktor d. Gymn. in Duisburg		
— Buchhändler J. H. C. Schreiner	1	—
für: Hrn. James Hamilton, preacher of the Gospel		
Latus	362	8

	Dreyp.	Velinp.
Transport	362	8
Elberfeld.		
Die Schönianſche Buchhandlung	1	—
Erfurt.		
Die Keyſerſche Buchhandlung	1	—
Erlangen.		
Das juriſtiſch-praktiſche Inſtitut	1	—
Hr. Profeſſor D. Mehmel	1	—
Hr. J. J. Palm u. Enke, Buchhändler	2	—
Die Königliche Univerſitäts-Bibliothek	—	1
Hr. Stud. Wucherer aus Baireuth	1	—
Frankfurt am Main.		
Die Andreaeſche Buchhandlung	1	—
Hr. D. Carové	1	—
Die Hermannſche Buchhandlung	1	—
Hr. Buchhändler Schmerber	2	—
für: Hrn. D. Neuber in Wertheim.		
— D. Trendelenburg.		
Frankfurt an der Oder.		
Die Hoffmannſche Buchhandlung	1	—
für: Hrn. Referendarius Schreiner.		
Freiburg im Breisgau.		
Hrn. Gebr. Groos, Buchhändler	1	—
Die Univerſitäts-Bibliothek	1	—
St. Gallen.		
Hr. Huber u. Comp., Buchhändler	1	—
Gießen.		
Hr. D. Braubach	1	—
— B. C. Ferber, Buchhändler	1	—
— G. F. Heyer, Sohn, Buchhändler	1	—
— Profeſſor D. Staudenmaier	1	—
Glogau.		
Die neue Günterſche Buchhandlung	1	—
Hr. Buchhändler C. Heymann	1	—
für: Hrn. Ob.-L.-Ger.-Aſſeſſor Grafen v. Poſodowski in Fraustadt.		
Latus	384	9

	Dreyp.	Velinp.
Transport	384	9
Göttingen.		
Die Dieterichſche Buchhandlung	6	—
wovon 1 für die Königliche Bibliothek.		
1 für Hrn. Oberſt v. Bothmer.		
Hr. Profeſſor Ewald	1	—
— D. med. L. A. Kraus	1	—
— Buchhändler Georg Kübler	1	—
— D. Lücke	1	—
— Hofrath und Profeſſor Wendt	1	—
Gotha.		
Hr. Buchhändler Carl Gläſer	1	—
Grätz.		
Die Ferſtlſche Buchhandlung	1	—
Greifswald.		
Hr. Buchhändler C. A. Koch	2	—
— — E. Mauritius	3	—
Gröningen.		
Hr. Buchhändler W. van Boekeren	2	—
für: Hrn. Prof. F. C. de Greuve. die Königl. Univerſitäts-Bibliothek.		
Haag.		
Hr. Buchhändler H. Hartmann	6	—
wovon 1 für Hrn. P. G. van Ghert, Mitglied des Staatsraths.		
1 — — D. S. Karſten in Utrecht.		
1 — — W. F. P. Kiehl, D. med.		
1 — — J. Bakker Korff, D. und Referend. b. Induſtr.- u. Kolon.-Dep.		
1 — — Juſtiz-Miniſter van Maanen.		
Halberſtadt.		
Hr. Buchhändler F. A. Helm	1	—
für: Se. Erlaucht den regierenden Hrn. Grafen von Stolberg-Wernigerode in Wernigerode.		
Halle an der Saale.		
Hr. Buchhändler Eduard Anton	4	—
— Hugo Eiſenhart	1	—
— D. Theodor Echtermeyer	1	—
Latus	417	9

	Dr.-Exp.	Velinp.
Transport	417	9
Hr. Professor Hinrichs	1	—
— Buchhändler C. A. Kümmel	2	—
— Professor Heinr. Leo	1	—
— — J. G. Mußmann	1	—
— — Karl Rosenkranz	1	—
— Arnold Ruge	1	—
— C. A. Schwetschke und Sohn, Buchhändler	2	—
Die Waisenhaus-Buchhandlung	1	—
Hr. Bernhard Wolff	1	—
Hamburg.		
Hr. Buchhändler Herold jun.	—	1
— — F. H. Nestler	2	—
Hrn. Perthes und Besser, Buchhändler	6	—
Hamm.		
Die Schulzische Buchhandlung	6	—
Hr. Buchhändler C. Wickenkamp	1	—
für: Hrn. Gymnasial-Direktor D. Kapp.		
Hannover.		
Die Hahnsche Hofbuchhandlung	7	—
wovon 1 für Hrn. Konsistor.-Assessor D. th. Brackebusch in Großen-Solschen.		
1 — — Hofapotheker Brandé.		
1 — — Kandidat Funke in Gehrde.		
1 — — Stabs-Medikus D. Groskopff.		
1 — — Hof-Sekretär D. Hartmann.		
1 — — D. med. Meyerhoff in Bremen.		
Heidelberg.		
Hr. Buchhändler Karl Groos	4	—
wovon 1 für Hrn. Licentiat Eberlin.		
1 — — A. Prestinari, Kand. in Bruchsal.		
Hr. Buchhändler J. Ch. B. Mohr	1	—
— — Aug. Oßwald	1	—
— — C. F. Winter	8	1
Helsingfors.		
Hr. Buchhändler G. O. Wasenius	15	—
Hildesheim.		
Die Gerstenbergsche Buchhandlung	1	—
Latus	480	11

	Dr.-Exp.	Velinp.
Transport	480	11
Jena.		
Hr. Buchhändler F. Frommann	2	—
für: Hrn. D. G. Asverus.		
— Hofrath und Prof. C. F. Bachmann.		
Innsbruck.		
Die Wagnersche Buchhandlung	2	—
Kaschau.		
Hr. Buchhändler Georg Wigand	1	—
Kiel.		
Die Universitäts-Buchhandlung	2	—
Koblenz.		
Hr. Buchhändler Karl Bädeker	2	—
Königsberg in Pr.		
Hr. Buchhändler J. H. Bon	2	—
— — Gebr. Bornträger	4	1
— Gräfe und Unzer, Buchhändler	8	—
wovon 1 für Hrn. Prof. D. Bake.		
1 — die Königl. Bibliothek.		
1 — Hrn. Kand. Gisevius.		
1 — — Prof. D. Meier.		
1 — — Direktor D. Möller.		
1 — — Kand. Richter.		
1 — — — Rupp.		
Hr. Professor Sietze	1	—
— D. Taute	1	—
Krakau.		
Hr. Joseph Thadäus Helcel	1	—
Kreuznach.		
Hr. D. G. Eilers, Gymnasial-Direktor	1	—
Landsberg an der Warte.		
Hr. Buchhändler C. G. Ende	1	—
Landshut.		
Die Krüllsche Universitäts-Buchhandlung	1	—
Leipzig.		
Hr. Buchhändler F. A. Brockhaus	2	—
Hr. Buchhändler Heinr. Franke	1	—
Latus	512	12

	Dréyp.	Velinp.
Transport	512	12
Hr. Professor D. Hahn	1	—
— Hofgerichtsrath und Professor Ritter D. Klien	1	—
— Buchhändler Chr. Kollmann	1	—
— — J. F. Leich	2	—
— — Wilh. Nauck	1	—
Die Königl. Universitäts-Bibliothek	1	—
Hr. Buchhändler Leop. Voß	1	—
Lemberg.		
Hrn. Kuhn und Millikowski, Buchhändler	1	1
für: Hrn. Nachman Krochmal.		
— Stroppel.		
Hr. Buchhändler C. G. Pfaff	2	—
Liegnitz.		
Hr. Buchhändler J. F. Kuhlmey	1	—
Lissa.		
Hr. Buchhändler Ernst Günter	3	—
für: Hrn. Oberlehrer Matern.		
— Severin v. Skorszewski } zu Gr. Kreutzsch		
— Theodor v. Skorszewski } bei Lissa.		
Lübeck.		
Die v. Rohdensche Buchhandlung	1	—
Magdeburg.		
Die Creutzsche Buchhandlung	3	—
Hr. Buchhändler W. Heinrichshofen	3	—
— — Ferd. Rubach	2	—
Mainz.		
Hr. Buchhändler Florian Kupferberg	1	—
Marburg.		
Hr. Buchhändler N. G. Elwert	1	—
für: Hrn. Hofrath Professor D. Suabedissen.		
Merseburg.		
Hr. Robert Hiecke, Kollaborator am Gymnasio	1	—
Mitau.		
Hr. Buchhändler G. A. Reyher	2	—
Mühlhausen.		
Hr. Buchhändler F. Heinrichshofen	2	—
Latus	543	13

	Dréyp.	Velinp.
Transport	543	13
für: Hrn. Professor Burchard } in Heiligenstadt.		
— — Richter }		
München.		
Hr. Buchhändler Georg Franz	1	—
Die Lit. art. Anstalt	1	—
Hr. Buchhändler Joh. Palm	1	—
Münster.		
Die Theissingsche Buchhandlung	1	—
Naumburg.		
Hr. Buchhändler Ed. Zimmermann	1	—
Neiße.		
Hr. Buchhändler Th. Hennings	1	—
Neu-Brandenburg.		
Hr. Buchhändler L. Dümmler	8	—
Neu-Ruppin.		
Hrn. Oehmigke und Riemschneider, Buchhändler	4	—
Nürnberg.		
Hr. Buchhändler H. Haubenstricker	1	—
— — Riegel und Wießner	1	—
— — J. A. Stein	3	—
Oldenburg.		
Die Schulzesche Buchhandlung	1	—
für: die Oldenb. öffentl. Bibliothek.		
Paderborn.		
Hr. Buchhändler J. Wesener	1	—
Paris.		
Se. Majestät der König der Franzosen	5	—
Se. Königl. Hoheit der Herzog von Orleans	1	—
H. J. S. Ampere	1	—
Se. Durchlaucht der Prinz Peter von Arenberg	1	—
Hr. A. Becker	1	—
— A. Brisbane aus New-York	1	—
Se. Durchlaucht der Herzog von Broglie	1	—
Hr. Dubois	1	—
— Gauthier	1	—
— St. Marc Girardin	1	—
— Staatsrath Guizot	1	—
Latus	583	13

	Dreyp.	Velinp.
Transport	583	13
Hr. Julius Lechevalier	1	—
— Professor E. Lerminier	1	—
— Buchhändler J. A. Mercklein	6	—
— Poncelet	1	—
— Amedeus Prevost	1	—
Se. Durchlaucht der Herzog von Valençay	1	—
Pesth.		
Hr. Buchhändler C. A. Hartleben	4	—
— — Georg Kilian jun.	1	—
— — — — sen.	2	—
St. Petersburg.		
Hr. Buchhändler W. Gräff	6	—
Potsdam.		
Hr. Kadetten-Gouverneur Fintelmann	1	—
— Buchhändler F. Riegel	4	1
Prenzlau.		
Die Ragoczysche Buchhandlung	2	—
für: Hrn. von Arnim auf Sperrenwalde.		
das Königl. Gymnasium in Prenzlau.		
Quedlinburg.		
Hr. Buchhändler G. Basse	1	—
Riga.		
Hr. Buchhändler J. Deubner	2	—
— — E. Frantzen	1	—
Rostock.		
Hr. J. M. Oeberg u. Komp., Buchhändler	5	1
Rotterdam.		
Hr. Buchhändler F. Hartmann jun.	1	—
Schaffhausen.		
Die Hurtersche Buchhandlung	1	—
für: Hrn. Pfarr. Benker in Dießenhofen Ktn. Thurgau.		
Sondershausen.		
Hr. Buchhändler F. A. Eupel	1	—
Stargard.		
Hr. Buchhändler Joh. Hane	2	—
für: Hrn. Justus Laun.		
— Landrath von der Marwitz.		
Latus	628	15

	Dreyp.	Velinp.
Transport	628	15
Stettin.		
Hr. Buchhändler F. H. Morin	12	—
Stralsund.		
Die C. Löfflersche Buchhandlung	3	—
wovon 1 für Hrn. Dir. D. Kirchner in Schulpforte.		
1 — — Gymnasiallehrer D. Zober.		
Hr. Buchhändler W. Trinius	3	—
für: Hrn. D. Cramer.		
— Hofrath Hagemeister.		
— D. Tetschke.		
Straßburg.		
Hrn. Treuttel u. Würz, Buchhändler	1	—
Stuttgart.		
Hr. Buchhändler C. Hoffmann	10	—
Hr. Buchhändler Löflund u. Sohn	9	—
Die Metzlersche Buchhandlung	2	—
Tübingen.		
Hr. Professor D. Kern	1	—
— — — Lang	1	—
— Buchhändler Hr. Laupp	2	—
wovon 1 für die Bibliothek des Wilhelmsstifts.		
— Buchhändler C. F. Osiander	9	—
wovon 1 für Hrn. Professor D. Fischer in Basel.		
1 — — stud. jur. Göritz.		
1 — — Pfarrer Vikar Ch. W. Keppler in Neuhausen ob Eck.		
1 — — Professor D. Köstlin in Urach.		
1 — — stud. theol. Kornbeck.		
1 — — — — Oehler.		
1 — — — — Karl Renz II.		
— Professor Sigwart	1	—
— D. Strauß	1	—
Die Königl. Universitäts-Bibliothek	1	—
Utrecht.		
Hr. Henkel und Nathan, Buchhändler	1	—
Weimar.		
Hr. Julius Graf v. Wartensleben	—	1
Latus	685	16

	Dreyp.	Velinp.
Transport	685	16
Wien.		
Die C. Geroldsche Buchhandlung	4	1
Hr. J. G. Heubner, Buchhändler	1	—
Hrn. Schaumburg u. Comp., Buchhändler	1	1
Hr. F. Tendler, Buchhändler	1	—
— F. Volke, —	1	—
Hr. J. B. Wallishausser, Buchhändler	1	—
für: Hrn. D. Joh. Heinr. Pabst.		
Wittenberg.		
Hr. D. Lommatzsch	1	—
Die Zimmermannsche Buchhandlung	1	—
Würzburg.		
Die Stahelsche Buchhandlung	1	—
für: Hrn. Professor Hofrath D. Ruland.		
Zürich.		
Hrn. Orell, Füßli u. Komp., Buchhändler	1	—
— Ziegler u. Söhne, —	1	—
Summa	699	18

Nachtrag.

Berlin: die Bibliothek des Königlichen Joachimsthalschen Gymnasiums	1	—
Summa	700	18

Auf einzelne Abtheilungen.

	I.	II.	III.
Aarau.			
Hr. Buchhändl. H. R. Sauerländer	1	1	—
Amsterdam.			
Hr. Buchhändler Sülpke	—	1	—
Berlin.			
Hr. wirkl. Geh. Ob.-Justiz-Rath v. Altenstein	—	1	1
— Landrath Beermann in Erkelenz	—	—	1
— Professor Benkendorf	—	1	—
— Buchhändl. F. Dümmler	—	1	1
für: Hrn. Stadt-Justiz-Rath Uhden.			
Die Enslinsche Buchhandlung	1	1	—
Hr. Hofrath D. F. Förster	—	1	—
— C. A. Heinrich, Stud. theol.	—	1	—
— Jansen, Bürgermeister zu Lowenich	—	—	1
— D. D. Meyer	—	1	1
— v. Mülbracht, Friedensrichter zu Niederkrüchten	—	—	1
Die Nicolaische Buchhandlung	—	2	2
Hr. Buchhändl. L. Oehmigke	—	2	2
wovon 1 für Hrn. Pred. Fournier.			
Hr. A. M. Schulze, Stud. med.	1	—	—
Bonn.			
Hr. Professor D. Kaufmann	—	1	—
— Oberlehrer D. Lucas	—	1	—
— Buchhändl. A. Marcus	—	3	1
für: Hrn. Professor Brandis.			
— — v. Calker.			
— — Lassen.			
— Kandidat Port.			
Hr. Privatdocent D. Ritter	1	—	—
— Professor Windischmann	—	1	1
Bremen.			
Hr. Buchhändler J. G. Heyse	—	1	1
Latus	4	20	13

	I.	II.	III.
Transport	4	20	13
Breslau.			
Hrn. A. Schulz u. Komp., Buchhändler	—	1	1
für: Hrn. Professor D. Purkinje.			
Cöslin.			
Hr. Buchhändler C. G. Hendeß	—	1	—
für: Hrn. Professor D. Klütz in Neu-Stettin.			
Copenhagen.			
Die Gyldendalsche Buchhandlung	—	2	1
Darmstadt.			
Die Heyersche Hofbuchhandlung	—	1	—
Dessau.			
Hrn. J. C. Fritsche u. Sohn, Buchhändler	—	1	—
Erlangen.			
Hr. Professor D. Rust	—	1	—
Frankfurt an der Oder.			
Die Hoffmannsche Buchhandlung	—	1	1
für: Hrn. Oberlehrer Heidler.			
Freiburg im Breisgau.			
Hr. Professor D. Zimmermann	—	1	1
Gießen.			
Hr. Professor D. Hillebrand	—	1	1
Göttingen.			
Hr. D. ph. v. Leutsch	—	1	—
Greifswald.			
Hr. Buchhändler C. A. Koch	—	1	1
Hamburg.			
Hrn. Perthes u. Besser, Buchhändler	—	1	—
Hannover.			
Die Hahnsche Hofbuchhandlung	—	1	—
für: Hrn. Amt-Assessor v. Hinüber in Sycke.			
Heidelberg.			
Hr. Geh. Kirchen-Rath Professor D. Daub	—	1	1
— Buchhändler Karl Groos	—	1	—
für: Hrn. D. Fortlage.			
Hr. Buchhändler C. F. Winter	—	3	3
Latus	4	39	23

	I.	II.	III.
Transport	4	39	23
Königsberg in Pr.			
Hr. Professor D. Sanio	—	—	1
Lingen.			
Hr. Buchhändler F. A. Jülicher	—	1	1
Magdeburg.			
Die Creutzsche Buchhandlung	—	1	1
Merseburg.			
Hr. Direktor Wieck	—	1	—
München.			
Hr. Buchhändler Georg Franz	—	1	1
für: Hrn. Hofrath u. Prof. D. Ottm. Frank.			
Münster.			
Die Theissingsche Buchhandlung	—	3	—
Neu-Brandenburg.			
Hr. Buchhändler L. Dümmler	—	1	—
Neu-Ruppin.			
Hrn. Oehmigke u. Riemschneider, Buchhändler	—	1	—
Nürnberg.			
Hr. Buchhändler J. A. Stein	—	1	—
Prag.			
Hr. Buchhändler Moritz Widtmann	—	1	1
Riga.			
Hr. Buchhändler J. Deubner	—	2	—
Sorau.			
Hr. Buchhändler F. A. Julien	1	—	—
Stargard.			
Hr. Buchhändler J. Hane	—	3	—
für: Hrn. Rittmeister v. Kraut.			
— Divisions-Prediger Lengerich.			
— — — Möllhausen.			
Stuttgart.			
Hr. Buchhändler C. Hoffmann	—	1	—
— — Löflund u. Sohn	—	2	1
Latus	5	58	29

	I.	II.	III.
Transport	5	58	29
Tübingen.			
Hr. Buchhändler C. F. Osiander	—	3	2
für: Hrn. Cand. theol. Klüpfel.			
— Stud. theol. Chr. F. G. Reinhardt.			
— — — Remppis.			
Hr. Professor D. Schmid	—	1	—
Wittenberg.			
Die Zimmermannsche Buchhandlung	2	2	—
wovon 1 für Hrn. Landgerichts-Assessor Müller.			
Summa	7	64	31

Vorerinnerung.

Der Verein zur Herausgabe von Hegel's Werken wollte ursprünglich, seiner öffentlichen Anzeige gemäß, mit zwei Bänden, welche die Phänomenologie, die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie und einige Abhandlungen aus dem Kritischen Journal der Philosophie enthalten sollten, den Anfang in der Reihenfolge der Hegelschen Werke machen. Als sich nun erwies, daß für die Phänomenologie ein Theil hinreichen würde: so ward beschlossen, den anderen Theil mit den übrigen Abhandlungen auszufüllen. Und da die hier erscheinenden vier Abhandlungen auf meinen Vorschlag in den ersten Theil zusammengefaßt worden: so trug der Verein mir die Herausgabe derselben auf, der ich mich auch bereitwillig unterzog.

Ich hatte diesen Vorschlag gemacht, weil ich erkannte, daß diese vier Abhandlungen, die frühsten Schriften Hegel's, den Keim seiner ganzen Philosophie schon enthielten, aber nur erst wie derselbe sich aus dem vorhergehenden geschichtlichen Standpunkte der Philosophie, dem Schellingschen, gleichsam als aus seinem Mutterschooße herausgewunden. Je tiefer ich mich nun, Behufs der Heraus-

gabe, in diese Abhandlungen hineinstudirte, desto klarer wurde mir der Standpunkt derselben; und ich beschloß, ihn in einer Vorrede näher zu begründen.

Mit einigen Seiten konnte dieß aber nicht abgethan werden, da ich zunächst vom Verhältniß Hegel's zu Schelling sprechen mußte; und dann den Rang, der diesen weniger bekannten Abhandlungen unter den Hegelschen Schriften zukommt, erst zum Bewußtseyn zu bringen hatte, wogegen die übrigen größeren Werke ihre anerkannte Stelle bereits einnehmen. Auch konnte dabei das Verhältniß dieser vier Abhandlungen zu den übrigen Schriften Hegel's, die in der ersten Abtheilung, und zu den Vorlesungen, die in der zweiten Abtheilung dieser Ausgabe erscheinen, nicht unberührt bleiben; ich mußte daher zugleich den Versuch machen, die vom Verein beschlossene Reihenfolge der Werke und Vorlesungen wissenschaftlich zu rechtfertigen.

Die Vorrede, die sich hiermit zu einer Erläuterung der vier schwierigen Abhandlungen gestaltete, erreichte auf diese Weise die Ausdehnung von drei vollen Bogen. Und so greife ich, indem ich sie als Einleitung in diesen ersten Band besonders ausgeben lasse, um so lieber jedem Bedenken, das man gegen sie als Vorrede haben könnte, vor, als ich damit zugleich jeden Schein von Anmaßung entfernt halte, der etwa darin gefunden werden könnte, mit meinen Worten den anerkannten Meister der Wissenschaft einführen zu wollen.

Berlin, den 3. September 1832.

Michelet.

Inhaltsanzeige.

I.

Glauben und Wissen.

	Seite.
Einleitung	3
A. Kantische Philosophie	18
B. Jacobische Philosophie	52
C. Fichtesche Philosophie	116
Schluß	155

II.

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems.

Vorerinnerung	161
Mancherlei Formen, die beim jetzigen Philosophiren vorkommen	167
Darstellung des Fichteschen Systems	205
Vergleichung des Schellingschen Princips der Philosophie mit dem Fichteschen	250
Reinhold's Ansichten	273

III.

Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt.

Einleitung	299
1. Verhältniß zu den Reflexionsphilosophien	301

Seite.
2. Verhältniß zur Philosophie der Religion 310
3. Verhältniß zur Philosophie der Sittlichkeit 315

IV.

Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts.

Einleitung 323
1. Die empirische Behandlungsart 329
2. Die reflektirte Behandlungsart 343
3. Die absolute Sittlichkeit 371

Glauben und Wissen

oder die

Reflexionsphilosophie der Subjektivität,

in der Vollständigkeit ihrer Formen,

als

kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie.

(Zuerst erschienen in Schelling's und Hegel's Kritischem Journal der Philosophie Bd. II.; St. 1.; 1802.)

Ueber den alten Gegensatz der Vernunft und des Glaubens, von Philosophie und positiver Religion, hat die Kultur die letzte Zeit so erhoben, daß diese Entgegensetzung von Glauben und Wissen einen ganz anderen Sinn gewonnen hat, und nun innerhalb der Philosophie selbst verlegt worden ist. Daß die Vernunft eine Magd des Glaubens sey, wie man sich in ältern Zeiten ausdrückte, und wogegen die Philosophie unüberwindlich ihre absolute Autonomie behauptete, — diese Vorstellungen oder Ausdrücke sind verschwunden. Und die Vernunft, wenn es anders Vernunft ist, was sich diesen Namen giebt, hat sich in der positiven Religion so geltend gemacht, daß selbst ein Streit der Philosophie gegen Positives, Wunder und dergleichen für etwas Abgethanes und Obscures gehalten wird; und daß Kant mit seinem Versuche, die positive Form der Religion mit einer Bedeutung aus seiner Philosophie zu beleben, nicht deswegen kein Glück machte, weil der eigenthümliche Sinn jener Formen dadurch verändert würde, sondern weil dieselben auch dieser Ehre nicht mehr werth schienen. Es ist aber die Frage, ob die Siegerin Vernunft nicht eben das Schicksal erfuhr, welches die siegende Stärke barbarischer Nationen gegen die unterliegende Schwäche gebildeter zu haben pflegt: der äußeren Herrschaft nach die Oberhand zu behalten, dem Geiste nach aber dem Ueberwundenen zu erliegen. Der glorreiche Sieg, welchen die aufklärende Vernunft über das, was sie nach dem geringen Maße ihres religiösen Begreifens als Glauben sich entgegengesetzt be-

trachtete, davon getragen hat, ist, beim Lichte besehen, kein anderer, als daß weder das Positive, mit dem sie sich zu kämpfen machte, Religion, noch daß sie, die gesiegt hat, Vernunft blieb; und die Geburt, welche auf diesen Leichnamen triumphirend, als das gemeinschaftliche beide vereinigende Kind des Friedens schwebt, eben so wenig von Vernunft als ächtem Glauben an sich hat.

Die Vernunft, welche dadurch an und für sich schon heruntergekommen war, daß sie die Religion nur als etwas Positives, nicht idealistisch auffaßte, hat nichts Besseres thun können, als nach dem Kampfe nunmehr auf sich zu sehen, zu ihrer Selbstkenntniß zu gelangen, und ihr Nichtsseyn dadurch anzuerkennen, daß sie das Bessere, als sie ist, (da sie nur Verstand ist), als ein Jenseits in einem Glauben außer und über sich setzt, wie in den Philosophien Kant's, Jacobi's und Fichte's geschehen ist, und daß sie sich wieder zur Magd eines Glaubens macht. Nach Kant ist Uebersinnliches unfähig, von der Vernunft erkannt zu werden; die höchste Idee hat nicht zugleich Realität. Nach Jacobi „schämt sich die Vernunft zu betteln, und zu graben hat sie weder Hände noch Füße;“ *) dem Menschen ist nur das Gefühl und Bewußtseyn seiner Unwissenheit des Wahren, nur Ahnung des Wahren in der Vernunft, die nur etwas allgemein Subjektives und Instinkt ist, gegeben. Nach Fichte ist Gott etwas Unbegreifliches und Undenkbares: das Wissen weiß nichts, als daß es Nichts weiß, und muß sich zum Glauben flüchten. Nach allen kann das Absolute, nach der alten Distinktion, nicht gegen, so wenig als für die Vernunft seyn, sondern es ist über die Vernunft.

Das negative Verfahren der Aufklärung, dessen positive Seite in seinem eiteln Gethue ohne Kern war, hat sich dadurch einen verschafft, daß es seine Negativität selbst auffaßte, und sich theils von der Schalheit durch die Reinheit und Unendlichkeit

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 1., S. 214.

des Negativen befreite, theils aber eben darum für positives Wissen wieder eben so nur Endliches und Empirisches, das Ewige aber nur jenseits haben kann: so daß dieses für das Erkennen leer ist, und dieser unendliche leere Raum des Wissens nur mit der Subjektivität des Sehnens und Ahnens erfüllt werden kann. Und was sonst für den Tod der Philosophie galt, daß die Vernunft auf ihr Seyn im Absoluten Verzicht thun sollte, sich schlechthin daraus ausschlösse und nur negativ dagegen verhielte, wurde nunmehr der höchste Punkt der Philosophie; und das Nichtsseyn der Aufklärung ist durch das Bewußtwerden über dasselbe zum System geworden.

Unvollkommene Philosophien gehören überhaupt dadurch, daß sie unvollkommen sind, unmittelbar einer empirischen Nothwendigkeit an; und deswegen aus und an derselben läßt sich die Seite ihrer Unvollkommenheit begreifen. Das Empirische, was in der Welt als gemeine Wirklichkeit daliegt, ist in Philosophien desselben in Form des Begriffs als Eins mit dem Bewußtseyn und darum gerechtfertigt vorhanden. Das gemeinschaftliche subjektive Princip der obengenannten Philosophien ist theils, nicht etwa eine eingeschränkte Form des Geistes einer kleinen Zeitperiode, oder einer geringen Menge: theils hat die mächtige Geistesform, welche ihr Princip ist, ohne Zweifel in ihnen die Vollkommenheit seines Bewußtseyns und seiner philosophischen Bildung, und dem Erkenntnisse vollendet ausgesprochen zu werden, erlangt.

Die große Form des Weltgeistes aber, welche sich in jenen Philosophien erkannt hat, ist das Princip des Nordens, und, es religiös angesehen, des Protestantismus; — die Subjektivität, in welcher Schönheit und Wahrheit, in Gefühlen und Gesinnungen, in Liebe und Verstand sich darstellt. Die Religion baut im Herzen des Individuums ihre Tempel und Altäre, und Seufzer und Gebete suchen den Gott, dessen Anschauung es sich versagt, weil die Gefahr des Verstandes vorhanden ist, welcher das

Angeschaute als Ding, den Hain als Hölzer erkennen würde. Zwar muß auch das Innere äußerlich werden, die Absicht in der Handlung Wirklichkeit erlangen, die unmittelbare religiöse Empfindung sich in äußerer Bewegung ausdrücken, und der die Objektivität der Erkenntniß fliehende Glaube sich in Gedanken, Begriffen und Worten objektiv werden. Aber das Objektive scheidet der Verstand genau von dem Subjektiven, und es wird dasjenige, was keinen Werth hat und Nichts ist; so wie der Kampf der subjektiven Schönheit gerade dahin gehen muß, sich gegen die Nothwendigkeit gehörig zu verwahren, nach welcher das Subjektive objektiv wird. Und welche Schönheit in diesem reell werden, der Objektivität zufallen, und wo das Bewußtseyn auf die Darstellung und die Objektivität selbst sich richten, die Erscheinung bilden, oder in ihr sich gebildet bewegen wollte, — das müßte ganz wegfallen; denn es würde ein gefährlicher Ueberfluß, und, weil es vom Verstande zu einem Etwas gemacht werden könnte, ein Uebel: so wie das schöne Gefühl, das in schmerzlose Anschauung überginge, ein Aberglaube seyn.

Diese Macht, welche dem Verstande durch die subjektive Schönheit gegeben wird, und ihrer Sehnsucht, die über das Endliche hinwegfliegt und für die es Nichts ist, zuerst zu widersprechen scheint, ist eine eben so nothwendige Seite, als ihr Bestreben gegen ihn. Und sie wird sich in der Darstellung der Philosophien dieser Subjektivität weiter ergeben. Es ist gerade durch ihre Flucht vor dem Endlichen, und das Festseyn der Subjektivität, wodurch ihr das Schöne zu Dingen überhaupt, der Hain zu Hölzern, die Bilder zu Dingen, welche Augen haben und nicht sehen, Ohren, und nicht hören, und, wenn die Ideale nicht in der völlig verständigen Realität genommen werden können als Klötze und Steine, zu Erdichtungen werden, und jede Beziehung auf sie als wesenloses Spiel oder als Abhängigkeit von Objekten und als Aberglaube erscheint.

Aber neben diesem allenthalben in der Wahrheit des Seyns

nur Endlichkeit erblickenden Verstande hat die Religion als Empfindung, die ewig sehnsuchtsvolle Liebe ihre erhabene Seite darin, daß sie an keiner vergänglichen Anschauung noch Genusse hängen bleibt, sondern nach ewiger Schönheit und Seligkeit sich sehnt. Sie ist als Sehnen etwas Subjektives, aber was sie sucht, und ihr nicht im Schauen gegeben ist, ist das Absolute und Ewige. Wenn aber das Sehnen seinen Gegenstand fände, so würde die zeitliche Schönheit eines Subjekts als eines Einzelnen seine Glückseligkeit, die Vollkommenheit eines der Welt angehörigen Wesens seyn. Aber so weit als sie wirklich sie vereinzelte, so weit würde sie nichts Schönes seyn. Aber als der reine Leib der inneren Schönheit hört das empirische Daseyn selbst auf, ein Zeitliches und etwas Eigenes zu seyn. Die Absicht bleibt unbefleckt von ihrer Objektivität als Handlung, und die That so wie der Genuß wird sich nicht durch den Verstand zu einem Etwas gegen die wahre Identität des Inneren und Aeußeren erheben. Die höchste Erkenntniß würde die seyn, welches dieser Leib sey, in dem das Individuum nicht ein Einzelnes wäre, und das Sehnen zur vollkommenen Anschauung und zum seligen Genusse gelangte.

Nachdem die Zeit gekommen war, hatte die unendliche Sehnsucht, über den Leib und die Welt hinaus, mit dem Daseyn sich versöhnt; aber so, daß die Realität, mit welcher die Versöhnung geschah, das Objektive, welches von der Subjektivität anerkannt wurde, wirklich nur empirisches Daseyn, gemeine Welt und Wirklichkeit war: und also diese Versöhnung selbst, nicht den Charakter der absoluten Entgegensetzung, der im schönen Sehnen liegt, verlor, sondern daß sie sich nun auf den anderen Theil des Gegensatzes, auf die empirische Welt warf. Und wenn um ihrer absoluten blinden Naturnothwendigkeit willen sie schon ihrer selbst im innerlichen Grunde sicher und fest war, bedurfte sie doch einer objektiven Form für diesen Grund; und die

bewußtlose Gewißheit des Versenkens in die Realität des empirischen Daseyns muß nach eben der Nothwendigkeit der Natur zugleich sich zur Rechtfertigung und einem guten Gewissen zu verhelfen suchen. Diese Versöhnung fürs Bewußtseyn machte sich in der Glückseligkeitslehre; so daß der fixe Punkt, von welchem ausgegangen wird, das empirische Subjekt, und das, womit es versöhnt wird, eben so die gemeine Wirklichkeit ist, zu der es Zutrauen fassen, und sich ihr ohne Sünde ergeben dürfe. Die tiefe Rohheit und völlige Gemeinheit, als der innere Grund dieser Glückseligkeitslehre, hat darin allein seine Erhebung, daß er nach einer Rechtfertigung und einem guten Bewußtseyn strebt, welches, — da es (weil das Empirische absolut) der Vernunft durch die Idee nicht möglich ist, — allein die Objektivität des Verstandes, den Begriff erreichen kann; welcher Begriff sich, als sogenannte reine Vernunft, in seiner höchsten Abstraktion dargestellt hat.

Der Dogmatismus der Aufklärerei und des Eudämonismus bestand also nicht darin, daß er Glückseligkeit und Genuß zum Höchsten machte. Denn wenn Glückseligkeit als Idee begriffen wird, hört sie auf, etwas Empirisches und Zufälliges, so wie etwas Sinnliches zu seyn. Das vernünftige Thun und der höchste Genuß sind Eins im höchsten Daseyn. Und das höchste Daseyn von Seiten seiner Idealität, welche, wenn sie isolirt wird, erst vernünftiges Thun, oder von Seiten seiner Realität, welche, wenn sie isolirt wird, erst Genuß und Gefühl heißen kann, auffassen zu wollen, ist völlig gleichgültig, wenn die höchste Seligkeit höchste Idee ist; denn vernünftiges Thun und höchster Genuß, Idealität und Realität, sind beide gleicherweise in ihr und identisch. Jede Philosophie stellt nichts dar, als daß sie höchste Seligkeit als Idee konstruirt. Indem der höchste Genuß durch Vernunft erkannt wird, fällt die Unterscheidbarkeit beider unmittelbar hinweg: indem der Begriff und die Unendlichkeit, die im Thun, und die Realität und Endlichkeit, die im Genusse herrschend ist, ineinander aufgenommen werden. Die Polemik gegen die Glückseligkeit wird ein leeres Geschwätze heißen, wenn diese Glückseligkeit als der selige Genuß der ewigen Anschauung erkannt wird. Aber freilich hat dasjenige, was man Eudämonismus genannt, eine empirische Glückseligkeit, einen Genuß der Empfindung, nicht die ewige Anschauung und Seligkeit verstanden.

Dieser Absolutheit des empirischen und endlichen Wesens steht der Begriff, oder die Unendlichkeit so unmittelbar gegenüber, daß Eins durchs Andere bedingt, und Eins mit dem Anderen, und, weil das Eine in seinem Fürsichseyn absolut ist, es auch das Andere, und das Dritte das wahrhafte Erste, das Ewige jenseits dieses Gegensatzes ist. Das Unendliche, der Begriff, als an sich leer, das Nichts, erhält seinen Inhalt durch dasjenige, worauf es in seiner Entgegensetzung bezogen ist, nämlich die empirische Glückseligkeit des Individuums; unter welche Einheit des Begriffs, dessen Inhalt die absolute Einzelnheit ist, Alles zu setzen, und alle und jede Gestalt der Schönheit und Ausdruck einer Idee, Weisheit und Tugend, Kunst und Wissenschaft für sie zu berechnen, (d. i., zu Etwas zu machen, was nicht an sich ist; denn das einzige Ansich ist der abstrakte Begriff dessen, was nicht Idee, sondern absolute Einzelnheit ist), Weisheit und Wissenschaft heißt.

Nach dem festen Princip dieses Systems der Bildung, daß das Endliche an und für sich und absolut und die einzige Realität ist, steht also auf einer Seite das Endliche und Einzelne selbst in der Form der Mannigfaltigkeit, und in diese wird also alles Religiöse, Sittliche und Schöne geworfen, weil es fähig ist, vom Verstande als ein Einzelnes begriffen zu werden; auf der anderen Seite eben diese absolute Endlichkeit in der Form des Unendlichen, als Begriff der Glückseligkeit. Das Unendliche und Endliche, die nicht in der Idee identisch gesetzt werden sollen, (denn jedes ist absolut für sich), stehen auf diese Weise in der Beziehung des Beherrschens gegen einander; denn

um absoluten Gegensatz derselben ist der Begriff das Bestimmende. Aber über diesem absoluten Gegensatz und den relativen Identitäten des Beherrschens, und der empirischen Begreiflichkeit steht das Ewige. Weil jener absolut ist, so ist diese Sphäre das Nichtzuberechnende, Unbegreifliche, Leere: ein unerkennbarer Gott, der jenseits der Grenzpfähle der Vernunft liegt; — eine Sphäre, welche nichts ist für die Anschauung, denn die Anschauung ist hier nur eine sinnliche und beschränkte: ebenso nichts für den Genuß, denn es giebt nur empirische Glückseligkeit: nichts für das Erkennen, denn, was Vernunft heißt, ist nichts als Berechnen alles und eines jeden für die Einzelnheit, und das Setzen aller Idee unter die Endlichkeit.

Dieser Grundcharakter des Eudämonismus und der Aufklärung, welcher die schöne Subjektivität des Protestantismus in eine empirische, die Poesie seines Schmerzes, der mit dem empirischen Daseyn alle Versöhnung verschmäht, in die Prosa der Befriedigung mit dieser Endlichkeit und des guten Gewissens darüber, umgeschaffen hatte, — welches Verhältniß hat er in der Kantischen, Jacobischen und Fichteschen Philosophie erhalten? Diese Philosophien treten so wenig aus demselben heraus, daß sie denselben vielmehr nur aufs Höchste vervollkommnet haben. Ihre bewußte Richtung geht unmittelbar gegen das Princip des Eudämonismus, aber dadurch, daß sie nichts als diese Richtung sind, ist ihr positiver Charakter jenes Princip selbst; so daß die Modifikation, welche diese Philosophien in den Eudämonismus bringen, nur seiner Bildung eine Vervollkommnung giebt, die an sich für die Vernunft und Philosophie, für das Princip gleichgültig ist. Es bleibt in diesen Philosophien das Absolutseyn des Endlichen und der empirischen Realität, und das absolute Entgegengesetztseyn des Unendlichen und Endlichen; und das Idealische ist nur begriffen als der Begriff. Es bleibt im Besondern, wenn dieser Begriff positiv gesetzt ist, die zwischen ihnen mögliche relative Identität

allein die Beherrschung des als reell und endlich Erscheinenden, (worunter zugleich alles Schöne und Sittliche gehört), durch den Begriff. Wenn aber der Begriff als negativ gesetzt ist, so ist die Subjektivität des Individuums in empirischer Form vorhanden, und das Beherrschen geschieht nicht durch den Verstand, sondern als eine natürliche Stärke und Schwäche der Subjektivitäten gegen einander. Es bleibt über dieser absoluten Endlichkeit und absoluten Unendlichkeit das Absolute als eine Leerheit der Vernunft, und der fixen Unbegreiflichkeit und des Glaubens, der, an sich vernunftlos, vernünftig darum heißt, weil jene auf ihre absolute Entgegensetzung eingeschränkte Vernunft ein Höheres über sich erkennt, aus dem sie sich ausschließt.

In der Form als Eudämonismus hatte das Princip einer absoluten Endlichkeit die Vollkommenheit der Abstraktion noch nicht erreicht, indem auf der Seite der Unendlichkeit der Begriff nicht rein gesetzt; sondern mit einem Inhalt erfüllt als Glückseligkeit steht. Dadurch, daß der Begriff nicht rein ist, ist er in positiver Gleichheit mit seinem Entgegengesetzten; denn dasjenige, was seinen Inhalt ausmacht, ist eben die Realität, hier in Begriffsform gesetzt, welche auf der anderen Seite Mannigfaltigkeit ist: so daß keine Reflexion auf die Entgegensetzung vorhanden, oder die Entgegensetzung nicht objektiv, und nicht das Empirische als Negativität für den Begriff, der Begriff als Negativität für das Empirische, noch der Begriff als das an sich Negative gesetzt ist. In der Vollkommenheit der Abstraktion aber ist die Reflexion auf diese Entgegensetzung, oder die ideelle Entgegensetzung objektiv, und jedes gesetzt als ein Etwas, welches nicht ist, was das Andere ist. Die Einheit und das Mannigfaltige treten hier als Abstraktionen einander gegenüber, wodurch denn die Entgegengesetzten beide Seiten der Positivität und der Negativität gegen einander haben; so daß also das Empirische zugleich ein absolutes Etwas für den Begriff ist, und zugleich absolutes Nichts. Durch jene Seite sind sie der vorherige Empi-

rismus, durch diese sind sie zugleich Idealismus und Skepticismus. Jenes nennen sie praktische, dieß theoretische Philosophie. In jener hat für den Begriff, oder an und für sich selbst, das Empirische absolute Realität; in dieser ist das Wissen von demselben Nichts.

Innerhalb dieses gemeinschaftlichen Grundprincips, — der Absolutheit der Endlichkeit und des daraus sich ergebenden absoluten Gegensatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit, Realität und Idealität, Sinnlichem und Uebersinnlichem, und des Jenseitsseyns des wahrhaft Reellen und Absoluten, — bilden diese Philosophien wieder Gegensätze unter sich, und zwar die Totalität der für das Princip möglichen Formen. Die Kantische Philosophie stellt die objektive Seite dieser ganzen Sphäre auf: der absolute Begriff, schlechthin für sich seyend als praktische Vernunft, ist die höchste Objektivität im Endlichen, absolut als die Idealität an und für sich postulirt. Die Jacobische Philosophie ist die subjektive Seite: sie verlegt den Gegensatz und das absolut postulirte Identischseyn in die Subjektivität des Gefühls, als einer unendlichen Sehnsucht und eines unheilbaren Schmerzes. Die Fichtesche Philosophie ist die Synthese beider; sie fordert die Form der Objektivität und der Grundsätze wie Kant, aber setzt den Widerstreit dieser reinen Objektivität gegen die Subjektivität zugleich als ein Sehnen und eine subjektive Identität. Bei Kant ist der unendliche Begriff an und für sich gesetzt, und das allein von der Philosophie Anerkannte; bei Jacobi erscheint das Unendliche von Subjektivität afficirt, als Instinkt, Trieb, Individualität; bei Fichte ist das von Subjektivität afficirte Unendliche selbst wieder als Sollen und Streben objektiv gemacht.

So diametral also diese Philosophien sich dem Eudämonismus selbst entgegensetzen, so wenig sind sie aus ihm herausgetreten. Es ist ihre schlechthin einzig ausgesprochene Tendenz, und von ihnen angegebenes Princip, sich über das Subjektive und Empirische zu erheben; und der Vernunft ihr Absolutseyn

und ihre Unabhängigkeit von der gemeinen Wirklichkeit zu vindiciren. Aber weil diese Vernunft schlechthin nur diese Richtung gegen das Empirische hat, das Unendliche an sich nur in Beziehung auf das Endliche ist: so sind diese Philosophien, indem sie das Empirische bekämpfen, unmittelbar in seiner Sphäre geblieben. Die Kantische und Fichtesche haben sich wohl zum Begriff, aber nicht zur Idee erhoben; und der reine Begriff ist absolute Idealität und Leerheit, der seinen Inhalt und seine Dimensionen schlechthin nur in Beziehung auf das Empirische, und damit durch dasselbe hat, und eben den absoluten sittlichen und wissenschaftlichen Empirismus begründet, den sie dem Eudämonismus zum Vorwurf machen. Die Jacobische Philosophie hat diesen Umweg nicht, den Begriff von der empirischen Realität abzusondern, und dem Begriff alsdann seinen Inhalt wieder von eben dieser empirischen Realität, außer welcher für den Begriff nichts ist, als seine Vernichtung, geben zu lassen; sondern sie, da ihr Princip Subjektivität unmittelbar ist, ist unmittelbarer Eudämonismus: nur mit dem Beischlag der Negativität, indem sie darauf reflektirt, daß das Denken, welches der Eudämonismus noch nicht als das Ideelle, das Negative für die Realität erkennt, Nichts an sich ist.

Wenn die früheren wissenschaftlichen Erscheinungen dieses Realismus der Endlichkeit, (denn was die unwissenschaftlichen betrifft, so gehört alles Thun und Treiben der neueren Kultur noch darein), der Lockeanismus und die Glückseligkeitslehre die Philosophie in empirische Psychologie verwandelt, und zum ersten und höchsten Standpunkt den Standpunkt eines Subjekts und die schlechthin seyende Endlichkeit erhoben, und, was, für eine fühlende und bewußte Subjektivität, oder für eine nur in Endlichkeit versenkte, und der Anschauung und Erkenntniß des Ewigen sich entschlagende Vernunft, das Universum nach einer verständigen Berechnung ist, gefragt und geantwortet hatten: so sind die Vervollständigung und Idealisirung dieser empirischen

Psychologie die drei genannten Philosophien, welche darin bestehen, daß erkannt wird, dem Empirischen sey der unendliche Begriff schlechthin entgegengesetzt und die Sphäre dieses Gegensatzes, ein Endliches und ein Unendliches, sey absolut, — (wenn aber so Unendlichkeit der Endlichkeit entgegengesetzt ist, ist Eins so endlich als das Andere), — und über derselben, jenseits des Begriffs und des Empirischen sey das Ewige, aber Erkenntnißvermögen und Vernunft seyen schlechthin nur jene Sphäre. In einer solchen nur Endliches denkenden Vernunft findet sich freilich, daß sie nur Endliches denken, in der Vernunft als Trieb und Instinkt findet sich, daß sie das Ewige nicht denken kann. Der Idealismus, — (der in der subjektiven Dimension, nämlich in der Jacobischen Philosophie, nur die Form eines Skepticismus und auch nicht des wahren haben kann, weil hier das reine Denken nur als subjektives gesetzt wird, dahingegen der Idealismus darin besteht, daß es das objektive ist), — dessen diese Philosophien fähig sind, ist ein Idealismus des Endlichen nicht in dem Sinne, daß das Endliche in ihnen nichts wäre, sondern das Endliche ist in die ideelle Form aufgenommen und endliche Idealität, d. h. reiner Begriff, eine der Endlichkeit absolut entgegengesetzte Unendlichkeit, mit dem realen Endlichen, beide gleicherweise absolut gesetzt.

Hiernach ist denn das an sich und einzige Gewisse, daß ein denkendes Subjekt, — eine mit Endlichkeit afficirte Vernunft ist; und die ganze Philosophie besteht darin, das Universum für diese endliche Vernunft zu bestimmen. Die sogenannte Kritik der Erkenntnißkräfte bei Kant, das nicht Uebersliegen des Bewußtseyns und nicht Transcendentwerden bei Fichte, und bei Jacobi nichts für die Vernunft Unmögliches unternehmen, heißt nichts anders als die Vernunft auf die Form der Endlichkeit absolut einschränken, und in allem vernünftigen Erkennen die Absolutheit des Subjekts nicht vergessen, und die Beschränktheit zum ewigen Gesetz und Seyn sowohl an sich als für die Philosophie machen. Es ist also in diesen Philosophien nichts zu sehen, als die Erhebung der Reflexions-Kultur zu einem System; — eine Kultur des gemeinen Menschenverstandes, der sich bis zum Denken eines Allgemeinen erhebt, den unendlichen Begriff aber, weil er gemeiner Verstand bleibt, für absolutes Denken nimmt, und sein sonstiges Anschauen des Ewigen und den unendlichen Begriff schlechthin auseinander läßt: es sey entweder, daß er auf jenes Anschauen überhaupt Verzicht thut, und sich im Begriff und der Empirie hält, oder daß er beide hat, aber es nicht vereinigen, sein Anschauen nicht in den Begriff aufnehmen, noch Begriff und Empirie gleicherweise vernichten kann. Die Qual der bessern Natur unter dieser Beschränktheit oder absoluten Entgegensetzung drückt sich durch das Sehnen und Streben, das Bewußtseyn, daß es Beschränktheit ist, über die sie nicht hinaus kann, als Glauben an ein Jenseits dieser Beschränktheit aus; aber als perennirendes Unvermögen zugleich die Unmöglichkeit, über die Schranke in das sich selbst klare und sehnsuchtslose Gebiet der Vernunft sich zu erheben.

Da der feste Standpunkt, den die allmächtige Zeit und ihre Kultur für die Philosophie fixirt haben, eine mit Sinnlichkeit afficirte Vernunft ist: so ist das, worauf solche Philosophie ausgehen kann, nicht, Gott zu erkennen, sondern, was man heißt, den Menschen. Dieser Mensch und die Menschheit sind ihr absoluter Standpunkt: nämlich als eine fixe unüberwindliche Endlichkeit der Vernunft, nicht als Abglanz der ewigen Schönheit, als geistiger Fokus des Universums, sondern als eine absolute Sinnlichkeit, welche aber das Vermögen des Glaubens hat, sich noch mit einem ihr fremden Uebersinnlichen an einer und anderer Stelle anzutünchen. Wie wenn die Kunst aufs Portraitiren eingeschränkt, ihr Idealisches darin hätte, daß sie ins Auge eines gemeinen Gesichts noch eine Sehnsucht, in seinen Mund noch ein wehmüthiges Lächeln brächte, aber ihr die über Sehnsucht und Wehmuth erhabenen Götter schlechthin untersagt wäre dar-

zustellen, (als ob die Darstellung ewiger Bilder nur auf Kosten der Menschlichkeit möglich wäre): so soll die Philosophie nicht die Idee des Menschen, sondern das Abstraktum der mit Beschränktheit vermischten empirischen Menschheit darstellen, und den Pfahl des absoluten Gegensatzes unbeweglich in sich eingeschlagen tragen, und, indem sie sich ihre Eingeschränktheit auf das Sinnliche deutlich macht, (sie mag dieß ihr Abstraktum analysiren, oder auf die schöngeisterische und rührende Weise ganz lassen), sich zugleich mit der oberflächlichen Farbe eines Uebersinnlichen schmücken, indem sie im Glauben auf ein Höheres verweist.

Aber die Wahrheit kann durch ein solches Heiligen der Endlichkeit, die bestehen bleibt, nicht hintergangen werden; denn die wahre Heiligung müßte dasselbe vernichten. Wenn der Künstler, der nicht der Wirklichkeit, dadurch, daß er die ätherische Beleuchtung auf sie fallen läßt, und sie ganz darein aufnimmt, die wahre Wahrheit zu geben, sondern nur die Wirklichkeit an und für sich, wie sie gewöhnlich Realität und Wahrheit heißt, ohne weder das Eine noch das Andere zu seyn, darzustellen vermag, zu dem rührenden Mittel gegen die Wirklichkeit, dem Mittel der Sehnsucht und Sentimentalität flieht, und allenthalben der Gemeinheit Thränen auf die Wangen macht, und ein Ach Gott! in den Mund giebt, — wodurch seine Gestalten freilich gegen den Himmel über das Wirkliche hinaus sich richten, aber wie die Fledermäuse, weder dem Vögelgeschlecht noch dem Thiergeschlecht, weder der Erde noch dem Himmel angehören, — und solche Schönheit nicht ohne Häßlichkeit, solche Sittlichkeit nicht ohne Schwäche und Niederträchtigkeit, solcher Verstand, der dabei vorkommt, nicht ohne Plattheit, das Glück und Unglück, das dabei mitspielt, jenes nicht ohne Gemeinheit, dieses nicht ohne Angst und Feigheit, Beides nicht ohne Verächtlichkeit seyn kann: ebenso wenig kann die Philosophie das Endliche und die Subjektivität, wenn sie sie als absolute Wahrheit nach ihrer Weise in Begriffsform aufnimmt, dadurch reinigen, daß sie dieselbe mit Unendlichem in Beziehung bringt; denn dieses Unendliche ist selbst nicht das Wahre, weil es die Endlichkeit nicht aufzuzehren vermag. Wenn aber in ihr die Wirklichkeit und das Zeitliche als solches verschwindet, so gilt dieß für grausames Seciren, das den Menschen nicht ganz läßt, und für ein gewaltthätiges Abstrahiren, das keine Wahrheit, besonders nicht praktische Wahrheit hat. Und eine solche Abstraktion wird begriffen, als schmerzerregendes Wegschneiden eines wesentlichen Stückes von der Vollständigkeit des Ganzen; als wesentliches Stück aber wird erkannt, und als ein absolutes Ansich, das Zeitliche und Empirische, und die Privation. Es ist, als ob derjenige, der nur die Füße eines Kunstwerks sieht, wenn das ganze Werk seinen Augen enthüllt wird, darüber klagte, daß er der Privation privirt, die Unvollständigkeit verunvollständigt worden sey. Das Endliche erkennen, ist ein solches Erkennen eines Theils und eines Einzelnen. Wenn das Absolute zusammengesetzt wäre aus Endlichem und Unendlichem, so würde die Abstraktion vom Endlichen allerdings ein Verlust seyn. Aber in der Idee ist Endliches und Unendliches Eins, und deswegen die Endlichkeit als solche verschwunden, insofern sie an und für sich Wahrheit und Realität haben sollte; es ist aber nur das, was an ihr Negation ist, negirt worden, und also die wahre Affirmation gesetzt.

Das höchste Abstraktum jener absolut gemachten Negation ist die Egoität, wie sonst das Ding die höchste Abstraktion der Position. Eins wie das Andere ist selbst nur eine Negation des Andern. Reines Seyn, wie reines Denken, — ein absolutes Ding und absolute Egoität, — sind gleicherweise die Endlichkeit zu einem Absoluten gemacht. Und auf dieser einen und selben Stufe stehen, um von den andern Erscheinungen nicht zu sprechen, Eudämonismus und Aufklärerei, so wie Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, zu deren ausgeführterer Gegeneinanderstellung wir jetzt uns wenden.

A. Kantische Philosophie.

Die Kantische Philosophie ist ihres Princips der Subjektivität und des formalen Denkens, dadurch, daß ihr Wesen darin besteht, kritischer Idealismus zu seyn, geradezu geständig. Und in der Sicherheit ihres Standpunkts, die Einheit der Reflexion zum Höchsten zu machen, giebt sie in dem unbesorgtesten Erzählen die Offenbarung dessen, was sie ist und will. Der Name Vernunft, den sie dem Begriffe giebt, vermag den Aufschluß darüber höchstens zu erschweren oder zu verhüllen. Auf den niedrigern Standpunkten, wo ihr in Wahrheit eine Idee zum Grunde liegt, macht theils die Verworrenheit, in der sie die Idee ausdrückt, Mühe, sie zu erkennen; theils verwandelt sie selbst das Vernünftige wieder bald genug in ein Verständiges und Bedingtes. Sonst aber geräth sie, als auf bloße Möglichkeiten des Denkens und aller Realität entbehrende überschwengliche Begriffe, öfters in ihrem Wege beiläufig auf Ideen, welche sie bald genug als bloße leere Gedanken wieder fallen läßt. Und die höchste Idee, auf welche sie in ihrem kritischen Geschäfte stieß, und sie als eine leere „Grübelei" und „einen unnatürlichen bloßen Schulwitz, aus Begriffen eine Realität heraus zu klauben," *) behandelte, stellt sie selbst aber am Endeihrer Philosophie als ein Postulat auf, das eine nothwendige Subjektivität hätte, aber nicht diejenige absolute Objektivität, um von dieser Idee, statt mit ihr im Glauben zu enden, ganz al-

*) Kritik der reinen Vernunft: 6te Ausg. S. 463, 467.

lein die Philosophie anzufangen und sie als den alleinigen Inhalt derselben anzuerkennen.

Wenn die Kantische Philosophie schlechthin in dem Gegensatze verweilt, und die Identität desselben zum absoluten Ende der Philosophie, d. h. zur reinen Grenze, die nur eine Negation derselben ist, macht: so muß dagegen als Aufgabe der wahren Philosophie nicht angesehen werden, die Gegensätze, die sich vorfinden, die bald als Geist und Welt, als Seele und Leib, als Ich und Natur u. s. w. aufgefaßt werden, in ihrem Ende zu lösen; sondern ihre einzige Idee, welche für sie Realität und wahrhafte Objektivität hat, ist das absolute Aufgehobenseyn des Gegensatzes. Und diese absolute Identität ist weder ein allgemeines subjektives nicht zu realisirendes Postulat, sondern sie ist die einzige wahrhafte Realität: noch das Erkennen derselben ein Glauben, d. h. ein Jenseits für das Wissen, sondern ihr einziges Wissen. Weil nun die Philosophie in der absoluten Identität weder das eine der Entgegengesetzten, noch das andere, in seiner Abstraktion von dem andern für sich seyend, anerkennt, sondern die höchste Idee indifferent gegen Beides, und jedes einzeln betrachtet Nichts ist, — ist sie Idealismus. Und die Kantische Philosophie hat das Verdienst, Idealismus zu seyn, insofern sie erweist, daß weder der Begriff für sich allein, noch die Anschauung für sich allein, Etwas, „die Anschauung für sich blind und der Begriff für sich leer ist;" *) und daß die endliche Identität beider im Bewußtseyn, welche Erfahrung heißt, eben so wenig eine vernünftige Erkenntniß ist. Aber indem die Kantische Philosophie jene endliche Erkenntniß für die einzig mögliche erklärt, und zu dem Ansichseyenden, zum Positiven, eben jene negative, rein idealistische Seite oder wieder eben jenen leeren Begriff als absolute, sowohl theoretische als praktische Vernunft macht, fällt sie zurück in absolute Endlichkeit und Subjektivität. Und die ganze Aufgabe

*) Ebendaselbst S. 55.

und Inhalt dieser Philosophie ist nicht das Erkennen des Absoluten, sondern das Erkennen dieser Subjektivität, oder eine Kritik der Erkenntnißvermögen.

„Ich hielte dafür, daß es gleichsam der erste Schritt wäre, den verschiedenen Untersuchungen, die das Gemüth des Menschen gerne unternimmt, ein Genüge zu thun, wenn wir unsern Verstand genau betrachteten, unsere Kräfte erforschten und zusähen, zu welchen Dingen sie aufgelegt sind. Wenn die Menschen mit ihren Untersuchungen weiter gehen, als es ihre Fähigkeit zuläßt, und ihre Gedanken auf einer so tiefen See umherschweifen lassen, wo sie keine Spur finden können; so ist es kein Wunder, daß sie lauter Zweifel erregen, und der Streitigkeiten immer mehr machen, welche, da sie sich niemals auflösen und ausmachen lassen, nur dienen, ihre Zweifel zu unterhalten und zu vermehren, und sie endlich in der vollkommenen Zweiflerei zu bestärken. Würde hingegen die Fähigkeit unseres Verstandes wohl überlegt, würde einmal entdeckt, wie weit sich unsere Erkenntniß erstreckt, und der Horizont gefunden, welcher zwischen dem erleuchteten und dem finstern Theile, zwischen demjenigen, was sich begreifen läßt, und demjenigen, was sich nicht begreifen läßt, die Scheidegrenzen macht; so würden vielleicht die Menschen mit wenigerer Schwierigkeit bei der erkannten Unwissenheit des Einen beruhen, und ihre Gedanken und Reden mit mehrerem Vortheil und Vergnügen zu dem Andern hinwenden."

Mit solchen Worten drückt Locke in der Einleitung zu seinem Versuche den Zweck seines Unternehmens aus, — Worte, welche man ebenso in der Einleitung zur Kantischen Philosophie lesen könnte, welche sich gleichfalls innerhalb des Lockeschen Zwecks, nämlich der Betrachtung des endlichen Verstandes einschränkt.

Innerhalb dieser Schranke aber und ungeachtet der ganz anders lautenden höchsten Resultate findet sich die wahrhafte Vernunftidee ausgedrückt in der Formel: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" Es ist aber Kant begegnet, was er Hume vorwirft, nämlich, daß er diese Aufgabe der Philosophie bei weitem nicht bestimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, sondern bloß bei der subjektiven und äußerlichen Bedeutung dieser Frage stehen blieb, und herauszubringen glaubte, daß ein vernünftiges Erkennen unmöglich sey; und nach seinen Schlüssen würde alles, was Philosophie heißt, auf einen bloßen Wahn von vermeinter Vernunfteinsicht hinauslaufen.

Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Dieses Problem drückt nichts Anderes aus, als die Idee, daß in dem synthetischen Urtheil Subjekt und Prädikat, jenes das Besondere, dieses das Allgemeine, jenes in der Form des Seyns, dieß in der Form des Denkens, — dieses Ungleichartige zugleich a priori, d. h. absolut identisch ist. Die Möglichkeit dieses Setzens ist allein die Vernunft, welche nichts Anderes ist, als diese Identität solcher Ungleichartigen. Man erblickt diese Idee durch die Flachheit der Deduktion der Kategorien hindurch, und in Beziehung auf Raum und Zeit nicht da, wo sie seyn sollte, in der transcendentalen Erörterung dieser Formen, aber doch in der Folge, wo die ursprünglich synthetische Einheit der Apperception erst bei der Deduktion der Kategorien zum Vorschein kommt, und auch als Princip der figürlichen Synthesis, oder der Formen der Anschauung erkannt, und Raum und Zeit selbst als synthetische Einheiten und die produktive Einbildungskraft, Spontaneität und absolute synthetische Thätigkeit, als Princip der Sinnlichkeit begriffen wird, welche vorher nur als Receptivität charakterisirt worden war.

Diese ursprüngliche synthetische Einheit, d. h. eine Einheit, die nicht als Produkt Entgegengesetzter begriffen werden muß, sondern als wahrhaft nothwendige, absolute, ursprüngliche Identität Entgegengesetzter, ist sowohl Princip der produktiven Einbildungskraft, der blinden, d. h. in die Differenz versenkten, von ihr sich nicht abscheidenden, als der die Differenz identisch setzen-

den, aber von den Differenten sich unterscheidenden Einheit, als Verstand; woraus erhellt, daß die Kantischen Formen der Anschauung und die Formen des Denkens gar nicht als besondere isolirte Vermögen auseinander liegen, wie man es sich gewöhnlich vorstellt. Eine und ebendieselbe synthetische Einheit, — und was diese hier heißt, ist so eben bestimmt worden, — ist das Princip des Anschauens und des Verstandes. Der Verstand ist allein die höhere Potenz, in welcher die Identität, die im Anschauen ganz und gar in die Mannigfaltigkeit versenkt ist, zugleich als ihr entgegengesetzt sich in sich als Allgemeinheit, wodurch sie die höhere Potenz ist, konstituirt. Kant hat deswegen ganz Recht, die Anschauung ohne die Form blind zu nennen. Denn in der Anschauung ist nicht der relative Gegensatz und also auch nicht die relative Identität zwischen Einheit und Differenz, als in welcher relativen Identität und Gegensatz das Sehen oder das Bewußtseyn besteht, vorhanden, sondern die Identität ist wie im Magnet völlig mit der Differenz identisch. Insofern aber die Anschauung eine sinnliche, d. h. der Gegensatz nicht wie in der intellektuellen Anschauung aufgehoben ist, sondern in der empirischen Anschauung als einer solchen hervortreten muß: so besteht er auch in dieser Form des Versenktseyns, und so treten die Gegensätze als zwei Formen des Anschauens auseinander, die eine als Identität des Denkens, die andere als Identität des Seyns, als Anschauung der Zeit und des Raums. Ebenso ist der Begriff leer ohne Anschauung; denn die synthetische Einheit ist nur Begriff, indem sie die Differenz so verbindet, daß sie zugleich außerhalb derselben in relativem Gegensatz ihr gegenüber tritt. Der reine Begriff isolirt ist die leere Identität; nur als relativ identisch zugleich mit dem, welchem er gegenüber steht, ist er Begriff, und erfüllt nur durch das Mannigfaltige der Anschauung: sinnliche Anschauung $A = B$, Begriff $A^2 = (A = B)$.

Was den Hauptumstand betrifft, daß die produktive Einbildungskraft, sowohl in der Form des sinnlichen Anschauens, als des Begreifens der Anschauung oder der Erfahrung eine wahrhaft spekulative Idee ist: so kann die Identität durch den Ausdruck einer synthetischen Einheit den Anschein, als ob sie die Antithesis voraussetzte, und der Mannigfaltigkeit der Antithesis, als eines von ihr Unabhängigen und Fürsichseyenden bedürfte, also der Natur nach später wäre als die Entgegensetzung, erhalten. Allein jene Einheit ist bei Kant unwidersprechlich die absolute, ursprüngliche Identität des Selbstbewußtseyns, welche apriorisch absolut aus sich das Urtheil setzt, oder vielmehr als Identität des Subjektiven und Objektiven im Bewußtseyn als Urtheil erscheint. Diese ursprüngliche Einheit der Apperception, heißt synthetisch eben wegen ihrer Doppelseitigkeit, weil in ihr das Entgegengesetzte absolut Eins ist. Wenn die absolute Synthesis, die insofern absolut ist, als sie nicht ein Aggregat von zusammengelesenen Mannigfaltigkeiten, und erst nach diesen, und zu ihnen hinzugetreten ist, getrennt, und auf ihre Entgegengesetzten reflektirt wird: so ist das Eine derselben das leere Ich, der Begriff, — das Andere Mannigfaltigkeit, Leib, Materie oder wie man will. Kant sagt sehr gut, Krit. der r. Vernunft, zweite Ausg. 1787 S. 135: *) „Durch das leere Ich als einfache Vorstellung ist nichts Mannigfaltiges gegeben;“ (die wahre synthetische Einheit oder vernünftige Identität ist nur diejenige, welche die Beziehung ist des Mannigfaltigen auf die leere Identität, das Ich; aus welcher, als ursprünglicher Synthesis, das Ich, als denkendes Subjekt, und das Mannigfaltige, als Leib und Welt sich erst abscheiden); — wodurch also Kant die Abstraktion des Ich, oder der verständigen Identität, selbst von dem wahren Ich, als absoluter, ursprünglich synthetischer Identität als dem Princip unterscheidet.

So hat Kant in Wahrheit seine Frage: wie sind syntheti-

*) Sechste Aufl. S. 99.

sche Urtheile a priori möglich, gelöst. Sie sind möglich durch die ursprüngliche absolute Identität von Ungleichartigem, aus welcher als dem Unbedingten sie selbst, als in die Form eines Urtheils getrennt erscheinendes Subjekt und Prädikat, Besonderes und Allgemeines, erst sich sondert. Das Vernünftige oder, wie Kant sich ausdrückt, das Aprioriſche dieses Urtheils, die absolute Identität, als Mittelbegriff, stellt sich aber im Urtheil nicht, sondern im Schluß dar. Im Urtheil ist sie nur die Copula: Ist, ein Bewußtloses; und das Urtheil selbst ist nur die überwiegende Erscheinung der Differenz. Das Vernünftige ist hier für das Erkennen ebenso in den Gegensatz versenkt, wie für das Bewußtseyn überhaupt die Identität in der Anschauung. Die Copula ist nicht ein Gedachtes, Erkanntes, sondern drückt gerade das Nichterkanntseyn des Vernünftigen aus. Was zum Vorschein kommt und im Bewußtseyn ist, ist nur das Produkt, als Glieder des Gegensatzes: Subjekt und Prädikat; und nur sie sind in der Form des Urtheils, nicht ihr Einssеyn als Gegenstand des Denkens gesetzt. In der sinnlichen Anschauung tritt nicht Begriff und Reelles einander gegenüber. In dem Urtheil zieht sich die Identität als Allgemeines zugleich aus ihrem Versenktseyn in die Differenz, die auf diese Weise als Besonderes erscheint, heraus, und tritt diesem Versenktseyn gegenüber; aber die vernünftige Identität der Identität, als des Allgemeinen und des Besonderen ist das Bewußtlose im Urtheil, und das Urtheil selbst nur die Erscheinung desselben.

Von der ganzen transcendentalen Deduktion sowohl der Formen der Anschauung, als der Kategorie überhaupt, kann, — ohne von dem Ich, welches das Vorstellende und Subjekt ist, und das alle Vorstellungen nur Begleitende von Kant genannt wird, dasjenige, was Kant das Vermögen der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception nennt, zu unterscheiden: und diese Einbildungskraft, nicht als das Mittelglied, welches zwischen ein existirendes absolutes Subjekt und eine absolute

existirende Welt erst eingeschoben wird, sondern sie als das, welches das Erste und Ursprüngliche ist, und aus welchem das subjektive Ich sowohl als die objektive Welt erst zur nothwendig zweitheiligen Erscheinung und Produkt sich trennen, allein als das Ansich zu erkennen, — nichts verstanden werden. Diese Einbildungskraft als die ursprüngliche zweiseitige Identität, die nach einer Seite Subjekt überhaupt wird, nach der anderen aber Objekt, und ursprünglich beides ist, ist nichts Anderes als die Vernunft selbst, deren Idee vorhin bestimmt worden ist; — nur Vernunft, als erscheinend in der Sphäre des empirischen Bewußtseyns. Daß das Ansich des empirischen Bewußtseyns die Vernunft selbst ist, und produktive Einbildungskraft, sowohl als anschauend als auch als erfahrend, nicht besondere von der Vernunft abgesonderte Vermögen sind, und daß diese produktive Einbildungskraft nur Verstand heißt, insofern die Kategorien als die bestimmten Formen der erfahrenden Einbildungskraft unter der Form des Unendlichen gesetzt, und als Begriffe fixirt werden, welche gleichfalls in ihrer Sphäre ein vollständiges System bilden, — dieß muß vorzüglich von denjenigen aufgefaßt werden, welche, wenn sie von Einbildungskraft sprechen hören, weder an Verstand, noch vielweniger aber an Vernunft, sondern nur an Ungesetzmäßigkeit, Willkür und Erdichtung denken, und sich von der Vorstellung einer qualitativen Mannigfaltigkeit von Vermögen und Fähigkeiten des Geistes nicht losmachen können. In der Kantischen Philosophie hat man die produktive Einbildungskraft deswegen mehr passiren lassen, weil ihre reine Idee allerdings ziemlich vermischt, wie andere Potenzen, und fast in der gewöhnlichen Form psychologischer aber aprioriſcher Vermögen dargestellt ist, und Kant das alleinige Aprioriſche, es sey der Sinnlichkeit oder des Verstandes, oder was es ist, nicht als die Vernunft, sondern nur unter formalen Begriffen von Allgemeinheit und Nothwendigkeit erkannt, und wie wir gleich sehen wer-

den, das wahrhaft Aprioriſche ſelbſt wieder zu einer reinen, d. h. nicht urſprünglich ſynthetiſchen Einheit gemacht hat.

Indem aber das Anſich in der Potenz der Einbildungskraft aufgeſtellt, aber die Duplicität derſelben als eine reflektirte Duplicität, nämlich als Urtheil, und eben ſo die Identität derſelben als Verſtand und Kategorie, alſo als eine gleichfalls reflektirte und relative aufgefaßt worden iſt: ſo mußte auch die abſolute Identität der relativen, als Allgemeines oder als Kategorie fixirten Identität und der relativen Duplicität des Allgemeinen und des Beſonderen reflektirt, und als Vernunft erkannt werden. Allein die Einbildungskraft, welche Vernunft iſt, verſenkt in Differenz, wird, als dieſe Potenz nur in die Form der Unendlichkeit erhoben, als Verſtand fixirt; und dieſe bloß relative Identität tritt dem Beſonderen nothwendig entgegen, iſt ſchlechthin von ihm afficirt, als einem ihr Fremden und Empiriſchen. Und das Anſich beider, die Identität dieſes Verſtandes und des Empiriſchen, oder das Aprioriſche des Urtheils kommt nicht zum Vorſchein; und die Philoſophie geht vom Urtheil nicht bis zum aprioriſchen Schluß, vom Anerkennen, daß es Erſcheinung des Anſich iſt, nicht zum Erkennen des Anſich fort. Und deswegen kann, und in dieſer Potenz muß das abſolute Urtheil des Idealismus in der Kantiſchen Darſtellung ſo aufgefaßt werden, daß das Mannigfaltige der Sinnlichkeit, das empiriſche Bewußtſeyn als Anſchauung und Empfindung, an ſich etwas Unverbundenes, die Welt ein in ſich Zerfallendes iſt, das erſt durch die Wohlthat des Selbſtbewußtſeyns der verſtändigen Menſchen einen objektiven Zuſammenhang und Halt, Subſtantialität, Vielheit und ſogar Wirklichkeit und Möglichkeit erhält; — eine objektive Beſtimmtheit, welche der Menſch hin ſieht, und hinauswirft. Die ganze Deduktion erhält alsdann den ſehr faßlichen Sinn, die Dinge-an-ſich und die Empfindungen, — und in Anſehung der Empfindungen und ihrer empiriſchen Realität bleibt nichts übrig als zu denken, daß die Empfindung von den Dingen-an-ſich herkomme: denn von ihnen kommt überhaupt die unbegreifliche Beſtimmtheit des empiriſchen Bewußtſeyns, und ſie können weder angeſchaut, noch auch erkannt werden, (was in der Erfahrung Form der Anſchauung iſt, gehört der figürlichen, was Begriff iſt, gehört der intellektuellen Syntheſis, für die Dinge-an-ſich bleibt kein anderes Organ als die Empfindung: denn dieſe iſt allein nicht a priori, d. h. nicht im menſchlichen Erkenntnißvermögen, für welches nur Erſcheinungen ſind, gegründet), — daß die Dinge-an-ſich, und die Empfindungen ohne objektive Beſtimmtheit ſind. Ihre objektive Beſtimmtheit iſt ihre Einheit, dieſe Einheit aber iſt allein Selbſtbewußtſeyn eines Erfahrung habenden Subjekts, und alſo eben ſo wenig etwas wahrhaft Aprioriſches und Anſichſeyendes als irgend eine andere Subjektivität.

Der kritiſche Idealismus beſtände demnach in Nichts als in dem formalen Wiſſen, daß Subjekt und die Dinge oder das Nicht-Ich jedes für ſich exiſtiren, das Ich des: Ich denke, und das Ding-an-ſich; nicht als ob jedes von ihnen Subſtanz, das eine als Seelending, das andere als objektives Ding geſetzt wäre, ſondern Ich des: Ich denke, als Subjekt, iſt abſolut, ſo wie das jenſeits deſſelben liegende Ding-an-ſich, beide ohne weitere Beſtimmtheit nach Kategorien. Die objektive Beſtimmtheit und ihre Formen treten erſt ein in der Beziehung beider auf einander; und dieſe ihre Identität iſt die formale, die als Kauſalzuſammenhang erſcheint, ſo daß Ding-an-ſich Objekt wird, inſofern es einige Beſtimmtheit vom thätigen Subjekt erhält, welche in beiden dadurch allein eine und ebendieſelbe iſt, aber außerdem ſind ſie etwas völlig Ungleiches: identiſch wie Sonne und Stein es ſind in Anſehung der Wärme, wenn die Sonne den Stein wärmt. In eine ſolche formale Identität iſt die abſolute Identität des Subjekts und Objekts, und der transcendentale Idealismus in dieſen formalen oder vielmehr und eigentlich pſychologiſchen Idealismus übergegangen.

Das Urtheil, wenn die Trennung von Subjekt und Objekt gemacht ist, erscheint wieder gedoppelt im Subjektiven und im Objektiven, als ein Uebergang von einem Objektiven zu einem andern, die selbst wieder im Verhältniß eines Subjektiven und Objektiven gesetzt sind, und der Identität beider; eben so von einer subjektiven Erscheinung zu einer anderen. So ist die Schwere das Objektive, als ein Subjektives oder Besonderes der Körper, als ein Objektives oder Allgemeines aber, die Bewegung; oder das Subjektive, die Einbildungskraft, als Subjektives oder Besonderes, Ich, als Objektives aber oder Allgemeines, die Erfahrung.

Diese Verhältnisse der Erscheinung, als Urtheile, hat Kant auf ihrer objektiven Seite im System der Grundsätze der Urtheilskraft aufgestellt. Und insofern die Identität des in einem solchen Verhältniß des Urtheils als ungleichartig Erscheinenden, z. B. insofern das, was Ursache ist, nothwendig, d. h. absolut verbunden dem Bewirkten, also transcendentale Identität ist, — ist wahrer Idealismus darin zu sehen. Aber dieses ganze System der Grundsätze tritt selbst wieder als ein bewußter menschlicher Verstand auf die eine Seite, als ein Subjektives; und es ist jetzt die Frage, welches Verhältniß hat dieses Urtheil, nämlich diese Subjektivität des Verstandes zur Objektivität? Beides ist identisch, aber formal identisch, indem die Ungleichartigkeit der Erscheinung hier weggelassen ist. Die Form A ist als dieselbe im Subjekt und Objekt vorhanden. Sie ist nicht zugleich auf eine ungleichartige Weise, d. h. das eine Mal als ein Subjektives, das andere Mal als ein Objektives, das eine Mal als Einheit, das andere Mal als Mannigfaltigkeit gesetzt, wie die Entgegensetzung und Erscheinung allein erkannt werden muß: nicht das eine Mal als Punkt, das andere Mal als Linie, nicht $1 = 2$; sondern, wenn das Subjektive Punkt ist, so ist auch das Objektive Punkt: ist das Subjektive Linie, so ist auch das Objektive Linie. Ein und ebendasselbe wird das eine Mal als Vorstellung, das andere Mal als existirendes Ding betrachtet: der Baum als meine Vorstellung und als ein Ding: die Wärme, Licht, Roth, Süß u. s. w. als meine Empfindung und als eine Eigenschaft eines Dinges; so wie die Kategorie das eine Mal als Verhältniß meines Denkens, das andere Mal als Verhältniß der Dinge gesetzt wird. Daß nun eine solche Verschiedenheit, wie sie hier vorgestellt ist, nur verschiedene Seiten meines subjektiven Betrachtens, und daß diese Seiten nicht selbst wieder objektiv in der Entgegensetzung als Erkennen der Erscheinung gesetzt sind, sondern jene formale Identität als die Hauptsache erscheint, — dieß macht das Wesen des formalen oder psychologischen Idealismus aus, welcher die Erscheinung des Absoluten eben so wenig nach ihrer Wahrheit erkennt, als die absolute Identität, (Eins ist schlechthin unzertrennlich vom Anderen), und in welchen die Kantische, aber besonders die Fichtesche Philosophie alle Augenblicke übergleitet.

Eine solche formale Identität hat unmittelbar eine unendliche Nichtidentität gegen oder neben sich, mit der sie auf eine unbegreifliche Weise koalesciren muß. So kommt denn auf eine Seite das Ich mit seiner produktiven Einbildungskraft, oder vielmehr mit seiner synthetischen Einheit, die so isolirt gesetzt, formale Einheit des Mannigfaltigen ist, neben dieselbe aber eine Unendlichkeit der Empfindungen und, wenn man will, der Dinge-an-sich; welches Reich insofern es von den Kategorien verlassen ist, nichts Anderes als ein formloser Klumpen seyn kann, obschon es auch nach der Kritik der Urtheilskraft als ein Reich der schönen Natur Bestimmtheiten in sich enthält, für welche die Urtheilskraft nicht subsumirend, sondern nur reflektirend seyn kann. Aber weil doch Objektivität und Halt überhaupt nur von den Kategorien herkommt, dieß Reich aber ohne Kategorien und doch für sich und für die Reflexion ist: so kann man sich dasselbe nicht anders vorstellen, als wie den ehernen König im Märchen, den ein menschliches Selbstbewußtseyn mit den Adern der Ob-

jektivität durchzieht, daß er als aufgerichtete Gestalt steht, — welche Adern der formale transcendentale Idealismus ihr ausleckt, so daß sie zusammensinkt, und ein Mittelding zwischen Form und Klumpen ist, widerwärtig anzusehen; und für die Erkenntniß der Natur, und ohne die von dem Selbstbewußtseyn ihr eingesprützten Adern, bleibt nichts als die Empfindung.

Auf diese Weise wird also die Objektivität der Kategorien in der Erfahrung, und die Nothwendigkeit dieser Verhältnisse, selbst wieder etwas Zufälliges und ein Subjektives. Dieser Verstand ist menschlicher Verstand, ein Theil des Erkenntnißvermögens, Verstand eines fixen Punkts der Egoität. Die Dinge, wie sie durch den Verstand erkannt werden, sind nur Erscheinungen, nichts an sich; was ein ganz wahrhaftes Resultat ist. Der unmittelbare Schluß aber ist, daß auch ein Verstand, der nur Erscheinungen und ein Nichts-an-sich erkennt, selbst Erscheinung und nichts an sich ist. Aber der so erkennende, diskursive Verstand wird dagegen als an sich und absolut, und dogmatisch wird das Erkennen der Erscheinungen als die einzige Weise des Erkennens betrachtet, und die Vernunfterkenntniß geläugnet. Wenn die Formen, durch welche das Objekt ist, nichts an sich sind, so müssen sie auch nichts an sich für eine erkennende Vernunft seyn. Daß aber der Verstand das Absolute des menschlichen Geistes ist, darüber scheint Kant nie ein leiser Zweifel aufgestiegen zu seyn, sondern der Verstand ist die absolut fixirte unüberwindliche Endlichkeit der menschlichen Vernunft.

Bei der „Aufgabe, die Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe zu erklären," findet Kant mit Recht „die Schwierigkeit" (nicht eines Erklärens, sondern des Erkennens) „in der vorausgesetzten Ungleichartigkeit der Seele mit den Gegenständen äußerer Sinne; wenn man aber bedenke, daß beiderlei Arten von Gegenständen hierin sich nicht innerlich, sondern nur sofern Eins mit dem Anderen äußerlich erscheint, von einander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie, als

Ding an sich selbst, zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht seyn dürfte: so verschwinde die Schwierigkeit, und es bleibe keine übrig, als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sey," (es war überflüssig, die Schwierigkeit hier herüber zu spielen), „welche zu lösen, — ohne Zweifel, auch außer dem Felde der menschlichen Erkenntniß liegt." *) Man sieht, daß es um der beliebten Menschheit und ihres Erkenntnißvermögens willen geschieht, daß Kant seinen Gedanken, daß jene vielleicht an sich nicht so ungleichartig, sondern nur in der Erscheinung seyen, so wenig ehrt, und diesen Gedanken für den bloßen Einfall eines Vielleichts und nicht für einen vernünftigen hält.

Ein solcher formaler Idealismus, der auf diese Weise einen absoluten Punkt der Egoität und ihres Verstandes einer Seits, und absolute Mannigfaltigkeit oder Empfindung auf die andere Seite setzt, ist ein Dualismus. Und die idealistische Seite, welche dem Subjekte gewisse Verhältnisse, die Kategorien heißen, vindicirt, ist nichts als die Erweiterung des Lockeanismus, welcher die Begriffe und Formen durchs Objekt gegeben werden läßt, und nur das Wahrnehmen überhaupt, einen allgemeinen Verstand, in das Subjekt versetzt; da hingegen dieser Idealismus das Wahrnehmen als immanente Form selbst weiter bestimmt, und dadurch allerdings schon unendlich gewinnt, daß die Leerheit des Percipirens, oder der Spontaneität, a priori, absolut durch einen Inhalt erfüllt wird, indem die Bestimmtheit der Form nichts Anderes ist, als die Identität Entgegengesetzter. Wodurch also der apriorische Verstand zugleich wenigstens im Allgemeinen aposteriorisch wird, (denn die Aposteriorität ist nichts als die Entgegensetzung), und so der formelle Begriff der Vernunft, aprioriſch und aposteriorisch, identisch und nicht identisch in einer absoluten Einheit zu seyn, gegeben wird; welche Idee aber Verstand bleibt, und nur deren Produkt als ein synthetisches Ur-

*) Kritik der reinen Vernunft. 6te Auflage. S. 309.

theil a priori erkannt wird. Innerhalb ist also der Verstand, insofern in ihm selbst Allgemeines und Besonderes Eins sind, eine spekulative Idee, und soll eine spekulative Idee seyn; denn die Entgegensetzung des Urtheils soll a priori, nothwendig und allgemein, d. h. absolut identisch seyn. Aber es bleibt bei dem Sollen; denn dieses Denken ist wieder ein Verstand, ein der empirischen Sinnlichkeit Entgegengesetztes. Die ganze Deduktion ist eine Analyse der Erfahrung, und das Setzen einer absoluten Antithesis und eines Dualismus.

Daß der Verstand etwas Subjektives ist, für den die Dinge nicht an sich, sondern nur die Erscheinungen sind, hat also einen gedoppelten Sinn; den sehr richtigen, daß der Verstand das Princip der Entgegensetzung und die Abstraktion der Endlichkeit ausdrückt; den anderen aber, nach welchem diese Endlichkeit und die Erscheinung im Menschen ein Absolutes ist: nicht das Ansich der Dinge, aber das Ansich der erkennenden Vernunft. Als subjektive Qualität des Geistes soll er absolut seyn. Aber schon dadurch überhaupt, daß er als etwas Subjektives gesetzt wird, wird er als etwas nicht Absolutes anerkannt. Es muß selbst für den formalen Idealismus gleichgültig seyn, ob der nothwendige und in den Dimensionen seiner Form erkannte Verstand subjektiv oder objektiv gesetzt wird. Wenn der Verstand für sich betrachtet werden soll, als die Abstraktion der Form in ihrer Triplicität: so ist es gleich, ihn als Verstand des Bewußtseyns, als auch als Verstand der Natur zu betrachten, als die Form der bewußten oder der bewußtlosen Intelligenz; so daß wie im Ich der Verstand intellektualisirt, eben so in der Natur realisirt gedacht wird. Wenn der Verstand überhaupt an sich wäre, würde er in der Natur, als eine außer dem verständigen Erkennen an und für sich verständige Welt, so sehr Realität haben, als ein außer der Natur sich in der Form der Intellektualität denkender Verstand; — die Erfahrung subjektiv als das bewußte eben so sehr, als die Erfahrung objektiv, das bewußtlose System der Mannigfaltigkeit und Verknüpfung der Welt. Aber die Welt ist nicht darum nichts an sich, weil ihr ein bewußter Verstand erst ihre Formen giebt, sondern weil sie Natur, d. h. über die Endlichkeit und den Verstand erhaben ist; und eben so ist der bewußte Verstand nichts an sich, nicht darum, weil er menschlicher Verstand, sondern weil er Verstand überhaupt, d. h. in ihm ein absolutes Seyn des Gegensatzes ist.

Wir müssen also das Verdienst Kants nicht darein setzen, daß er die Formen, die in den Kategorien ausgedrückt sind, in das menschliche Erkenntnißvermögen als den Pfahl einer absoluten Endlichkeit gesetzt: sondern daß er mehr in der Form transcendentaler Einbildungskraft die Idee wahrhafter Apriorität, aber auch selbst in dem Verstande dadurch den Anfang der Idee der Vernunft gelegt hat, daß er das Denken oder die Form, nicht subjektiv, sondern an sich genommen, nicht als etwas Formloses, die leere Apperception, sondern daß er das Denken als Verstand, als wahrhafte Form, nämlich als Triplicität begriffen hat. In diese Triplicität ist allein der Keim des Spekulativen gelegt, weil in ihr zugleich ursprüngliches Urtheil, oder Dualität, also die Möglichkeit der Aposteriorität selbst liegt, und die Aposteriorität auf diese Weise aufhört, dem Apriori absolut entgegengesetzt, und eben dadurch das Apriori auch, formale Identität zu seyn. Die reinere Idee aber eines Verstandes, der zugleich aposteriorisch ist, die Idee der absoluten Mitte eines anschauenden Verstandes werden wir nachher berühren.

Ehe wir zeigen, wie diese Idee eines zugleich aposteriorischen oder anschauenden Verstandes Kanten sehr gut vorschwebte, und wie er sie aussprach, aber wie er mit Bewußtseyn sie wieder vernichtete, müssen wir betrachten, was die Vernunft, die in diese Idee überzugehen sich weigert, seyn kann. Um dieser Weigerung willen bleibt ihr nichts übrig, als die reine Leerheit der Identität, welche die Vernunft bloß im Urtheil betrachtet als

das für sich selbst seyende reine Allgemeine ist, d. h. das Subjektive, wie es in seinem von der Mannigfaltigkeit völlig gereinigten Zustande als reine abstrakte Einheit zu Stande kommt. Der menschliche Verstand ist die Verknüpfung des Mannigfaltigen durch die Einheit des Selbstbewußtseyns. In der Analysis ergiebt sich ein Subjektives, als verknüpfende Thätigkeit, die selbst als Spontaneität Dimensionen, welche sich als die Kategorien ergeben, hat; und insofern ist sie Verstand. Aber die Abstraktion von dem Inhalt sowohl, den dieses Verknüpfen durch seine Beziehung auf das Empirische hat, als von seiner immanenten Besonderheit, die sich in seinen Dimensionen ausdrückt, — diese leere Einheit ist die Vernunft. Der Verstand ist Einheit einer möglichen Erfahrung, die Vernunfteinheit aber bezieht sich auf den Verstand und dessen Urtheile. In dieser allgemeinen Bestimmung ist die Vernunft aus der Sphäre der relativen Identität des Verstandes allerdings erhoben, und dieser negative Charakter ließe zu, sie als absolute Identität zu begreifen; aber sie ist auch nur erhoben worden, damit die bei der Einbildungskraft am Lebhaftesten hervortretende, beim Verstand schon depotenzirte spekulative Idee, bei der Vernunft vollends ganz zur formalen Identität herabsinke. Wie Kant diese leere Einheit mit Recht zu einem bloß regulativen, nicht zu einem konstitutiven (denn wie sollte das schlechthin Inhaltlose etwas konstituiren) Princip macht, wie er sie als das Unbedingte setzt, — dieß zu betrachten hat an sich theils nur Interesse, inwiefern, um diese Leerheit zu konstituiren, Kant polemisch gegen die Vernunft ist, und das Vernünftige, was im Verstande und seiner Deduktion als transcendentale Synthesis anerkannt wird, nur insofern es nicht als Produkt und in seiner Erscheinung als Urtheil, sondern jetzt als Vernunft erkannt werden sollte, selbst wieder ausreutet; theils ins Besondere wie diese leere Einheit als praktische Vernunft doch wieder konstitutiv werden, aus sich selbst gebähren und sich einen Inhalt geben soll: wie ferner am letzten Ende die Idee

der Vernunft wieder rein aufgestellt, aber wieder vernichtet, und als ein absolutes Jenseits in der Vernunftlosigkeit des Glaubens, als ein Leeres für die Erkenntniß gesetzt wird, und damit die Subjektivität, welche auf eine scheinbar unschuldigere Weise schon in der Darstellung des Verstandes auftrat, absolut und Princip bleibt.

Daß die Vernunft, als die dimensionslose Thätigkeit, als der reine Begriff der Unendlichkeit in der Entgegensetzung gegen das Endliche festgehalten, und in ihr als ein Absolutes, also als reine Einheit ohne Anschauung leer in sich ist, erkennt Kant durchaus und allenthalben. Der unmittelbare Widerspruch aber, der darin liegt, ist, daß diese Unendlichkeit, die schlechthin bedingt ist durch die Abstraktion von einem Entgegengesetzten, und schlechthin Nichts ist außer diesem Gegensatz, doch zugleich als die absolute Spontaneität und Autonomie behauptet wird; als Freiheit soll sie seyn absolut, da doch das Wesen dieser Freiheit darin besteht, nur durch ein Entgegengesetztes zu seyn. Dieser diesem System unüberwindliche und es zerstörende Widerspruch wird zur realen Inkonsequenz, indem diese absolute Leerheit sich als praktische Vernunft einen Inhalt geben und in der Form von Pflichten sich ausdehnen soll. Die theoretische Vernunft, welche sich die Mannigfaltigkeit vom Verstande geben läßt, und diese nur zu reguliren hat, macht keinen Anspruch auf eine autonomische Würde, noch auf das Selbstzeugen des Sohnes aus sich; und muß ihrer eigenen Leerheit und Unwürdigkeit, sich in diesem Dualismus einer reinen Vernunfteinheit und einer Verstandesmannigfaltigkeit ertragen zu können, und ohne Bedürfniß nach der Mitte und nach immanenter Erkenntniß zu seyn, überlassen bleiben. Statt die Vernunftidee, welche in der Deduktion der Kategorien als ursprüngliche Identität des Einen und Mannigfaltigen vorkommt, hier vollkommen herauszuheben aus ihrer Erscheinung als Verstand, wird diese Erscheinung nach einem jener Glieder, der Einheit, und damit auch nach dem anderen perma-

nent, und die Endlichkeit absolut gemacht. Es wird wohl wieder Vernünftiges gewittert, wohl der Name Idee aus Plato wieder hervorgezogen, Tugend und Schönheit als Ideen erkannt: aber diese Vernunft selbst bringt es nicht so weit, eine Idee hervorbringen zu können.

Die polemische Seite dieser Vernunft hat in den Paralogismen derselben kein anderes Interesse, als die Verstandesbegriffe, die vom Ich prädicirt werden, aufzuheben, und es aus der Sphäre des Dinges und der objektiven endlichen Bestimmtheiten in die Intellektualität empor zu heben, in dieser nicht eine bestimmte Dimension und einzelne Form des Verstandes vom Geist zu prädiciren, aber die abstrakte Form der Endlichkeit selbst; und das: Ich denke zu einem absoluten intellektuellen Punkte, nicht zu einer realen existirenden Monade in der Form von Substanz, sondern zu einer intellektuellen Monade, als einem fixen intellektuellen Eins, das bedingt durch unendliche Entgegensetzung und in dieser Endlichkeit absolut ist, umzuschaffen: so daß Ich aus dem Seelending eine qualitative Intellektualität, ein intellektuelles abstrakies, und als solches absolutes Eins, — die vorherige dogmatische objektive in eine dogmatische subjektive absolute Endlichkeit umgewandelt wird.

Die mathematischen Antinomien betrachten die Anwendung der Vernunft als bloßer Negativität auf ein Fixirtes der Reflexion, wodurch unmittelbar die empirische Unendlichkeit producirt wird. A ist gesetzt, und soll zugleich nicht gesetzt seyn; es ist gesetzt, indem es bleibt, was es ist: es ist aufgehoben, indem zu einem Anderen übergegangen wird. Diese leere Forderung eines Anderen, und das absolute Seyn dessen, für welches ein Anderes gefordert wird, geben diese empirische Unendlichkeit. Die Antinomie entsteht, weil sowohl das Andersseyn als das Seyn, der Widerspruch in seiner absoluten Unüberwindlichkeit gesetzt wird. Die eine Seite der Antinomie muß also seyn, daß hier der bestimmte Punkt, und die Widerlegung, daß das Gegentheil, das Andersseyn gesetzt wird; die andere Seite der Antinomie umgekehrt. Wenn Kant diesen Widerstreit erkannt hat, daß er nur durch und in der Endlichkeit nothwendig entstehe, und deswegen ein nothwendiger Schein sey: so hat er ihn theils nicht aufgelöst, indem er die Endlichkeit selbst nicht aufgehoben hat, sondern wieder, indem er den Widerstreit zu etwas Subjektivem machte, eben diesen Widerstreit bestehen lassen; theils kann Kant den transcendentalen Idealismus nur als den negativen Schlüssel zu ihrer Auflösung, insofern er beide Seiten der Antinomie als Etwas an sich seyend läugnet, gebrauchen: aber das Positive dieser Antinomien, ihre Mitte ist dadurch nicht erkannt. Die Vernunft erscheint rein bloß von ihrer negativen Seite, als aufhebend die Reflexion, aber sie selbst in ihrer eigenthümlichen Gestalt tritt nicht hervor. Doch wäre dieß Negative schon hinreichend genug, um dann auch für die praktische Vernunft den unendlichen Progreß wenigstens abzuhalten; denn er ist ebendieselbe Antinomie wie der unendliche Regreß, und selbst nur für und in der Endlichkeit. Die praktische Vernunft, die zu ihm ihre Zuflucht nimmt, und in der Freiheit sich als absolut konstituiren soll, bekennt eben durch diese Unendlichkeit des Progresses ihre Endlichkeit und Untüchtigkeit, sich für absolut geltend zu machen.

Die Auflösung der dynamischen Antinomien aber blieb nicht bloß negativ, sondern bekennt den absoluten Dualismus dieser Philosophie. Sie hebt den Widerstreit dadurch, daß sie ihn absolut macht. Freiheit und Nothwendigkeit, intelligible und sinnliche Welt, absolute und empirische Nothwendigkeit auf einander bezogen, produciren eine Antinomie. Die Auflösung lautet dahin, diese Gegensätze nicht auf diese dürftige Weise zu beziehen, sondern sie als absolut ungleichartig, außer aller Gemeinschaft seyend, zu denken. Und vor dem dürftigen und haltungslosen Beziehen der Freiheit auf die Nothwendigkeit, der intelligibeln auf die sinnliche Welt ist allerdings die völlige reine

Trennung derselben ein Verdienst,— daß ihre absolute Identität ganz rein gesetzt werde. Aber ihre Trennung ist von Kant nicht zu diesem Behuf so rein gemacht worden, sondern — daß die Trennung das Absolute sey; ganz außer aller Gemeinschaft gedacht, widerstreiten sie sich nicht.

Was in dieser sogenannten Auflösung der Antinomien bloß als ein Gedanke gegeben wird, daß Freiheit und Nothwendigkeit ganz getrennt seyn können, wird in einer anderen Reflexionsform kategorisch gesetzt: nämlich in der berühmten Kritik der spekulativen Theologie; in welcher die absolute Entgegensetzung der Freiheit, in der Form von Begriff, und der Nothwendigkeit, in der Form von Seyn, positiv behauptet, und über die entsetzliche Verblendung der vorhergehenden Philosophie der vollständige Sieg der Unphilosophie davon getragen wird. Der bornirte Verstand genießt hier seines Triumphes über die Vernunft, welche ist absolute Identität der höchsten Idee und der absoluten Realität, mit völlig mißtrauenloser Selbstgenügsamkeit. Kant hat sich seinen Triumph dadurch noch glänzender und behaglicher gemacht, daß er dasjenige, was sonst ontologischer Beweis fürs Daseyn Gottes genannt wurde, in der schlechtesten Form, welcher er fähig ist, und die ihm von Mendelssohn und Andern gegeben wurde, — welche die Existenz zu einer Eigenschaft machten, wodurch also die Identität der Idee und der Realität als ein Hinzuthun von einem Begriff zu einem anderen erscheint, — aufgenommen hat; wie denn Kant überhaupt durchaus eine Unwissenheit mit philosophischen Systemen und Mangel an einer Kenntniß derselben, die über eine rein historische Notiz ginge, besonders in den Widerlegungen derselben zeigte.

Nach dieser völligen Zertretung der Vernunft, und dem gehörigen Jubel des Verstandes und der Endlichkeit, sich als das Absolute dekretirt zu haben, stellt sich die Endlichkeit als allerhöchste Abstraktion der Subjektivität oder der bewußten Endlichkeit alsdann auch in ihrer positiven Form auf, und in dieser

heißt sie praktische Vernunft. Wie der reine Formalismus dieses Princips, die Leerheit sich mit dem Gegensatze einer empirischen Fülle darstelle, und zum System ausbilde, werden wir bei der durchgeführtern und konsequentern Entwickelung, welche die Integration dieser leeren Einheit und ihres Gegensatzes durcheinander bei Fichte hat, weitläufiger zeigen.

Hier ist noch der interessanteste Punkt des Kantischen Systems aufzuweisen, nämlich der Punkt, auf welchem es eine Region erkennt, welche eine Mitte ist zwischen dem empirischen Mannigfaltigen und der absoluten abstrakten Einheit, aber wieder nicht eine Region für die Erkenntniß; sondern nur die Seite ihrer Erscheinung, nicht aber deren Grund, die Vernunft, wird hervorgerufen, als Gedanke anerkannt, aber alle Realität für die Erkenntniß ihr abgesprochen.

In der reflektirenden Urtheilskraft findet nämlich Kant das Mittelglied zwischen Naturbegriff und Freiheitsbegriff; d. h. zwischen der durch Begriffe bestimmten objektiven Mannigfaltigkeit, dem Verstande überhaupt, und der reinen Abstraktion des Verstandes; — die Region der Identität dessen, was in dem absoluten Urtheil, über dessen Sphäre die theoretische so wenig als die praktische Philosophie sich erhoben hatte, Subjekt und Prädikat ist. Diese Identität aber, welche allein die wahre und alleinige Vernunft ist, ist nach Kant nicht für die Vernunft, sondern nur für reflektirende Urtheilskraft. Indem Kant hier über die Vernunft in ihrer Realität, als bewußter Anschauung, (über die Schönheit,) und über dieselbe, als bewußtloser Anschauung, (über die Organisation), reflektirt: findet sich allenthalben die Idee der Vernunft auf eine mehr oder weniger formale Weise ausgesprochen. Für die ideelle Form der Schönheit stellt Kant *) die Idee „einer von selbst gesetzmäßigen Einbildungskraft, einer

*) Kritik der Urtheilskraft S. 69 (3te Ausg., 1799).

Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz, und einer freien Uebereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande" auf. Die Erklärungen hierüber, z. B. über „eine ästhetische Idee," daß sie „diejenige Vorstellung der Einbildungskraft sey, die viel zu denken veranlasse, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Begriff adäquat seyn, die folglich durch keine Sprache völlig erreicht und verständlich gemacht werden könne," *) lauten höchst empirisch; denn es zeigt sich nicht die leiseste Ahnung, daß man sich hier auf dem Gebiete der Vernunft befinde.

Wo Kant zur Lösung der Geschmacksantinomie auf die Vernunft als „den Schlüssel der Enträthselung" kommt, da ist sie nichts als „die unbestimmte Idee des Uebersinnlichen in uns, das weiter nicht begreiflich gemacht werden könne;" als ob er nicht selbst einen Begriff desselben in der Identität des Natur- und Freiheitsbegriffs gegeben hätte. „Eine ästhetische Idee kann" nach Kant „keine Erkenntniß werden, weil sie eine Anschauung der Einbildungskraft ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann: eine Vernunftidee kann nie Erkenntniß werden, weil sie einen Begriff vom Uebersinnlichen enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gefunden werden kann; — jene eine inexponible Vorstellung der Einbildungskraft, diese ein indemonstrabler Begriff der Vernunft;" **) — als ob nicht die ästhetische Idee in der Vernunftidee ihre Exposition, die Vernunftidee in der Schönheit dasjenige, was Kant Demonstration nennt, nämlich Darstellung des Begriffs in der Anschauung, hätte. Kant aber fordert gerade dasjenige, was die mathematischen Antinomien gründet, nämlich eine solche Anschauung für die Vernunftidee, in welcher die Idee nebeneinander als rein Endliches und Sinnliches und zugleich auch als Uebersinnliches, als ein Jenseits der Erfahrung erfahren, nicht in absoluter Identität das

*) Ebendaselbst S. 192 — 193.
**) Ebendaselbst S. 238 — 240.

Sinnliche und Uebersinnliche angeschaut, — und eine Exposition und Erkenntniß des Aesthetischen, in welcher das Aesthetische durch den Verstand exhaurirt wäre.

Weil in der Schönheit, als der erfahrenen, besser: angeschauten Idee, die Form der Entgegensetzung des Anschauens und des Begriffs wegfällt, so erkennt Kant dieses Wegfallen des Gegensatzes als ein Negatives in dem Begriff eines Uebersinnlichen überhaupt; aber weder daß es als Schönheit positiv, angeschaut, oder, wie Kant spricht, für die Erfahrung gegeben ist: noch daß, indem das Princip der Schönheit als Identität des Natur- und Freiheitsbegriffs exponirt ist, das Uebersinnliche das intelligible Substrat der Natur außer uns und in uns, die Sache an sich, wie Kant das Uebersinnliche definirt, — wenigstens auf eine oberflächliche Weise erkannt: noch weniger, daß es einzig an dem perennirenden ein für allemal zum Grunde gelegten Gegensatze des Uebersinnlichen und Sinnlichen liegt, daß das Uebersinnliche weder als erkennbar noch als anschaubar gesetzt wird. Dadurch, daß das Vernünftige in dieser unverrückten Entgegensetzung, als Uebersinnliches und absolut Negatives sowohl des Anschauens als des vernünftigen Erkennens festgehalten wird, erhält das Aesthetische ein Verhältniß zur Urtheilskraft und einer Subjektivität, für welche das Uebersinnliche Princip einer Zweckmäßigkeit der Natur zu unserem Erkenntnißvermögen ist, aber dessen Anschauung sich nicht für die Idee und das Erkennen, noch dessen Idee für die Anschauung sich darstellt. Es wird also vom Uebersinnlichen, insofern es Princip des Aesthetischen ist, wieder nichts gewußt; und das Schöne wird etwas, das sich allein auf das menschliche Erkenntnißvermögen und ein übereinstimmendes Spiel seiner mannigfaltigen Kräfte bezieht, also schlechthin etwas Endliches und Subjektives ist.

Die Reflexion über die objektive Seite, nämlich über die bewußtlose Anschauung der Realität der Vernunft, oder die or-

ganische Natur, in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft, spricht die Idee der Vernunft, bestimmter als in dem vorigen Begriff eines harmonischen Spiels von Erkenntnißkräften, nämlich in der Idee eines „anschauenden Verstandes" aus, für welchen „Möglichkeit und Wirklichkeit Eins sind;" für welchen „Begriffe, (die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen), und sinnliche Anschauungen, (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen), beide wegfallen; — eines intuitiven Verstandes, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besondern und so zum Einzelnen (durch Begriffe) gehe, für welchen die Zufälligkeit in der Zusammenstimmung der Natur in ihren Produkten nach besondern Gesetzen zum Verstande nicht angetroffen werde, . . .in welchem als urbildlichem Verstande die Möglichkeit der Theile, ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach, vom Ganzen abhange." *) Von dieser Idee erkennt Kant zugleich, daß wir nothwendig auf sie getrieben werden. Und die Idee dieses urbildlichen, intuitiven Verstandes ist im Grunde durchaus nichts Anderes, als dieselbe Idee der transcendentalen Einbildungskraft, die wir oben betrachteten; denn sie ist anschauende Thätigkeit, und zugleich ist ihre innere Einheit gar keine andere, als die Einheit des Verstandes selbst, die Kategorie in die Ausdehnung versenkt, die erst Verstand und Kategorie wird, insofern sie sich von der Ausdehnung absondert. Die transcendentale Einbildungskraft ist also selbst anschauender Verstand.

Der Nothwendigkeit dieser Idee, die hier nur als Gedanke vorkommt, ungeachtet, soll doch Realität von ihr nicht prädicirt werden, sondern wir sollen uns ein für allemal daran halten, daß Allgemeines und Besonderes unumgänglich nothwendig unterschiedene Dinge, Verstand für Begriffe, und sinnliche Anschauung für Objekte, — zwei ganz heterogene Stücke sind. Die Idee ist etwas schlechthin Nothwendiges, und doch etwas Problematisches; für unser Erkenntnißvermögen ist nichts anzuerkennen, als die Form seiner Erscheinung in der (wie Kant es nennt) Ausübung, in welcher Möglichkeit und Wirklichkeit unterschieden werden. Diese seine Erscheinung ist ein absolutes Wesen, das Ansich des Erkennens; als ob das nicht auch eine Ausübung des Erkenntnißvermögens wäre, wenn es als eine nothwendige Idee denkt und erkennt einen Verstand, für welchen Möglichkeit und Wirklichkeit nicht getrennt, in welchem Allgemeines und Besonderes Eins ist, dessen Spontaneität zugleich anschauend ist. Kant hat keinen andern Grund als schlechthin die Erfahrung und die empirische Psychologie, daß das menschliche Erkenntnißvermögen seinem Wesen nach in dem bestehe, wie es erscheint; nämlich in jenem Fortgehen vom Allgemeinen zum Besondern oder rückwärts vom Besondern zum Allgemeinen. Aber indem er selbst einen intuitiven Verstand denkt, auf ihn als absolut nothwendige Idee geführt wird, stellt er selbst die entgegengesetzte Erfahrung von dem Denken eines nicht discursiven Verstandes auf, und erweist, daß sein Erkenntnißvermögen erkennt, nicht, nur die Erscheinung und die Trennung des Möglichen und Wirklichen in derselben, sondern die Vernunft und das Ansich. Kant hat hier Beides vor sich, die Idee einer Vernunft, in welcher Möglichkeit und Wirklichkeit absolut identisch ist, und die Erscheinung derselben als Erkenntnißvermögen, worin sie getrennt sind. Er findet in der Erfahrung seines Denkens beide Gedanken, in der Wahl zwischen beiden hat aber seine Natur die Nothwendigkeit, das Vernünftige, eine anschauende Spontaneität zu denken, verachtet, und sich schlechthin für die Erscheinung entschlossen.

An und für sich, erkennt er, sey es möglich, daß der Mechanismus der Natur, das Kausalitätsverhältniß, und der teleologische Technicismus derselben Eins seyen: d. h. nicht daß sie

*) Ebendaselbst S. 340 — 349.

durch eine ihr entgegengesetzte Idee bestimmt sey, sondern, daß dasjenige, was nach dem Mechanismus als absolut getrennt (das eine als Ursache, das andere als Wirkung) in einem empirischen Zusammenhange der Nothwendigkeit erscheint, in einer ursprünglichen Identität als dem Ersten und absolut zusammenhange. Ungeachtet Kant dieß nicht für unmöglich, also für eine Art der Betrachtung erkennt, so bleibt er doch bei derjenigen Betrachtungsart stehen, nach welcher sie schlechthin getrennt, und das sie Erkennende, ein ebenso schlechthin zufälliges, absolut endliches und subjektives Erkenntnißvermögen, welches er menschliches Erkenntnißvermögen nennt, ist; und erklärt die Vernunfterkenntniß, für welche der Organismus, als reelle Vernunft, das obere Princip der Natur und Identität des Allgemeinen und Besondern ist, für transcendent. Er erkennt also auch in dem Spinozismus „einen Idealismus der Endursachen" in dem Sinne, als ob „Spinoza der Idee der Endursachen alle Realität nehmen wolle, . . . und als Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung (die er nicht läugne) der Dinge der Natur bloß die Einheit des Subjekts nenne, dem sie alle inhäriren und bloß eine ontologische" (soll heißen eine verständige, abstrakte) „Einheit" (wie die Einheit, welche Kant Vernunft nennt) zum Princip mache, da doch „die bloße Vorstellung der Einheit des Substrats auch nicht einmal die Idee von einer auch nur unabsichtlichen Zweckmäßigkeit bewirken könne." *) Hätte Kant bei der Spinozischen Einheit nicht seine Verstandeseinheit, die ihm theoretische und praktische Vernunft heißt, sondern seine Idee der Einheit eines intuitiven Verstandes, als in welchem Begriff und Anschauung, Möglichkeit und Wirklichkeit Eins ist, gegenwärtig gehabt: so hätte er die Spinozische Einheit nicht für eine abstrakte, welche der Zweckmäßigkeit, d. h. einer absoluten Verknüpfung der Dinge entbehrte, sondern für die absolut intelligible und an sich organische Einheit nehmen müssen; und würde diese organische Einheit, den Naturzweck, den er als ein Bestimmtseyn der Theile durch das Ganze, als Identität der Ursache und Wirkung auffaßt unmittelbar auf diese Weise vernünftig erkannt haben. Aber eine solche wahrhafte Einheit, eine organische Einheit eines intuitiven Verstandes soll ein für allemal nicht gedacht werden; nicht die Vernunft soll hier erkennen, sondern es soll durch Urtheilskraft reflektirt, und das Princip derselben werden, zu denken, *als ob* ein Bewußtseyn habender Verstand die Natur bestimmte. Kant erkennt sehr gut, daß dieß keine objektive Behauptung, sondern nur etwas Subjektives ist, aber diese Subjektivität und Endlichkeit der Maxime soll das absolute Erkennen bleiben. „*An sich* ist es nicht unmöglich, daß der Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit der Natur zusammentrifft, sondern *für uns Menschen* ist es unmöglich: indem zur Erkenntniß dieses Zusammentreffens eine andre als sinnliche Anschauung und ein bestimmtes Erkenntniß des intelligibeln Substrats der Natur, woraus selbst von dem Mechanismus der Erscheinungen nach besondern Gesetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich seyn würde; welches Alles unser Vermögen gänzlich übersteigt." *)

Ungeachtet Kant selbst in der Schönheit eine andere Anschauung als die sinnliche, und indem er das Substrat der Natur als ein intelligibles bezeichnet, dasselbe als vernünftig und als identisch mit aller Vernunft, wie auch das Erkennen, in welchem Begriff und Anschauen sich trennen, für ein subjektives endliches Erkennen, ein Erkennen nach der Erscheinung erkannt hat: so soll es denn doch bei diesem endlichen Erkennen absolut bleiben; — ungeachtet das Erkenntnißvermögen der Idee und des Vernünftigen fähig ist: doch schlechthin nicht nach derselben erkennen, sondern nur, wenn es nach der Erscheinung das Orga-

*) Ebendaselbst S. 324 — 327.

*) Ebendaselbst S. 367.

nische und sich selbst endlich erkennt, sich für absolut halten. So wie die wahrhaft spekulative Seite der Philosophie Kant's allein darin bestehen kann, daß die Idee so bestimmt gedacht und ausgesprochen worden ist, und wie es allein interessant ist, dieser Seite seiner Philosophie nachzugehen: so viel härter ist es, das Vernünftige nicht etwa nur wieder verwirrt, sondern mit vollem Bewußtseyn die höchste Idee verderbt und die Reflexion und endliches Erkennen über sie erhoben werden zu sehen.

Aus dieser Darstellung ergiebt sich kurz das transcendentale Wissen in dieser Philosophie, das, nachdem sich die Deduktion der Kategorien aus der organischen Idee der produktiven Einbildungskraft in das mechanische Verhältniß einer Einheit des Selbstbewußtseyns, die im Gegensatz gegen die empirische Mannigfaltigkeit und für sie bestimmend oder über sie reflektirend ist, verliert, sich in ein formales Wissen selbst umwandelt. Zu der Einheit des Selbstbewußtseyns, welche zugleich die objektive Einheit, die Kategorie, formale Identität ist, — zu dieser Einheit muß ein Plus des Empirischen, durch diese Identität nicht Bestimmten, auf eine unbegreifliche Weise als ein Fremdes hinzutreten, und dieß Hinzutreten eines B zur reinen Egoität heißt: Erfahrung; oder das Hinzutreten des A zum B, wenn B als das Erste gesetzt ist: Vernünftig handeln; ein A : A + B. Das A in A + B ist die objektive Einheit des Selbstbewußtseyns; B, das Empirische, der Inhalt der Erfahrung, welches als ein Mannigfaltiges durch die Einheit A verbunden ist. Aber für A ist B ein Fremdes, ein in A nicht Enthaltenes, und das Plus selbst, die Verbindung nämlich jenes Verbindenden und dieses Mannigfaltigen, das Unbegreifliche. Dieß Plus war als produktive Einbildungskraft vernünftig erkannt worden; aber indem diese produktive Einbildungskraft Eigenschaft allein des Subjekts, des Menschen und seines Verstandes ist, verläßt sie selbst ihre Mitte, wodurch sie nur ist, was sie ist, und wird ein

Subjektives. Es ist gleichgültig, jenes formale Wissen, als ein Wissen am Faden der Identität oder des Kausalzusammenhangs fortlaufend vorzustellen. Denn das A als Allgemeines, insofern es dem (A + B) als dem Besondern gegenüberstehend gesetzt wird, ist die Ursache. Oder wird darauf reflektirt, daß in beiden Ein und dasselbe A enthalten ist, das als Begriff sich mit dem Besondern verbindet: so erscheint dieses Kausalverhältniß, als Identitätsverhältniß, nach der Seite, von welcher die Ursache mit der Wirkung zusammenhängt, d. h. von welcher sie Ursache ist, zu welcher Seite aber noch ein Anderes hinzutritt. Und zu sagen, die Kausalverbindung gehört ganz dem analytischen Urtheil an, oder es wird in ihr zu absolut Entgegengesetzten übergegangen, ist Eins und dasselbe.

Dieses formale Wissen hat also im Allgemeinen die Gestalt, daß seiner formalen Identität absolut eine Mannigfaltigkeit gegenüber steht: der formalen Identität, als an sich seyend, nämlich ihr als Freiheit, praktischer Vernunft, Autonomie, Gesetz, praktischer Idee u. s. w. steht gegenüber absolut die Nothwendigkeit, Neigungen und Triebe, Heteronomie, Natur u. s. w. Die mögliche Beziehung beider ist die unvollständige Beziehung innerhalb der Grenzen eines absoluten Gegensatzes, ein Bestimmtwerden der mannigfaltigen Seite durch die Einheit: so wie ein Erfülltwerden der Leerheit der Identität, durch das Mannigfaltige; deren Eines zum Andern, es sey thätig oder leidend, als ein Fremdes auf eine formale Weise hinzutritt. Indem dieses formale Wissen den Gegensatz in seiner ganzen Absolutheit bei den dürftigen Identitäten, die es zu Stande bringt, bestehen läßt, und das Mittelglied, die Vernunft, ihm fehlt, weil jedes der Glieder, so wie es in der Entgegensetzung ist, als ein Absolutes seyn soll: so ist diese Mitte, und das Vernichtetwerden beider und der Endlichkeit ein absolutes Jenseits. Es wird erkannt, daß dieser Gegensatz nothwendig eine Mitte voraussetzt, ebenso daß er in ihr und sein Inhalt vernichtet seyn

müsse; aber nicht das wirkliche und wahrhafte Vernichten, sondern nur das Eingestehen, daß das Endliche aufgehoben werden sollte, — nicht die wahrhafte Mitte, sondern gleichfalls nur das Eingestehen, daß eine Vernunft seyn sollte, wird in einem Glauben gesetzt, dessen Inhalt selbst leer ist, weil außer ihm der Gegensatz, der als absolute Identität seinen Inhalt ausmachen könnte, bleiben soll: dessen Inhalt, wenn sein Charakter positiv ausgedrückt werden sollte, die Vernunftlosigkeit ist, weil er ein absolut ungedachtes, unerkanntes und unbegreifliches Jenseits ist.

Wenn wir dem praktischen Glauben der Kantischen Philosophie, (nämlich dem Glauben an Gott, — denn die Kantische Darstellung des praktischen Glaubens an Unsterblichkeit entbehrt aller eigenen Seiten, von denen sie einer philosophischen Beachtung fähig wäre), etwas von dem unphilosophischen und unpopulären Kleide nehmen, womit er bedeckt ist: so ist darin nichts Anderes ausgedrückt, als die Idee, daß die Vernunft zugleich absolute Realität habe, daß in dieser Idee aller Gegensatz der Freiheit und der Nothwendigkeit aufgehoben, daß das unendliche Denken zugleich absolute Realität ist, oder die absolute Identität des Denkens und des Seyns. Diese Idee ist nun durchaus keine andere, als diejenige, welche der ontologische Beweis, und alle wahre Philosophie als die erste und einzige, so wie allein wahre und philosophische erkennt. Das Spekulative dieser Idee ist freilich von Kant in die humane Form umgegossen, daß Moralität und Glückseligkeit harmoniren, und (wenn diese Harmonie wieder zu einem Gedanken gemacht wird, und dieser das höchste Gut in der Welt heißt), daß dieser Gedanke realisirt sey; — so was Schlechtes, wie eine solche Moralität und Glückseligkeit! Nämlich die Vernunft, wie sie im Endlichen thätig ist, und die Natur, wie sie im Endlichen empfunden wird, kann sich freilich zu nichts Höherem als einem solchen praktischen Glauben erschwingen. Dieser Glaube ist gerade nur so viel, als das absolute Versenktseyn in die Empirie braucht; denn er läßt ihr sowohl die Endlichkeit ihres Denkens und Thuns, als die Endlichkeit ihres Genusses. Käme sie zum Schauen und zum Wissen, daß Vernunft und Natur absolut harmoniren und in sich selig sind, so müßte sie ihre schlechte Moralität, die nicht mit der Glückseligkeit, und die schlechte Glückseligkeit, die nicht mit der Moralität harmonirt, selbst für ein Nichts erkennen; aber es ist darum zu thun, daß Beides Etwas, und etwas Hohes und absolut seyen. Aber so schmäht diese Moralität die Natur und den Geist derselben, als ob die Einrichtung der Natur nicht vernünftig gemacht, sie hingegen in ihrer Erbärmlichkeit, für welche der Geist des Universums freilich nicht sich organisirt hat, an sich und ewig wäre; und meint sich dadurch sogar zu rechtfertigen und zu ehren, daß sie im Glauben die Realität der Vernunft sich wohl vorstelle, aber nicht als etwas, das absolutes Seyn habe. Denn wenn die absolute Realität der Vernunft die wahrhafte Gewißheit hätte, so könnte das Endliche und das beschränkte Seyn und jene Moralität keine Gewißheit noch Wahrheit haben.

Es ist aber zugleich nicht zu übersehen, daß Kant mit seinen Postulaten innerhalb ihrer wahrhaften und richtigen Grenze stehen bleibt, welche Fichte nicht respektirt. Nach Kant selbst sind nämlich die Postulate und ihr Glauben etwas Subjektives; es ist nur die Frage, wie dieß Subjektive genommen wird. Ist nämlich die Identität des unendlichen Denkens und des Seyns, der Vernunft und ihrer Realität etwas Subjektives? Oder nur das Postuliren, und Glauben derselben? Der Inhalt oder die Form der Postulate? Der Inhalt kann es nicht seyn, denn ihr negativer Inhalt ist ja unmittelbar das Aufheben alles Subjektiven; also ist es die Form; d. h. es ist etwas Subjektives und Zufälliges, daß die Idee nur etwas Subjektives ist. Es soll an sich kein Postuliren, kein Sollen und kein Glauben seyn;

und das Postuliren der absoluten Realität der höchsten Idee ist etwas Unvernünftiges. Fichte hat diese Subjektivität des Postulirens und Glaubens und Sollens nicht anerkannt, sondern ihm ist dasselbe das Ansich. Unerachtet nun Kant dagegen anerkennt, daß das Postuliren und Sollen und Glauben nur etwas Subjektives und Endliches ist, soll es denn doch dabei schlechthin, so wie bei jener Moralität, bleiben; und daß es dabei bleiben soll, oder das an sich Schlechte der Sache, nämlich die Form des Postulirens ist ebendeswegen gerade das, was den allgemeinen Beifall findet.

Dieser Charakter der Kantischen Philosophie, daß das Wissen ein formales ist, und die Vernunft als eine reine Negativität ein absolutes Jenseits, das als Jenseits und Negativität bedingt ist durch ein Diesseits und Positivität, Unendlichkeit und Endlichkeit, beide mit ihrer Entgegensetzung gleich absolut sind, — ist der allgemeine Charakter der Reflexions-Philosophien, von denen wir sprechen. Die Form, in der die Kantische sich vorträgt, und die lehrreiche und gebildete Ausdehnung, welche sie hat, so wie die Wahrheit innerhalb der Grenzen, die sie aber nicht nur sich, sondern der Vernunft überhaupt macht, so wie die interessante Seite abgerechnet, von welcher sie auf wahrhaft spekulative Ideen, aber als auf Einfälle und bloße unreelle Gedanken, kommt, — ist ihr eigenthümlich, daß sie ihre absolute Subjektivität in objektiver Form, nämlich als Begriff und Gesetz aufstellt, (und die Subjektivität ist allein durch ihre Reinheit fähig, in ihr Entgegengesetztes, die Objektivität überzugehen); also von beiden Theilen der Reflexion, dem Endlichen und Unendlichen, das Unendliche über das Endliche erhebt, und hierin das Formelle der Vernunft wenigstens geltend macht. Ihre höchste Idee ist die völlige Leerheit der Subjektivität, oder die Reinheit des unendlichen Begriffs, der zugleich in der Verstandessphäre als das Objektive gesetzt ist, doch hier mit Dimensionen der Kategorien; in der praktischen Seite aber

als objektives Gesetz. In der Mitte zwischen beiden Seiten aber, einer von Endlichkeit afficirten und einer reinen Unendlichkeit, ist die Identität des Endlichen und Unendlichen selbst wieder nur in der Form des Unendlichen als Begriff gesetzt; und die wahrhafte Idee bleibt eine absolut subjektive Maxime, theils für das Reflektiren, theils für das Glauben, nur ist sie nicht für die Mitte des Erkennens und der Vernunft.

B. Jacobische Philosophie.

Die Jacobische Philosophie hat mit der Kantischen Philosophie das Gemeinschaftliche der absoluten Endlichkeit, derselben in ideeller Form, als formalen Wissens, in reeller, als eines absoluten Empirismus, — und des Integrirens beider durch den ein absolutes Jenseits setzenden Glauben. Sie bildet aber innerhalb dieser gemeinschaftlichen Sphäre den entgegengesetzten Pol zu der Kantischen Philosophie, in welcher Endlichkeit und Subjektivität eine objektive Form des Begriffs hat; die Jacobische macht dagegen die Subjektivität ganz subjektiv zur Individualität. Dieß Subjektive des Subjektiven gewinnt, als solches, wieder ein inneres Leben, und scheint damit der Schönheit der Empfindung fähig zu werden.

Wir betrachten zuerst die Subjektivität des Wissens, dessen formale Seite Jacobi unmittelbar mit Bewußtseyn und in der Abstraktion erkennt und rein darstellt. So wie er positiv das Wissen in dieser Form allein behauptet, und die Objektivität der Vernunft im Wissen läugnet: ebenso macht er, wo er polemisirt, dieses Wissen geltend und bestreitet die Wissenschaft der Vernunft durch dasselbe.

Daß Jacobi allenthalben nur von formalem Wissen weiß, von einer Verstandesidentität, deren Inhalt durch Empirie erfüllt wird, von einem Denken, zu welchem die Realität überhaupt auf eine unbegreifliche Weise hinzukommt, — ist einer der

wenigen, oder eigentlich der einzige Punkt, worüber die Jacobische Philosophie objektiv ist und der Wissenschaft angehört; und dieser Punkt ist in deutlichen Begriffen vorgestellt. „Meine Philosophie," sagt Jacobi (Dav. Hume Vorr. S. V.), „schränkt die Vernunft, für sich allein betrachtet, auf das bloße Vermögen, Verhältnisse deutlich wahrzunehmen, d. i. den Satz des Widerspruchs zu formiren und darnach zu urtheilen, ein; nun muß ich aber eingestehen, daß die Bejahung bloß identischer Sätze allein apodiktisch sey und eine absolute Gewißheit mit sich führe." Ebenso (Briefe über Spinoza S. 215 flg. zweite Ausg. 1789):*) „Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit aus der zweiten Hand;" (die erste Hand ist der Glaube, wovon nachher); „Gründe sind nur Merkmale der Aehnlichkeit mit einem Dinge, dessen wir gewiß" (nämlich durch Glauben) „sind. Die Ueberzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen seyn." Eine der fünf Thesen (ebend. S. 225.) des Inbegriffs seiner Behauptungen ist: „Wir können nur Aehnlichkeiten demonstriren; — denn Demonstration ist Fortschritt in identischen Sätzen; — und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum Voraus, wovon das Princip nur Offenbarung ist."**) Vergl. S. 421.:***) „Das Geschäft der Vernunft überhaupt ist progressive Verknüpfung; und ihr spekulatives Geschäft Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Nothwendigkeit; — die wesentliche Unbestimmtheit menschlicher Sprache und Bezeichnung und das Wandelbare sinnlicher Gestalten läßt aber fast durchgängig diese Sätze ein äußerliches Ansehen gewinnen, als sagten sie etwas mehr, als das Bloße: quicquid est, illud est; mehr als ein bloßes Faktum aus, welches wahrgenommen, beobachtet, verglichen, wieder erkannt und mit ande-

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 1., S. 210.
**) Ebendaselbst S. 223.
***) Jacobi's Werke B. IV., Abth 2., S. 150 — 151.

ren Begriffen verknüpft wurde." S. auch S. 238.; auch Dav. Hume S. 94.

Das nothwendige Gegenstück zu dem Satze der Identität ist der Satz des Grundes, es werde nun darunter der Satz des Grundes überhaupt, oder der Satz der Ursache und Wirkung oder einer Vereinigung von beiden, nach den Jacobischen Unterscheidungen (Briefe über Spin. S. 415.)*) verstanden; und in Ansehung der Materie werde er betrachtet, insofern von Begriffen zu Begriffen, oder vom Begriff zu seiner Realität, oder von objektiven Realitäten zu andern fortgegangen wird.

Die ältere philosophische Bildung hat in den Ausdruck des Satzes des Grundes das Zeugniß ihrer vernünftigen Bestrebungen niedergelegt. Und sein Schwanken zwischen Vernunft und Reflexion, so wie sein Uebergang zur letztern bezeichnet sich sehr treffend in der Unterscheidung, welche Jacobi zwischen ihm als logischem Satze des Grundes und als Kausalverhältniß macht, und an welcher er sowohl den Weg des Verständnisses als des Bekämpfens der Philosophie macht, dem wir nachgehen wollen. Jacobi erkennt im Satze des Grundes seine Bedeutung als Princips der vernünftigen Erkenntniß, „totum parte prius esse necesse est," (D. Hume S. 94.):**) oder das Einzelne ist nur im Ganzen bestimmt, es hat seine Realität nur in der absoluten Identität, die, insofern Unterscheidbares in ihr gesetzt ist, absolute Totalität ist. „In einer Beziehung," sagt Jacobi, „sey das totum parte prius esse necesse est nichts Anderes als, idem est idem;" in anderer aber nicht; und hiervon, daß diese beiden Beziehungen wesentlich unterschieden, absolut auseinander gehalten werden sollen, fängt sogleich dieser Grund-Dogmatismus an. Jacobi begreift nämlich den Satz des Grundes als reinen Satz des Widerspruchs, und nennt ihn in diesem

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 144 — 147.
**) Jacobi's Werke B. II., S. 193.

Sinne logisch, als abstrakte Einheit, zu welcher es freilich nothwendig ist, daß das Differente als ein Empirisches hinzutrete; und unterscheidet ein ursachliches Verhältniß, in welchem auf das Heterogene, das zur Identität des Begriffs hinzukommt, und das ein empirisch Gegebenes ist, reflektirt wird, und behauptet das ursachliche Verhältniß nach dieser Eigenthümlichkeit als einen Erfahrungsbegriff. Die Art, wie er dieß darthut, (D. Hume S. 99. flg., *) und worauf er sich Briefe über Spin. S. 415. beruft), ist ein merkwürdiges Stück des Lockeschen und Humeschen Empirismus, in welchen ein ebenso grelles Stück von deutschem analysirenden Dogmatismus, schlimmer als nach Mendelssohnscher Art, hineingeknetet ist; von welcher befreit worden zu seyn, die Welt den Göttern, nächst Kanten nicht genug danken kann. Im Satze des Grundes und in der Totalität nämlich vermißt Jacobi die Theile, und er hat sich diese noch außer dem Ganzen irgend woher zu holen, oder, wie er dieß begreift. Alle Theile sind zu einem Ganzen wirklich schon vereinigt und darin vorhanden, aber eine solche intuitive Erkenntniß der Theile aus dem Ganzen ist nur etwas Subjektives und Unvollständiges: denn es fehlt noch das objektive Werden und die Succession; und um dieser willen muß zu der Totalität noch das Kausalverhältniß hinzukommen. Man höre nun die Deduktion der, wie Jacobi es nennt, „absoluten Nothwendigkeit des Begriffs von Ursache und Wirkung," und „von Succession," (D. Hume S. 111. flg.)**) in folgender Reihe von Sätzen:

„Zu unserem menschlichen Bewußtseyn (und ich darf nur gleich hinzusetzen, zu dem Bewußtseyn eines jeden endlichen Wesens) ist außer dem empfindenden Dinge noch ein wirkliches Ding, welches empfunden wird, nothwendig."

*) Jacobi's Werke B. II., S. 199 flg.
**) Ebendaselbst S. 208 flg.

„Wo zwei erschaffene Wesen, die außereinander sind, in solchem Verhältnisse gegen einander stehen, daß eins in das andere wirkt, da ist ein ausgedehntes Wesen."

„Wir fühlen das Mannigfaltige unseres Wesens in einer reinen Einheit verknüpft, welche wir unser Ich nennen. Das Unzertrennliche in einem Wesen bestimmt seine Individualität, oder macht es zu einem wirklichen Ganzen. Etwas der Individualität einigermaßen Analoges nehmen wir in der körperlichen Ausdehnung überhaupt wahr, indem das ausgedehnte Wesen, als solches, nie getheilt werden kann, sondern überall dieselbige Einheit, die eine Vielheit unzertrennlich in sich verknüpft, vor Augen stellt."

„Wenn Individua auch das Vermögen haben, außer sich zu wirken; so müssen sie, wenn die Wirkung erfolgen soll, andere Wesen mittelbar oder unmittelbar berühren."

„Die unmittelbare Folge der Undurchdringlichkeit bei der Berührung nennen wir den Widerstand. Wo also Berührung ist, da ist Undurchdringlichkeit von beiden Seiten; folglich auch Widerstand; Wirkung und Gegenwirkung. Beides ist die Quelle des Successiven und der Zeit, der Vorstellung desselben."

Aus der Voraussetzung also, „daß einzelne sich selbst offenbare Wesen, die in Gemeinschaft mit einander stehen, vorhanden sind," hat sich „diese Deduktion der Begriffe von Ausdehnung, von Ursache und Wirkung, und von Succession," oder die Deduktion des Absolutseyns der Endlichkeit ergeben. Und zugleich ist damit „herausgebracht, daß diese Begriffe allen endlichen sich selbst offenbaren Wesen gemein seyn müssen, und auch in den Dingen an sich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenstand, folglich eine wahre objektive Bedeutung haben."

„Dergleichen Begriffe nämlich, die in jeder Erfahrung vollständig und dergestalt als das Erste gegeben seyn müssen, daß ohne ihr Objektives kein Gegenstand eines Begriffs, und ohne

ihren Begriff überhaupt keine Erkenntniß möglich wäre, heißen schlechterdings allgemeine oder nothwendige Begriffe, und die aus ihnen entspringenden Urtheile und Schlüsse, Erkenntnisse a priori."

Wir sehen, daß diese Deduktion das Kausalverhältniß in seinem ganzen Umfang betreffen, und hier etwas Bündigeres geliefert werden sollte, als die Kantische Deduktion. Diese Jacobische Deduktion aber verdient so wenig den Namen einer Deduktion, daß sie nicht einmal eine gemeine Analyse des Vorausgesetzten, nämlich des Begriffs der Gemeinschaft einzelner Dinge, genannt werden kann. Schon etwas, wovor alle Spekulation erschrickt, ist nämlich das Absolutseyn eines menschlichen Bewußtseyns und eines empfindenden Dings, und eines empfundenen Dings und ihrer Gemeinschaft, geradezu aus dem gemeinsten Empirismus heraus, vorausgesetzt; durch überflüssige Mittelbegriffe werden sie endlich zur Wirkung und Gegenwirkung zusammen analysirt: und dieß ist, (hier geht auch das Analysiren aus), die Quelle des Successiven. Man sieht gar nicht, wozu solch hohes Kunststück nützlich seyn soll; denn schon mit der unanalysirten absoluten Annahme eines empfindenden Dings, und eines Dings, das empfunden wird, ist alle Philosophie aus dem Feld geschlagen. Merkwürdig ist der Unterschied der Voraussetzung und des Resultats von dem Resultat der Kantischen Deduktion der Kategorie. Nach Kant sind alle diese Begriffe, von Ursache und Wirkung, Succession u. s. w. schlechthin auf die Erscheinung eingeschränkt; die Dinge, in welchen diese Formen objektiv sind, sowohl als eine Erkenntniß dieser Objekte ist schlechthin nichts an sich; das Ansich und die Vernunft werden schlechthin über diese Formen der Endlichkeit erhoben, und von ihnen rein erhalten; — ein Resultat, womit Kanten, den Anfang einer Philosophie überhaupt gemacht zu haben, das unsterbliche Verdienst bleibt. Aber in diesem Nichts der Endlichkeit ist es gerade, worin Jacobi ein absolutes Ansich

sieht, und mit dem Traum dieser Waffe das Wachen des Spinoza bekämpft.

Wenn wir oben die Unvollkommenheit der Kantischen Annihilation des Verstandes darin setzten, daß er ihn mit seinen Formen zwar zu etwas Subjektivem, aber in dieser Gestalt doch zu etwas Positivem und Absolutem macht: so findet dagegen Jacobi, nachdem er Wirkung und Gegenwirkung, Succession, Zeit u. s. w. so glücklich aus der Gemeinschaft endlicher Dinge herausgebracht hatte, daß man, „damit diese Grundbegriffe und Urtheile von der Erfahrung unabhängig werden, sie nicht zu Vorurtheilen des Verstandes zu machen brauche, von denen wir geheilt werden müssen, indem wir erkennen lernen, daß sie sich auf nichts an sich beziehen, folglich keine wahre objektive Bedeutung haben; denn die Grundbegriffe und Urtheile verlieren weder von ihrer Allgemeinheit noch von ihrer Nothwendigkeit, wenn sie aus dem, was allen Erfahrungen gemein seyn und ihnen zum Grunde liegen muß, genommen sind. Sie gewinnen vielmehr einen weit höheren Grad von unbedingter" (hat das Unbedingte Grade?) „Allgemeinheit, wenn sie nicht bloß für den Menschen und seine eigenthümliche Sinnlichkeit gelten, sondern aus dem Wesen und der Gemeinschaft einzelner Dinge überhaupt können hergeleitet werden. Wenn aber unsere Sinne uns gar nichts von den Beschaffenheiten der Dinge lehren, nichts von ihren gegenseitigen Verhältnissen und Beziehungen, ja nicht einmal, daß sie im transcendentalen Verstande wirklich vorhanden sind: und wenn unser Verstand sich bloß auf eine solche gar nichts von den Dingen selbst darstellende, objektiv platterdings leere Sinnlichkeit bezieht, um durchaus subjektiven Anschauungen, nach durchaus subjektiven Regeln, durchaus subjektive Formen zu verschaffen; so bin ich Alles, und außer mir im eigentlichen Verstande Nichts. Und Ich, mein Alles, bin denn am Ende doch auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas; die Form einer Form; ein Gespenst. Ein solches System rottet

alle Ansprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund aus, und läßt für die wichtigsten Gegenstände nur einen solchen blinden ganz erkenntnißleeren Glauben übrig, wie man den Menschen bisher noch keinen zugemuthet hat."

Es ist hier wohl zu unterscheiden, daß nur darin, daß Kant das Vernünftige als solches verkennt, sein erkenntnißleerer Glaube liegt, nicht aber in seiner großen Theorie, daß der Verstand nichts an sich erkennt. Dasjenige, womit hingegen Jacobi die menschliche Erkenntniß bereichert, sind solche Dinge, wie das Absolutseyn der endlichen Dinge und ihrer Gemeinschaft, der Zeit und der Succession, und des Kausalzusammenhangs, „die auch (S. 119. Hume) in den Dingen an sich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenstand haben." Aber daß solche Absoluta der objektiven Endlichkeit negirt, und als nichts an sich erkannt, und konsequenterweise ebenso die subjektive Endlichkeit, das sinnliche und reflektirtdenkende Ich, mein Alles, auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas an sich wäre: daß mein endliches Alles ebenso gut vor der Vernunft zu Grunde geht, als das Alles des objektiven Endlichen; — das ist für Jacobi das Entsetzliche und Schauderhafte. Die Verabscheuung der Vernichtung des Endlichen ist eben so fixirt, als das Korrespondirende, die absolute Gewißheit des Endlichen, und wird sich als den Grundcharakter der Jacobischen Philosophie durchaus erweisen. Man könnte es zunächst für eine Verbesserung der Kantischen Deduktion halten, daß Jacobi Succession und Kausalzusammenhang als Verhältniß überhaupt, nämlich als eine bloß relative auf endliche Dinge eingeschränkte Beziehung begreift, und in der Deduktion derselben, wenn das Obenangeführte anders eine Deduktion wäre, nicht bloß wie Kant von einem bewußten, sondern von einem bewußtlosen Verstande zugleich ausgeht. Allein nicht zu erwähnen, daß das Verhältniß subjektiv betrachtet, oder der bewußte Verstand, und eben dasselbe objektiv betrachtet, oder als Verstand, Verhältniß der Dinge, völlig unabhängig und duali-

stisch neben einander stehen: und Kant das Verhältniß wenigstens schlechthin nur als Eines, ohne einen Unterschied eines subjektiven Verstandes und eines besonderen objektiven, und (wenn wir den Verstand bei Kant auch als ein Subjektives begreifen müssen) doch kein äußeres fremdes Verhältniß von Dingen, und also nur Einen Verstand (worin doch wenigstens das Formale der Philosophie ausgedrückt ist) hat; — so ist das wichtigste Resultat Kant's immer das, daß diese Verhältnisse des Endlichen, (es seyen nun Verhältnisse des Subjektiven allein, oder Verhältnisse zugleich der Dinge), nichts an sich, das Erkennen nach ihnen, nur ein Erkennen von Erscheinungen ist, (obgleich über dieses nicht hinausgegangen werden soll, und es daher absolut wird). Das Aprioriſche der Jacobischen Verhältnisse besteht hingegen darin, daß sie auch den Dingen an sich zukommen, d. h. daß die endlichen Dinge, das empfindende Ding, und außer diesem das wirkliche Ding, welches empfunden wird, Dinge an sich, und die Verhältnisse solcher Dinge, die Succession, Kausalzusammenhang, Widerstand u. s. w. wahrhafte Vernunftverhältnisse oder Ideen sind; so daß also die scheinbare Verbesserung, nach welcher die Verhältnisse nicht ein bloß Subjektives des bewußten Verstandes, sondern auch ein Objektives, Bewußtloses wären, in Wahrheit einen absoluten Dogmatismus und Erhebung des Endlichen zu einem Ansich konstituirt.

Die Anwendung nun, welche Jacobi von dem Begründen des Absolutseyns des Endlichen, welches durch die wichtige Unterscheidung des Satzes des Grundes und der Kausalität sich ergab, auf das System Spinoza's macht, hat zweierlei Formen: einmal, daß der Begriff der Succession in ihm fehle, das andere Mal, daß er im Grunde doch vorhanden sey, aber in der Ungereimtheit einer ewigen Zeit.

Was das Fehlen der Zeit betrifft, so faßt Jacobi die Philosophie Spinoza's auf, „daß Spinoza eine natürliche Erklärung des Daseyns endlicher und successiver Dinge habe zu Stande bringen wollen." Aber indem er „die Dinge dem Vernunftbegriffe nach als zugleich vorhanden, — denn im Vernunftbegriffe ist kein Vorher und Nachher, sondern Alles nothwendig und zugleich, — und das Universum auf ewige Weise" erkannte: so habe er den Fehler begangen, „den Satz des Grundes ganz allein logisch zu nehmen, und dadurch keine objektive und wirkliche, sondern nur eine subjektive und idealische Succession statuirt; die auch nicht einmal idealisch vorhanden seyn könnte, wenn ihr nicht eine wirkliche Succession in dem Subjekt, welches sie in dem Gedanken erzeugt, zum Grunde läge." In dem logischen Satze des Grundes „sey die Succession selbst das Unbegreifliche." *)

Es ist nichts zu sagen über eine solche psychologische Erinnerung, daß eine subjektive und idealische Succession eine wirkliche Succession in dem Subjekt voraussetze. Es ist damit theils gar nichts gesagt, theils etwas Falsches, da nämlich die idealische Succession sich auf die mathematischen Gleichnisse des Spinoza bezieht, wovon nachher die Rede seyn wird, und ihrer Wahrheit nach nur darum etwas Reelles seyn kann, daß sie das absolute Zugleich der Totalität und gar keine Succession ist. Dieß absolute Zugleich aber der Totalität, und die Erkenntniß der Dinge, wie sie auf eine nicht zeitliche, sondern ewige Weise sind, schreibt Jacobi dem Satze des Grundes und der Vernachlässigung des Kausalitätsgesetzes, und zwar dasselbe so verstanden, daß Zeit in ihm gesetzt ist, zu. Und daß diese Kausalität und die Zeit nicht vernachlässigt werden dürfe, davon ist der absolute Grund darin, daß nach Jacobi die Zeit an sich und absolut ist; und der Satz des Grundes, oder die Totalität heißt bei Jacobi darum logisch, weil in ihm Ursache und Wirkung zu-

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 135 — 145.; B. II., S. 199.

gleich, und keine Zeit gesetzt ist. „Vergesse man aber den Satz der Kausalität und seine Verschiedenheit vom Satze des Grundes nicht, so sitze man in der Zeit unbeweglich fest;“ *) und dieß ist bei Jacobi absolute Forderung. Wenn Jacobi so angelegentlich seine Unterschiede nicht zu vergessen ermahnt, weil durch den Vernunftbegriff, in dem kein Vorher und Nachher, sondern Alles nothwendig und zugleich ist, das Unglück entstehe, daß in der höchsten Idee, in der Idee des Ewigen die Endlichkeit und Zeit und Succession verloren gehe: so gleicht wahrhaftig ein solches Abmahnen dem bekannten Winken der ehrlichen Reichsstadtwache, die dem anrückenden und Feuer gebenden Feinde zurief, nicht zu schießen, weil es Unglück geben könnte; — als ob ein solches Unglück es nicht gerade wäre, worauf man ausginge.

Jacobi hatte daraus, daß im Vernunftbegriff Alles zugleich ist, den einfachen und richtigen Schluß gezogen, „daß wir hiernach anzunehmen gezwungen seyen, daß in der Natur Alles zugleich und was wir Succession nennen, eine bloße Erscheinung ist.“ Wie Jacobi sich auf das Finden dieses, wie er ihn nennt, „paradoxen Satzes,“ von dem er verwundert ist, „daß Mendelssohn der erste gewesen sey, der es unbedenklich gefunden habe, ihn zuzugeben,“ — („Folge und Dauer sind,“ sagt Mendelssohn **) sehr gut, „*nothwendige* Bestimmungen des *eingeschränkten* Denkens“), — da Jacobi ihn hingegen „gegen die anderen Philosophen“ (!), denen er ihn vorlegte, „zu vertheidigen gehabt,“ — und „den er nicht im Ernste, sondern nur als eine nothwendige Folge des Satzes des Grundes vorgetragen habe,“ ***) — als auf seine Entdeckung etwas zu Gute thun konnte, als auf einen Satz, der nicht Spinoza angehöre, ist eigentlich unbegreiflich. Konnte denn Jacobi, Spinoza's Kommentator, etwa von Spinoza meinen, dieser habe die Zeit in Gott

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 146 — 147.
**) Ebendaselbst B. IV., Abth. 1., S. 109.
***) Ebendaselbst B. II., S. 196 — 197.

gesetzt, und sie gehöre nach ihm auch nur zu der natura naturata? Wir werden wirklich sogleich sehen, daß, nachdem Jacobi gefolgert hatte, Spinoza müsse die Zeit eigentlich für bloße Erscheinung erklären, er doch die Zeit, und zwar in der Ungereimtheit einer ewigen Zeit in Spinoza findet. Wenn in den wenigen Stellen, wo er (z. B. im zweiten Buch der Ethik, und in den Briefen) auf diese untergeordnete Form der Succession beiläufig zu sprechen kommt, und die unendliche Reihe endlicher Dinge unter dieser Form der Abstraktion absondert, nicht denken, sondern imaginari von ihr gebraucht, und sie bestimmt genug ein auxilium imaginationis nennt: so kannte doch Jacobi wohl den Spinozischen Unterschied von intellectus und imaginatio. Das absolute Zugleich, und daß Gott nicht die vorübergehende, sondern die ewige Ursache der Dinge ist, und sie außer Gott also auch in der Zeit, und die Zeit selbst nichts an sich ist, — jede Zeile in Spinoza's System macht den Satz, daß Zeit und Succession bloße Erscheinung ist, zu einer solchen Trivialität, daß nicht die mindeste Spur von Neuheit und Paradoxie darin zu sehen ist. Jacobi führt (Briefe über Spinoza S. 409) *) an, „daß es Spinoza's Ueberzeugung war, es müsse Alles nur secundum modum, quo a rebus aeternis fluit, betrachtet werden; und Zeit, Maaß und Zahl als von diesem Modo abgesonderte Vorstellungsarten, folglich als Wesen der Einbildung.“ Wie soll denn doch dem Spinoza jener Satz nicht angehören? Für Jacobi ist jener Satz so parador, daß er ihn nicht nur nicht im Ernste behauptete, sondern aus dieser endlichsten Form der Endlichkeit schlechterdings etwas Absolutes macht: und die ganze Widerlegung Spinoza's darauf gründet, daß dieser den Satz des Grundes nicht so gefaßt habe, daß die Zeit darin sey: und die Täuschung Spinoza's über die Philosophie — daraus erklärt; so wie er selbst um dieser Endlichkeit

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 141.

willen das Unternehmen der Vernunft als unmöglich und zufällig erkennt.

Jacobi findet aber wirklich die Inkonsequenz bei Spinoza, daß er die Zeit als Etwas an sich gesetzt habe. Er findet „in der unendlichen Reihe von einzelnen Dingen, deren Eins nach (!) dem anderen zur Wirklichkeit gekommen war, im Grunde" (wo ist dieser Grund?) „eine ewige Zeit, eine unendliche Endlichkeit; und diese ungereimte Behauptung lasse sich durch keine mathematische Figur auf die Seite räumen, sondern hier habe sich Spinoza durch seine Imagination betrügen lassen." *)

Wir wollen zuerst Spinoza's unendliche Reihe endlicher Dinge, dann die ewige Zeit, welche Jacobi daraus macht, und die Unstatthaftigkeit der mathematischen Gleichnisse beleuchten.

Eben das infinitum actu, welches Spinoza im 29sten Brief, auf den Jacobi auch Rücksicht nimmt, erläutert, und von welchem Spinoza sagt, „daß diejenigen, welche die Dinge der Einbildungskraft, Zahl, Maaß und Zeit mit den Dingen selbst vermischen, weil sie die wahre Natur der Dinge nicht kennen, es läugnen:" **) ist es, was Jacobi mit dem Unendlichen der Imagination vermischt. „Das Unendliche" definirt Spinoza (Eth. P. I. pr. VIII. Sch. I.) „als die absolute Affirmation der Existenz irgend einer Natur; das Endliche im Gegentheil als eine theilweise Verneinung." ***) Diese einfache Bestimmung macht also das Unendliche zum absoluten sich selbst gleichen untheilbaren wahrhaften Begriff, welcher das Besondere oder Endliche seinem Wesen nach zugleich in sich schließt, und einzig und untheilbar ist; und diese Unendlichkeit, in welcher nichts verneint und bestimmt ist, nennt Spinoza die Unendlichkeit des Verstandes. Es ist die Unendlichkeit der Substanz, und ihr Erkennen die intellektuelle Anschauung, in welcher als der intuitiven Erkenntniß,

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 135 — 136.
**) Ben. de Spinoza opera ed. Paul. T. I. p. 530.
***) Ibid. T. II., p. 39.

nicht, wie im leeren Begriff, und der Unendlichkeit der Abstraktion, das Besondere und Endliche ausgeschlossen und entgegengesetzt ist; und dieses Unendliche ist die Idee selbst. Dagegen entsteht das Unendliche der Einbildungskraft auf eine ganz andere Weise; nämlich, wie Spinoza sich ausdrückt, „die Existenz und Dauer der modorum können wir, wenn wir nicht auf die Ordnung der Natur selbst, sondern auf ihr besonderes Wesen, insofern ihr Begriff nicht der Begriff der Substanz selbst ist, sehen, nach Belieben bestimmen und theilen." *) . . . „Und wenn wir die Quantität von der Substanz, die Dauer aber von der Weise, nach welcher sie aus den ewigen Dingen fließt, abstrahirt, begreifen, so entsteht uns Zeit und Maaß." **) Oder durch das, was Spinoza Einbildungskraft nennt, oder überhaupt durch Reflexion ist erst Endliches gesetzt, wird zum Theil negirt. Und dieß zum Theil Negirte, für sich gesetzt und entgegengesetzt dem an sich nicht Negirten, schlechthin Affirmativen, macht dieß Unendliche selbst zu einem zum Theil Negirten, oder zu einer Abstraktion, zur Kantischen reinen Vernunft und Unendlichkeit, indem dasselbe in den Gegensatz gebracht wird. Und als die absolute Identität beider ist das Ewige zu setzen, in welchem dieses Unendliche und jenes Endliche nach ihrem Gegensatze wieder vernichtet sind. Ein Anderes aber ist es, wenn das Abstrahirte, Endliche oder Unendliche bleibt, was es ist, und jedes in die Form des Entgegengesetzten aufgenommen werden soll. Hier ist eins bestimmt als nicht seyend, was das andere ist, und jedes als gesetzt und nicht gesetzt, als dieß Bestimmte seyend, und als seyend ein Anderes; und ein so Gesetztes läuft in die empirische Unendlichkeit hinaus. Die Dauer, als allein durch Einbildung gesetzt, ist ein Zeitmoment, ein Endliches, und als solcher fixirt, ein zum Theil Negirtes, an und für sich zugleich bestimmt als

*) Ibid. T. I., p. 528.
**) Ibid. T. I., p. 529.

seyend ein anderer; dieser andere, der ebenso durch die Einbildung seine Wirklichkeit erhält, ist ebenso ein anderer. Diese Negation, die bleibt was sie ist, durch die Einbildung positiv gemacht, giebt das empirisch Unendliche, — d. h. einen absoluten, unaufgelösten Widerspruch.

Diese empirische Unendlichkeit, die nur gesetzt ist, insofern einzelne Dinge gesetzt werden, (Eth. P. I. Pr. XXVIII.) — einzelne Dinge, welche hingegen Jacobi als ein empfindendes Ding, und als ein Ding, das empfunden wird, oben in seiner Deduktion absolut setzte, aber sind an sich schlechthin nichts, — giebt Jacobi dem Spinoza ohne weiteres Schuld, da kein Philosoph entfernter war, als er, so etwas anzunehmen; denn mit dem nicht Ansichseyn der endlichen Dinge fällt unmittelbar solche empirische Unendlichkeit und die Zeit hinweg. Jacobi sagt: „Spinoza versichere, es läge bloß an unserer Imagination, wenn wir uns eine unendliche Reihe aufeinander folgender, objektiv und wirklich auseinander entspringender einzelner Dinge, als eine ewige Zeit vorstellen.“ *) Aber wie sollte denn Spinoza eine unendliche Reihe aufeinander folgender, objektiv und wirklich auseinander entspringender einzelner Dinge, als etwas Ansichseyendes, und nach der Wahrheit betrachtet, haben gelten lassen? Der Fehler liegt schon an dieser Reihe einzelner und aufeinander folgender Dinge, welche Jacobi als ein Absolutes ansieht; und es ist Jacobi, der das Einzelne und die Zeit in die Unendlichkeit des Spinoza hineinträgt. Eine Idee ist, insofern sie von ihrer negativen Seite gegen die Einbildung oder die Reflexion betrachtet wird, darum Idee, weil sie von der Einbildung oder der Reflexion in eine Ungereimtheit verwandelt werden kann. Dieser Verwandlungs-Proceß ist der einfachste. Die Einbildung oder Reflexion geht allein auf einzelne Dinge, oder auf Abstraktionen

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 135 — 136.

und Endliches, und diese gelten ihr als absolut. In der Idee aber wird diese Einzelnheit und Endlichkeit dadurch vernichtet, daß das Entgegengesetzte der Reflexion oder der Einbildung, das ideell oder empirisch Entgegengesetzte, als Eins gedacht wird. So viel kann die Reflexion begreifen, daß hier Dinge, die sie als besondere setzt, als identisch gesetzt werden, aber nicht, daß sie damit zugleich vernichtet sind; denn eben indem sie nur thätig ist, sind ihre Produkte absolut. Indem sie also Beides, die Identität dessen, was für sie nur ist, indem es getrennt ist, und das absolute Bestehen desselben in dieser Identität setzt: so hat sie glücklich eine Ungereimtheit gefunden. So setzt Jacobi das Abstraktum der Zeit, und das Abstraktum eines einzelnen Dinges, Produkte der Einbildung und der Reflexion, als an sich seyend, und findet, daß, wenn das absolute Zugleich der ewigen Substanz gesetzt wird, das einzelne Ding und die Zeit (die nur sind, insofern sie von ihr weggenommen waren) ebenfalls mitgesetzt werden; — aber reflektirt nicht darauf, daß, indem sie der ewigen Substanz, von der sie genommen sind, wieder gegeben werden, sie aufhören das zu seyn, was sie nur, von ihr abgerissen, sind. Er behält also in der Unendlichkeit und Ewigkeit selbst, Zeit und Einzelnheit und Wirklichkeit.

Wenn damit, daß die Zeit nichts an sich ist, und daß sie in der Ewigkeit verloren geht, die beliebte Tendenz des Erklärens nicht zufrieden ist, und Jacobi dem Spinoza zumuthet, daß er mit seiner Philosophie eine natürliche Erklärung des Daseyns endlicher und successiver Dinge habe zu Stande bringen wollen: so ergiebt sich aus dem Obigen, was eigentlich eine Erklärung der Zeit ist, nämlich eine Abstraktion, die in einer ewigen Idee gemacht wird. Die Abstraktion der Zeit konnte also Jacobi unmittelbar an der Totalität oder dem Satze des Grundes machen, und sie auf diese Weise aus ihm begreifen; aber die Abstraktion als solche und in dieser Form in der Totalität zu finden, — dieß hebt sich unmittelbar auf. Wir

erhalten die Abstraktion der Zeit, wenn wir von den Attributen das Denken isoliren, und es nicht als Attribut der absoluten Substanz, als welches es diese selbst ausdrückt, begreifen: sondern es, abstrahirt von ihr, als leeres Denken, subjektive Unendlichkeit fixiren, und diese Abstraktion in relative Beziehung auf die Einzelnheit des Seyns setzen. Durch diese Abstraktion wird dann die Zeit wahrhaft aus der Ewigkeit erkannt, und wenn man will, erklärt; ihre Deduktion aber aus einer Gemeinschaft einzelner Dinge wird eine natürlichere Erklärung geben, indem das Vorausgesetzte, die einzelnen Dinge, ja schon etwas Natürliches sind. Unter der Natürlichkeit, durch welche die Philosophie ihre Erklärungsweise zu Stande bringen wollte, ist durchgehends ersichtlich, daß Jacobi nichts Anderes versteht, als das formale Wissen, und reflektirte Denken, und Erkennen nach der Einbildung. Es gehören hierher die oben angeführten Stellen über Jacobi's Begriff vom Wissen. Auf eine solche natürliche Weise ist freilich kein philosophisches Begreifen möglich. Und in Spinoza möchten wohl wenige Zeilen von dieser Natürlichkeit zu finden seyn; sondern da Jacobi unter natürlichem Erklären das Erkennen nach der Einbildung versteht: so ist wohl Alles übernatürlich in Spinoza. Und so konnte die Behauptung Jacobi's, „daß die Welt sich nicht natürlich erklären lasse," *) am allermeisten ihre Bestätigung in Spinoza, welcher sie nicht nur aufgestellt, sondern ausgeführt hat, finden. Aber dadurch fällt alle sogenannte Natürlichkeit überhaupt weg, und damit selbst auch jene Uebernatürlichkeit, weil sie nur ist, insofern ein Natürliches ihr gegenüber ist. Und es ist weder darum zu thun, daß „die Vernunft," wie Jacobi (Br. über Spin. S. 419.) sagt, „das Außernatürliche oder Uebernatürliche in ein Natürliches," noch auch, daß sie „das Natürliche in ein Uebernatürliches zu verwandeln sucht;" *) sondern jene Natürlichkeit, d. h. der Mechanismus, und Kausalzusammenhang, und die Zeit, so wie das Wissen, das an der reinen Identität fortgeht, und Thatsachen analysirt, ist für sie gar nicht vorhanden.

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 147.

Was endlich die mathematischen Gleichnisse eines actu Unendlichen betrifft, welche Spinoza dem Betrug der Imagination entgegensetzte, und mit welchen „er durch seine Imagination sich," nach Jacobi, „habe sollen täuschen lassen," so ist Spinoza seiner Sache so gewiß, daß er sagt: „Wie erbärmlich diejenigen, welche das actu Unendliche für eine Ungereimtheit halten, raisonnirt haben, darüber mögen die Mathematiker urtheilen, die durch Argumente von solchem Schrot sich nicht aufhalten ließen in klar und deutlich erkannten Dingen." **) Das Beispiel Spinoza's ist der Raum, der zwischen zwei Kreisen eingeschlossen ist, welche nicht einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt haben, nach der Figur, die er auch als sein ächtes Symbol vor seine Principien der Kartesianischen Philosophie setzen ließ, indem er durch dieses Beispiel die empirische Unendlichkeit aus dem endlosen Hinaustreiben des Einbildens zurückgeholt und sie vor sich hingebannt hat. „Die Mathematiker schließen, daß die Ungleichheiten, welche in diesem Raume möglich, unendlich sind, nicht aus der unendlichen Menge der Theile," (denn seine Größe ist bestimmt und begrenzt: und ich kann größere und kleinere Räume — also größere und kleinere Unendlichkeiten — setzen), „sondern weil die Natur der Sache jede Bestimmtheit der Zahl übertrifft;" ***) es ist in diesem begrenzten Raume ein wirkliches Unendliches, ein actu Unendliches. Wir sehen in diesem Beispiel nämlich das Unendliche, das oben als die absolute Affirmation, oder der absolute Begriff bestimmt worden ist, zugleich für die Anschauung, also im Besonderen dargestellt, und der absolute Begriff ist actu die

*) Ebendaselbst S. 148 — 149.
**) Spinoz. op. T. I., p. 530.
***) Ibid. p. 531.

Identität Entgegengesetzter. Werden diese Theile auseinander gehalten, und als solche identisch gesetzt, ist dieß Besondere, als solches wirklich gesetzt, in Zahlen ausgedrückt, und soll es in seiner Inkommensurabilität nach dem Begriff identisch gesetzt werden: so entspringt die empirische Unendlichkeit in den unendlichen Reihen der Mathematiker. Die Inkommensurabilität aber besteht darin, daß das Besondere von der Subsumtion unter den Begriff entbunden, in Theile zerlegt wird, und diese absolut bestimmte und absolut gegen einander ungleiche sind; und (wenn sie, vorhin im intuitiven Begriff gleichgesetzt, jetzt einander verglichen werden) nicht mehr in der Identität, sondern nur im Verhältnisse sind. Mit einem Worte, es ist dieß nichts als die Umwandlung der Geometrie in Analysis, oder bestimmter — des pythagoräischen Lehrsatzes, welcher allein alle wahrhafte Geometrie ist, in die Reihen der Funktionen krummer Linien.

Es ergiebt sich hieraus der wahre Charakter des Denkens, der Unendlichkeit ist. Indem nämlich der absolute Begriff Unendlichkeit, — an sich absolute Affirmation, aber gegen das Entgegengesetzte und Endliche gekehrt ist, als ihre Identität: so ist er absolute Negation. Und diese Negation als seyend, reell gesetzt, ist das Setzen Entgegengesetzter: $+ A - A = 0$. Das Nichts existirt als $+ A - A$, und ist seinem Wesen nach Unendlichkeit, Denken, absoluter Begriff, absolute reine Affirmation. Diese abstrahirte Unendlichkeit der absoluten Substanz ist dasjenige, was Fichte als Ich, oder reines Selbstbewußtseyn, reines Denken, nämlich als das ewige Thun, oder Produciren der Differenz, welche das reflektirte Denken immer nur als Produkt kennt, unserer neuen subjektivern Kultur näher gebracht hat. Das in der Erscheinung Außereinandergehaltene, Inkommensurable, die Differenz als Produkt ist sich in dem letzten Verhältnisse, in der Unendlichkeit, d. h. worin die Entgegengesetzten zugleich wegfallen, gleich; und die Identität in Beziehung auf die als für sich seyend (in Zahlen) gesetzten Inkommensurablen ist eine unendliche, ein Nichts. Aber sind die Inkommensurabeln nicht als diese Abstraktionen, für sich seyend (in Zahlen), noch als ohne das Ganze bestehende Theile, sondern nach dem, was sie an sich sind, nämlich nur im Ganzen gesetzt: so ist der wahrhafte Begriff, die wahrhafte Gleichheit des Ganzen und der Theile, und die affirmative Unendlichkeit, das Actu Unendliche, für intuitive oder geometrische Erkenntniß vorhanden. Diese Idee des Unendlichen ist eine der allerwichtigsten im Spinozistischen System, und in einer Darstellung desselben müßte sie eine größere Figur spielen, als wie in den Jacobischen Sätzen nur immer ein müßiges Prädikat zu Denken, Ausdehnung u. s. w. abgeben. Es liegt in ihr gerade das Wichtigste, nämlich die Erkenntniß des Vereinigungspunktes der Attribute; aber ohne diese Idee sind die höchsten Ideen Spinoza's auf eine formelle, historische Weise dargestellt, wie in der 14ten These die Attribute und Mode zu der absoluten Substanz in der gemeinen Reflexionsform von Eigenschaften hinzukommen. *)

Wir stellen die Formen der Unendlichkeit kurz zusammen. Das wahrhafte Unendliche ist die absolute Idee, Identität des Allgemeinen und Besonderen, oder Identität des Unendlichen und Endlichen selbst: nämlich des Unendlichen, insofern es einem Endlichen entgegengesetzt ist. Und dieses Unendliche ist reines Denken; gesetzt als diese Abstraktion, ist es reine absolut-formale Identität, reiner Begriff, Kantische Vernunft, Fichtesches Ich. Aber gegen dieses Endliche gestellt, ist es ebendeswegen absolutes Nichts desselben: $+ A - A = 0$; es ist die negative Seite der absoluten Idee. Dieses Nichts als Realität gesetzt, die Unendlichkeit selbst nicht als Subjekt oder Produciren, als welches sie reine Identität sowohl als Nichts ist, sondern als Objekt oder Produkt, ist so das $+ A - A$, das Setzen Entgegengesetzter. Aber keine von diesen Formen der Unendlichkeit ist

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 1., S. 183.

noch die Unendlichkeit der Einbildung, oder die empirische. Die erste Unendlichkeit ist die der absoluten Vernunft; die Unendlichkeit der reinen Identität oder der Negativität ist die der formalen oder negativen Vernunft. Das Unendliche aber, in seiner Realität, als + A — A, wovon das Eine selbst als Unendliches, das Andere als Endliches bestimmt wird, oder die Endlichkeit überhaupt, ist das der Reflexion und der Einbildung; wozu das oben Angezeigte gehört, wenn ein Endliches als absolut, d. h. zugleich als ein Anderes gesetzt werden soll. Bei Jacobi findet sich Unendlichkeit entweder als etwas Müßiges, oder als die empirische der Einbildung; und dieß verleitet ihn zu meinen, Spinoza habe in seinem mathematischen Beispiel (Jacobi spricht von mehreren, aber im 29sten Br. ist nur eins, und Eth. P. I. Prop. XVII. Schol. ist es nicht Spinoza, der das dortige Beispiel gebraucht, sondern er führt es von den Gegnern an) eine empirische Unendlichkeit als actu existirend darstellen wollen; und ist durch das mathematische Beispiel insofern befriedigt, daß er zwar „keine objektive und wirkliche, aber doch eine subjektive und idealische" darin findet.

„Wo wir eine Verknüpfung von Grund und Folge" (D. Hume S. 91.) „wahrnehmen, werden wir uns des Mannigfaltigen in einer Vorstellung bewußt; und dieß geschieht in der Zeit;" . . . „und diese idealische Succession ist selbst eine wirkliche in dem Subjekt, das sie erzeugt." *) Spinoza hat auf diese Weise mehr geleistet, als er im Sinne hatte; denn er dachte bei seinem Beispiele gar nicht an Succession, und sie ist auch nicht darin zu sehen. Jacobi findet aber doch wenigstens eine subjektive darin; das Beispiel hat bei ihm also statt der philosophischen eine psychologische und empirische Bedeutung, nur findet er noch nicht genug Empirisches, nämlich, außer der psychologischen, nicht auch noch eine objektive wirkliche Succession

*) Jacobi's Werke B. II., S. 193 — 195.

darin, obschon auch die idealische selbst eine wirkliche Succession im Subjekt ist.

Die Natur dieses polemischen Verfahrens besteht also darin, daß Jacobi die Succession und Endlichkeit entweder vermißt, und sie in der Spekulation schlechthin fordert, oder sie hineinerklärt, und dann Ungereimtheiten findet. Die positive Seite dieses Fixirtseyns im Endlichen nach der ideellen Form, nämlich in Bezug aufs Wissen, haben wir oben gesehen; welches als am Faden der Aehnlichkeit und Identität fortgehend und eines Faktums bedürftig begriffen wird, das ihm gegeben seyn muß als ein Fremdes, das + B, zu welchem die Identität des Begriffes hinzutretend vorgestellt wird. Von dieser Empirie nun überhaupt und von der Individualität des Sinnes, welche den Umfang und die Schönheit dieser Empirie bestimmt, und daß durch die Vernunft die Empirie des Menschen einen anderen Charakter hat, als die Empirie des Thieres, wie auch von der empirischen Darstellung subjektiver Individualität oder des Sinnes, — hat Jacobi zuweilen geist- und sinnreiche Ausdrücke. Solche Sachen, von der Beziehung der Empirie auf das Wissen, wie (Reinholds Beitr. 3tes Heft, S. 92.): Daß „Raum und Zeit Thatsachen sind, weil Bewegung eine Thatsache ist. Ein Mensch, der sich nie bewegt hätte, könnte sich keinen Raum vorstellen; wer sich nie verändert hätte, kennte keinen Begriff der Zeit. A priori möchten wir so wenig zu derselben gelangen, wie wir zur reinen Mannigfaltigkeit, zur verbindenden Verbindung, zur producirenden Spontaneität des Verstandes gelangen," *) — können vielleicht dem Verarbeiter Köppen, und nicht Jacobi zugehören.

Geistreich sind die Ausdrücke der Empirie und über die Empirie, weil sie auf spekulative Ideen anspielen. Und das Interesse

*) Jacobi's Werke B. III., S. 172.

der Jacobischen Schriften beruht auf dieser Musik des Anklingens und Widerklingens spekulativer Ideen, die aber (indem die Ideen sich in dem Medium des Absolutseyns der Reflexion brechen) nur ein Klingen bleibt, und nicht zu dem, was, wo die Sache Wissenschaft betrifft, erwartet wird, — zu dem artikulirten wissenschaftlichen Worte (Logos) gedeihen soll. Wenn dieses Klingen von Ideen als etwas Objektives, was es nicht seyn soll, in den Begriff aufgenommen, als Gemeingut des Denkens ergriffen und festgehalten werden dürfte: so würde man, wenn man den Sinn solcher Ausdrücke allein betrachtet, eine Darstellung der Vernunft in ihnen nicht verkennen können. Z. B. Unmittelbar nachdem Jacobi (Briefe über Spin. in dem oben Angef.) der Vernunft nur das Vermögen, ein Faktum zu analysiren, und nach der reinen Identität zu verknüpfen, zuerkannt hatte, erzählt er S. 423. seinen Grundgedanken: daß Er „den Menschen nehme, ohne ihn zu theilen," und daß Er „finde, daß sein Bewußtseyn aus zwei ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des Bedingten und des Unbedingten zusammengesetzt sey, welche unzertrennlich verknüpft sind." *) Ist denn aber dieß keine Theilung, welche das Bewußtseyn aus zwei nach Jacobi absolut entgegengesetzten Vorstellungen zusammengesetzt seyn läßt? Nach einer folg. Seite (425.) „bleiben wir, so lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen, und in der begreiflichen Natur; aber dieser Zusammenhang des Begreifens und der Natur hört auf," und absolut jenseits, also ohne Zusammenhang, steht „ein Uebernatürliches, Unbegreifliches und Unbedingtes." **) Wie kann also Jacobi sagen, daß er den Menschen nicht theile, da er sein Bewußtseyn aus absolut Entgegengesetzten bestehen läßt? Oder vielmehr er nimmt ihn schon getheilt, indem er ihn nach der Erscheinung des Bewußtseyns

*) Ebendaselbst B. IV., Abth. 2., S. 152.
**) Ebendaselbst S. 154.

betrachtet. Sollen wir aber wirklich den Menschen und sein Bewußtseyn und dessen Zusammensetzung als etwas Ungetheiltes wie Jacobi es geben will nehmen: so müssen wir dasjenige, was Jacobi Princip der Erkenntniß und Vernunft nennt, begreifen als die ungetheilte Identität des Bedingten und Unbedingten, und da nach Jacobi das Natürliche jenes, das Uebernatürliche dieses ist, als Identität des Natürlichen und Uebernatürlichen. Und in dieser bedingten Unbedingtheit, oder unbedingten Bedingtheit, hätten wir dieselbe Ungereimtheit der endlichen Unendlichkeit, die Jacobi in Spinoza findet; und wenigstens die Vernichtung der Gegensätze des Natürlichen und Uebernatürlichen, des Endlichen und Unendlichen: also wenigstens die Befreiung von der Reflexion, welche die Entgegensetzung absolut und die Entgegengesetzten zu etwas an sich macht.

So könnte man (übersl. Taschenb. 1802, S. 30.) die Anmerkung: „Wo Sinn ist, da ist Anfang und Ende, da ist Trennung und Verbindung, da ist Eines und ein Anderes, und der Sinn ist das Dritte," *) — sehr wohl als eine spekulative Idee auffassen; und: (Reinh. Beitr. 3tes Heft S. 70.) „Das Merkmal eines Sinnes überhaupt ist das Zweiendige, und das In-der-Mitte-Stehen zwischen Subjekt und Objekt;" **) noch mehr ebend. S. 95.: „Die Sinnlichkeit bestimmt nicht, auch nicht der Verstand, das Princip des Individuirens liegt außer ihnen. In diesem Princip ist gegeben das Geheimniß des Mannigfaltigen und Einen in unzertrennlicher Verbindung, das Seyn, die Realität, die Substanz. Unsere Begriffe darüber sind lauter Wechselbegriffe; Einheit setzt Allheit, Allheit Vielheit, Vielheit Einheit zum Voraus; Einheit ist daher Anfang und Ende dieses ewigen Cirkels, und heißt — Individualität, Organismus, Objekt-Subjektivität." ***)

*) Ebendaselbst B. III., S. 225.
**) Ebendaselbst S. 143 — 144.
***) Ebendaselbst S. 176.

Die Mitte aber dieses Cirkels, welche Mittelpunkt und Peripherie zugleich ist und den Wechsel festhält, nicht Eins verschwinden läßt, so wie das Andere auftritt, würde die Idee der Vernunft, der absoluten und doch zweiendigen Identität des Einen und Vielen seyn; eine solche Idee ist aber ein ganz anderes Wissen und Erkennen, als das nur gegebene Thatsachen analysirt und an der Aehnlichkeit fortgeht.

Diese Gestalt, in welcher Jacobi die Reflexion nur auf eine geistreiche Weise über sich erhebt, ist der nothwendige Ausweg, welcher sich für das Aussprechen der Vernunft ergiebt, wenn die Endlichkeit und Subjektivität zu etwas Absolutem gemacht ist. Als geistreiche Darstellung hütet die Vernunft sich, in sich das Unendliche des Begriffs aufzunehmen, und Gemeingut und Wissenschaftlichkeit zu werden, sondern bleibt, von der Subjektivität afficirt, ein Eigenthümliches und Besonderes. An dem Ring, dem Symbol der Vernunft, den sie darbietet, hängt ein Stück Haut von der Hand, die ihn reicht, das man entbehren will, wenn die Vernunft wissenschaftliche Beziehung und mit Begriffen zu thun hat; — eine Geistreichigkeit, welche nach der Weise der Ungereimtheit einer endlichen Unendlichkeit, eines Etwas, das Anfang und Ende zugleich ist, einer Zusammensetzung des Bedingten und Unbedingten u. s. w., mehr einem Formalismus der Vernunft wieder sich nähert, der sehr wohlfeil zu haben ist. So subjektiv die Form dieses Philosophirens ist, ebenso subjektiv und endlich muß auch der Gegenstand dieses Philosophirens seyn; denn die Endlichkeit ist etwas an sich. Das Darstellen und Philosophiren geht zunächst an und über den Menschen: daß wir uns auf die Erde gesetzt finden, und wie da unsere Handlungen werden, so wird auch unser Erkenntniß; wie unsere moralische Beschaffenheit geräth, so geräth auch unsere Einsicht in alle Dinge, welche sich darauf beziehen, u. s. w. Diesem perennirenden Angedenken an den Menschen, und dem Loben und Erzählen von seinem vernünftigen Instinkt, und

seinem Sinne — entgegen spricht Epiktet, den Menschen vergessend, in der Stelle, die Jacobi (übersl. Tasch. S. 22.) anführt: „Da ich aber ein vernünftiges Wesen bin, so ist mein Geschäft," (nicht den Menschen) „Gott zu loben; es ist mein Beruf, ich will ihn erfüllen."

Von der Eigenheit, das Absolute nicht in der Form für vernünftige Erkenntniß, — sondern nur im Spiel mit Reflexions-Begriffen, oder in einzelnen Aufrufungen, welche, (wie Kant mit der Idee im praktischen Glauben endigt), das Philosophiren, indem sie es anzufangen scheinen, unmittelbar auch schließen, — oder das Vernünftige nur als schöne Empfindung, Instinkt, Individualität, ertragen zu können, ist das Herdersche Philosophiren nur eine geringe Modifikation; nur daß die Herdersche Form sogar den Vorzug hat, noch etwas Objektiveres zu seyn. Der „Schaum von Spinozismus" und das „Vernunft- und Sprachverwirrende Predigen," wie Jacobi *) das Herdersche Philosophiren nennt, entspringt gerade daher, daß, wie Jacobi an die Stelle des vernünftigen Denkens den Ausdruck des Empfindens, Subjektivität des Instinkts u. s. w. setzt: so Herder an die Stelle des vernünftig Gedachten Etwas, worin das Vernünftige gleichfalls verhüllt wird, nämlich einen Reflexions-Begriff. „Der Begriff von Macht, wie der Begriff der Materie und des Denkens," sagt Herder, (Gott; zweite Ausg. S. 126.) „entwickelt" (d. h. eingewickelt) „fallen alle drei, dem Spinozistischen System selbst zufolge, in einander, d. i. in den Begriff einer Urkraft; — die ewige Urkraft, die Kraft aller Kräfte ist nur Eine" **) u. s. w. S. 169.: „Der reelle Begriff, in welchem alle Kräfte nicht nur gegründet sind, sondern den sie auch allesammt nicht erschöpfen, dieses unendlich Vortreffliche ist: Wirklichkeit, Realität, thätiges Daseyn;

*) Werke: B. IV., Abth., 2., S. 79.
**) Herder's Werke: Zur Phil. und Gesch. Th. IX., S. 175. (Stuttgart und Tübingen, 1828.)

es ist der Hauptbegriff bei Spinoza;“ *) — und „die Natur (S. 245. ff.) ist ein Reich lebendiger Kräfte und unzähliger Organisationen, deren jede in ihrer Art nicht nur weise, gut und schön, sondern ein Vollkommnes, das ist, ein Abdruck der Weisheit, Güte und Schönheit selbst ist“ u. s. w. „Das verwelkte Haar, der verworfene Nagel tritt wieder in eine andere Region des Zusammenhangs der Welt, in welchem er abermals nicht anders als seiner jetzigen Naturstellung nach wirkt oder leidet“ **) u. s. w.

Heißt das nicht, wie Jacobi ***) sagt, „das größeste Verdienst des Forschers erwerben, Daseyn enthüllen und offenbaren?“ Nur nicht, so wenig als Jacobi, für philosophische Erkenntniß, sondern im Gegentheil mit dem Beiden gleichen Bemühen, da wo für vernünftiges Erkennen wissenschaftliche Form vorhanden ist, sie wegzuschaffen. Herder hat ein vollkommenes Bewußtseyn, über die Weise, wie er den Mittelpunkt des Spinozistischen Systems darstellt: „Ich wüßte nicht“ (Gott, zweite Ausg. S. 77.) „unter welches Hauptwort die wirklichen und wirksamen Thätigkeiten, der Gedanke der Geisterwelt und die Bewegung der Körperwelt, beide sich so ungezwungen fassen ließen, als unter den Begriff von Kraft, Macht, Organ. Mit dem Wort: organische Kräfte bezeichnet man das Innen und Außen, das Geistige und Körperhafte zugleich. Es ist indessen auch nur Ausdruck; denn wir verstehen nicht, was Kraft ist, wollen auch das Wort Körper damit nicht erklärt haben.“ †) Gerade dieß ist das Geschäft Jacobi's, an die Stelle philosophischer Ideen, Ausdrücke und Wörter zu setzen, die nicht gewußt noch verstanden werden sollen. Sie könnten wohl auch einen philosophischen Sinn haben, aber die Jacobische Polemik geht gerade gegen die Philosophien, worin Ernst damit gemacht und ihre philosophische Bedeutung ausgesprochen ist. Am Besten sagt Köppen in der Schluß-Deklamation zu Jacobi über den Kriticismus (Reinh. Beitr. 3. H.) um was es zu thun ist: „Freies, unsterbliches Wesen, Mensch, Bruder, voll hoher Andacht, Hingebung, Liebe; wie kann der Buchstabe deiner philosophirenden Vernunft dich stärker lehren, was du im Allerheiligsten deiner Seele lebendiger glaubst, hoffest und weißt: Walten des Unendlichen über dir, Tugend aus Freiheit, und ewiges Leben!“ *) u. s. w. Solch frostiges und schales Herzergießen, das aus der Vernunft als Instinkt kommt, woran Jacobi immer verweist, meint wohl mehr zu seyn als ein Satz der philosophirenden Vernunft, die es entbehren will.

*) Ebendaselbst S. 200.
**) Ebendaselbst S. 244 — 245.
***) Werke: Bd. IV., Abth. 1., S. 72.
†) Am angef. O. S. 146.

Ein auf gleichem Grund, wie das gegen Spinoza, beruhendes Stück Polemik: „Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben“ (Reinh. Beiträge 3tes Heft) gegen die Kantische Philosophie haben wir hier kurz zu berühren. Jacobi's Instinkt gegen das vernünftige Erkennen hat sich gerade an den Punkt der Kantischen Philosophie geheftet, wo sie spekulativ ist; und die an sich nicht klare, sondern durch die (vom reflektirenden Denken sich angeeignete, dadurch für die philosophische Vernunft unbrauchbar gewordene) Terminologie einer vergangenen Bildung gehinderte und sich von der spekulativen Seite ins Produkt verlierende Darstellung Kant's benutzt, um mit desto leichterer Mühe sie zu galimathisiren, und durch und für die unspekulative Reflexion zum Unsinn zu machen. Der Charakter

*) Jacobi's Werke B. III., S. 194 — 195.

der Reflexionsphilosophie spricht in dieser Polemik seine Principien in sehr bestimmten Zügen aus.

Eine eigentliche Kritik dieses Aufsatzes müßte auch das leere Schreien und das bissige, gehässige, und durch Verdrehungen bis zum Hämischen fortgehende Wesen desselben darstellen. Zu dem letztern rechnen wir Beispiele, wie in dem Vorbericht*) eins vorkommt, wo an der Kantischen Darstellung der Formen der Anschauung ein Exempel von der Uneinigkeit des Systems mit sich selbst, und der Vermischung des Empirismus und Idealismus gegeben werden soll; und zu diesem Behuf zuerst aktenmäßig dokumentirt, „daß Raum und Zeit bloße Formen seyn, daß sie nie Gegenstände werden können," und dazu Kr. d. r. Vern. S. 347.**) citirt wird, wo es heißt: „die bloße Form der Anschauung ohne Substanz ist an sich kein Gegenstand: — der reine Raum und die reine Zeit, die zwar Etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschaut werden;" wo kein Wort davon steht, daß sie nicht Gegenstände (in welchem Sinne werden wir gleich sehen) werden können. „Sie lassen sich nicht anschauen, noch wahrnehmen," fährt Jacobi fort, wozu Kritik der reinen Vern. S. 207.***) citirt ist, wo vom Sich-nicht-anschauen-Lassen gar nichts steht, und vom Wahrnehmen, daß „sie an sich gar nicht wahrgenommen werden, weil sie reine formale Anschauungen, nicht Erscheinungen," (d. h. Identitäten der Anschauung und der Empfindung), „nicht Gegenstände der Wahrnehmung sind." „Und dennoch," sagt nun Jacobi, „sind diese nämlichen nicht objektiven Formen der Anschauung, nach andern Aeußerungen, auch Gegenstände," wozu Kr. d. r. Vern. S. 160.†) citirt wird, wo es heißt (in der Anm., im Text steht

*) Jacobi's Werke B. III., S. 77 flg.
**) Sechste Ausgabe S. 252.
***) Ebendaselbst S. 151.
†) Ebendaselbst S. 117.

nichts vom Gegenstand): „Raum als Gegenstand" (ist bei Kant selbst unterstrichen) „betrachtet, wie man es in der Geometrie wirklich bedarf, enthält mehr als bloße Form der Anschauung;" — wo Kant „formale Anschauung als Einheit der anschaulichen Vorstellung, und Form der Anschauung, als welche in Beziehung auf den Verstandesbegriff als eine bloße Mannigfaltigkeit erscheint, aber in sich selbst eine Einheit hat," unterscheidet: und, wie auch §. 24. ausdrücklich bemerkt, „daß der Verstand als transcendentale Synthesis der Einbildungskraft selbst die Einheit des Raums und der Zeit ist, und diese selbst erst möglich macht,"*) — einer der vortrefflichen Punkte dessen, was Kant über die Sinnlichkeit und Apriorität sagt. Welcher Widerspruch liegt nun darin, daß die Form der Anschauung, als dem Verstandesbegriff entgegengesetzte reine abstrahirte Form, nicht Gegenstand sey, aber wie in der Geometrie zum Gegenstande gemacht werden könne, wegen seiner innern, aprioriſchen, in ihm aber als bloßer Form der Anschauung nicht hervortretenden Einheit. Endlich soll mit dem Vorgehenden ein Widerspruch darin liegen, daß „Raum und Zeit nicht bloße Formen der Anschauung, sondern Anschauungen selbst, und als solche sogar einzelne Vorstellungen sind." Einzelne, individuelle (dem Begriff entgegengesetzte) Vorstellungen sind Kant**) gleichbedeutend mit Anschauung; und man kann diesen Begriff Kants nicht anders als vortrefflich, und einen seiner reinsten und tiefsten nennen. Auch ganz unabhängig von der Wahrheit oder Falschheit des Begriffs, wo ist zwischen dem Obigen und dem, was Jacobi als widersprechend aufführt, ein anderer Widerspruch zu finden, als den Jacobi durch falsches Citiren hineinbringt?

Auf der folg. Seite***) sagt Jacobi: „Fichte, dem es

*) S. 152 — 156. 2te Ausg. (S. 112 — 115. 6te Ausg.)
**) Ebendaselbst S. 136. (S. 100)
***) S. 79.

unbegreiflich schien, wie das Ich seine Realität und Substantialität von der Materie borge," u. s. w. Zu dieser vortrefflichen so im Vorbeigehen, (wie auch Fichte auf eine eben so vorbeigehende Weise abgethan ist), gemachten Darstellung des Kantischen Systems, daß vermöge desselben das Ich seine Realität und Substantialität von der Materie borge, ist citirt Kr. d. r. Vern. S. 277. fg. Aber S. 276. heißt der Periode, der auf S. 277. herübergeht: „Allein hier" (von Kant gegen den Idealismus) „wird bewiesen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sey, daß nur vermittelst ihrer, zwar nicht das Bewußtseyn unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich sey. Freilich ist die Vorstellung: Ich bin, die das Bewußtseyn ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjekts in sich schließt, aber noch keine Erkenntniß desselben, mithin auch nicht empirische, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört, außer dem Gedanken von etwas Existirendem, noch Anschauung, — hier innere, die selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist. Anm. 2. Hiermit stimmt auch aller Erfahrungsgebrauch unsers Erkenntnißvermögens in Bestimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, daß wir alle Zeitbestimmung nur durch Wechsel in äußern Verhältnissen in Beziehung auf das Beharrliche im Raum (z. B. Sonnenbewegung) wahrnehmen können, so haben wir sogar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Substanz, als Anschauung, unterlegen könnten, als bloß die Materie, und selbst diese Beharrlichkeit wird nicht aus äußerer Erfahrung geschöpft, sondern a priori als nothwendige Bedingung aller Zeitbestimmung, mithin auch als Bestimmung des innern Sinnes in Ansehung unseres eigenen Daseyns durch die Existenz äußerer Dinge vorausgesetzt. Das Bewußtseyn meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine bloß intellektuelle

Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjekts. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädikat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im innern Sinne zum Korrelat dienen könnte: wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empirischer Anschauung, ist."*) Wir haben diese Stelle ganz abgeschrieben, damit durch die unmittelbare Ansicht erhelle, wie hämisch die so blank und bloß gemachte Darstellung, daß Ich seine Realität und Substantialität von der Materie borge, sey. Zur Erfahrung erfordert Kant etwas, an dem sich der Wechsel der Zeit als an etwas Beharrlichem bestimme, und dieß Beharrliche ist die Materie und zwar als ein Aprioriſches. Und Substantialität ist diese in Beziehung auf Erfahrung bestimmte Beharrlichkeit in der Zeit, — von welchen auf die Erfahrung sich beziehenden Prädikamenten Kant das Ich bin und sogar die Existenz des Subjekts ausdrücklich ausschließt. So daß dasjenige, was Kant sagt, toto coelo verschieden von dem ist, was so ohne alle Erklärung über Realität, Substantialität und Materie bei Jacobi steht; und für Realität und Substantialität und Materie, so wie für Ich eine ganz andere Bedeutung giebt, als wenn so im Allgemeinen gesagt ist: Ich borge seine Substantialität von der Materie. Heißt nicht, Kant so zu citiren und behandeln, mit ihm schlechter als mit einem todten Hunde umgehen?

Die allgemeine gehässige Behandlung aber, daß, wenn Kant in der Erfahrung sowohl das Moment der Empfindung, als der Anschauung und der Kategorie als nur Erscheinung producirend, und keine Erkenntniß des Ansich und des Ewigen gebend mit Recht vorstellt, Jacobi dieß „als ein Vertilgen aller Ansprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund, und als Uebriglassen eines solchen blinden, ganz und gar erkenntnißleeren Glaubens, wie man den Menschen bisher noch

*) Sechste Aufl. S. 202 — 203.

keinen zugemuthet hat," begreift, — ist aus seinem schon aufgezeigten Princip begreiflich, daß das Endliche und die Erscheinung für ihn absolut ist. So hat die Jacobische Philosophie auch die Ausdrücke Wahrheit und Glauben zur Bedeutung der gemeinsten und empirischen Wirklichkeit herabgewürdigt; von welchen Worten das eine, die Wahrheit allein von der Gewißheit des Ewigen und nicht empirisch Wirklichen im philosophischen Verkehr gebraucht zu werden verdient: und das andere, der Glaube sonst auch wirklich allgemein nur davon gebraucht worden ist. Ueber die Vernichtung solcher empirischen Wahrheit und des Glaubens an das sinnliche Erkennen schmäht Jacobi, als über ein Vergreifen an dem Heiligen, als über einen Kirchenraub.

Zum falschen Citiren und Schmähen kommt ein drittes Ingrediens der polemisirenden Darstellung, nämlich das Galimathisiren. Die Kunst desselben ist sehr einfach; sie ist nämlich das Auffassen des Vernünftigen mit Reflexion, und die Verwandlung desselben in Verständiges, wodurch es an und für sich selbst eine Ungereimtheit wird: wie wir gesehen haben, daß in Spinoza's Ewigkeit und Unendlichkeit die Zeit hinein galimathisirt worden ist. Um von solchen Verkehrungen nicht zu sprechen, — wie wenn Kant „die Synthesis eine Handlung" nennt, und dann wieder von ihr in Beziehung auf Einbildungskraft sagt, daß „sie eine Wirkung derselben sey," daß Jacobi hieraus sich die Frage nimmt: „dieß Vermögen ist eine Wirkung?" *) was der Fortsetzer auch treufleißig S. 85. wiederholt, und Kant Recht giebt, „daß er sie die bloße Wirkung der blinden Einbildungskraft nenne," **) — noch Beispiele am Einzelnen anzuführen, (denn der ganze Aufsatz geht in Einem galimathisirenden und sich in der Bereitung von Unsinnigkeit gefallenden Tone fort): so stellen wir die Hauptsache auf, das Verhältniß der sogenannten Vermögen, wie es Jacobi begreift. Es ist bei der Darstellung der Kantischen Philosophie gezeigt worden, wie Kant innerhalb dieser Sphäre auf eine vortreffliche Weise das Apriorische der Sinnlichkeit in die ursprüngliche Identität der Einheit und Mannigfaltigkeit, und zwar in der Potenz des Versenktseyns der Einheit in die Mannigfaltigkeit als transcendentale Einbildungskraft setzt; den Verstand aber darein setzt, daß die aprioriſche synthetische Einheit der Sinnlichkeit in die Allgemeinheit erhoben, und also diese Identität in relativen Gegensatz mit der Sinnlichkeit tritt; die Vernunft, wieder als die höhere Potenz des vorigen relativen Gegensatzes: aber so, daß diese Allgemeinheit und Unendlichkeit nur die formelle reine Unendlichkeit und als solche fixirt ist. Diese ächtvernünftige Konstruktion, durch welche nur der schlechte Name Vermögen bleibt, in Wahrheit aber Eine Identität aller gesetzt ist, verwandelt nun Jacobi in ein Beruhen der Vermögen aufeinander. „Die Vernunft beruht bei euch auf dem Verstande; der Verstand auf der Einbildungskraft; die Einbildungskraft auf der Sinnlichkeit; die Sinnlichkeit dann wieder auf der Einbildungskraft als einem Vermögen der Anschauungen a priori; diese Einbildungskraft endlich — worauf? Offenbar auf Nichts! Sie ist die wahrhafte Schildkröte, der absolute Grund, das Wesende in allen Wesen. Aus sich rein producirt sie sich selbst; und, als die Möglichkeit selbst von allem Möglichen, nicht nur was möglich, sondern auch was — vielleicht! — unmöglich ist." *) In solche schöne Verbindung bringt Jacobi die Vermögen; und daß Etwas, freilich nicht die Einbildungskraft als abgetrennt von der Totalität, auf sich selbst ruhe, ist für Jacobi nicht nur so unphilosophisch, wie das Bild der dummen Indier, welche die Welt von einem Wesen, das auf sich selbst ruhe, tragen lassen: sondern auch frevelhaft. Und weil jeder aus seiner Jugend und

*) Jacobi's Werke B. III., S. 128 — 129.
**) Ebendaselbst S. 162.

*) Ebendaselbst S. 115 — 116.

der Psychologie weiß, daß die Einbildungskraft ist ein Vermögen zu erdichten: so will nach Jacobi die Philosophie durch eine solche Einbildungskraft den Menschen bereden, daß der ganze Mensch wirklich sey ein Gewebe ohne Anfang und Ende, aus lauter Trug und Täuschung, aus Wahngesichten, aus Traum; daß der Mensch sich eine Religion und Sprache erfunden und erdichtet habe u. s. w., wie darüber endlos im Taschenbuch gezankt und apostrophirt wird. Kurz Jacobi versteht eine solche Einbildungskraft, so wie eine sich selbst erzeugende Vernunft als etwas Willkürliches und Subjektives, und die sinnliche Erfahrung als ewige Wahrheit.

Wegen jener galimathissirenden Darstellung der Kantischen Konstruktion des erkennenden Geistes, bezeugt Jacobi sich, S. 52., „daß ihr sehet, wie er eure Sache übrigens gut genug gefaßt habe:" und will so großmüthig seyn, „euch nicht vorzuwerfen, daß ihr wissentlich betrügt;" *) — der Herausgeber Reinhold beanmerkt jene wahrhaftige Darstellung damit, daß „die hier beschriebenen Funktionen die Kantische Philosophie, so ferne sie auch nur den Schein der Konsequenz behalten will, als die von ihr stillschweigend vorausgesetzten Principien ihrer Theorie des Erkenntnißvermögens anerkennen müsse; die Fichtesche hingegen stellt die besagten Funktionen ausdrücklich, und zwar mit einem Anschauen, Denken und Wollen aller derselben auf."

Die Hauptfrage, die Jacobi thut, ist: Wie kommt die Kantische Philosophie „a priori zu einem Urtheil, wie bringt sie" das Absolute zur Geburt „der Endlichkeit, die reine Zeit zu Zeiten, den reinen Raum zu Räumen?" Das ewige Dilemma der Reflexion ist dieses: Erkennt die Philosophie einen Uebergang aus dem Ewigen ins Zeitliche, so ist leicht zu zeigen, daß sie das Zeitliche ins Ewige selbst setzt, und also das Ewige

*) Ebendaselbst S. 121.

zeitlich macht; erkennt sie diesen Uebergang nicht, setzt sie das absolute Zugleich der Totalität für intuitive Erkenntniß, so daß das Differente nicht in der Form von Theilen und zeitlichem Wesen vorhanden ist, so ist sie mangelhaft: denn sie soll das Zeitliche, Bestimmte und Einzelne auch haben und erklären. Das Letztere ist der gemeine Reflexionsgedanke, an dem Jacobi eine Schraube zu besitzen meint, der auch die Kantische Philosophie nicht widerstehen könne. Er begreift glücklicherweise, (wie das nicht fehlen kann), die Totalität der intellektuellen Anschauung oder apriorischen Synthesis, welche die Differenz schlechthin in sich schließt, als eine abstrakte Einheit, und hat also die Theile nicht im Ganzen, sondern neben der abstrakten Einheit, zu welcher er das Ganze macht. Und findet nothwendig, daß wenn eine Synthesis a priori erklärt (!) werden sollte, so hätte man zugleich eine reine Antithesis erklären müssen: es finde sich aber nicht die leiseste Ahnung dieses Bedürfnisses: das Mannigfaltige für die Synthesis werde von Kant empirisch vorausgesetzt, und sollte dennoch bleiben, wenn man von allem Empirischen abstrahirte; als ob die ursprüngliche Synthesis nicht eine Identität des Differenten wäre. Aber freilich ist das Differente nicht als ein rein Endliches, Antithetisches, wie es Jacobi sehen will, darin. Ursprüngliches Syntheſiren würde nach Jacobi ein ursprüngliches Bestimmen, ein ursprüngliches Bestimmen aber ein Erschaffen aus Nichts seyn. Es ist schon oben erinnert worden, daß für die Reflexion das Nichts da anfängt, wo keine absolute, isolirte, von der absoluten Substanz abstrahirte Endlichkeit: und daß die dem Nichts der Reflexion entgegengesetzte Realität der Reflexion, das Etwas der Reflexion, schlechthin nur diese absolute Entgegensetzung und absolute Endlichkeit ist. Daß „die Synthesis eine reine Einheit," und also keine Differenz in ihr ist, ist der einzige und einfache Gedanke, in ein endloses in Unsinnigkeiten sich hinein arbeitendes Gepolter und ganz ungebährdig thuendes Gepoche und Gezänke

ausgedehnt. Die Idee der Synthesis, so wie der ganzen Kantischen Philosophie, schöpft Jacobi aus einzelnen Stellen, und wenn da Kant einmal unter Anderem „die Synthesis die Handlung" nennt, „verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen," was ist da klarer, als daß er die Antithesis zu seiner Identität schon voraussetzt? Jacobi vermischt gehörig alles Organische der Kantischen Konstruktion, und macht sich Zeit, Raum, transcendentale Einbildungskraft beliebig klar und rein, alle zu reinen gediegenen Einheiten, die nichts mit einander zu schaffen haben. Er macht sich selbst „zur absoluten Gediegenheit des unendlichen Raums," und fragt nun: „Wie könnt ihr in meine Gediegenheit einbrechen und nur Einen distinkten Punkt in mir entstehen lassen?" . . . „Wie können Zeit, Raum, Einheit des Bewußtseyns in einander einbrechen?" — ohne zu bedenken, daß die Reinheit der Zeit, des Raums und der transcendentalen Einbildungskraft ebenso Erdichtungen sind, als dieß, daß Er diese gezänke- und wolkenlose Anschauung der unendlichen Gediegenheit des Raums ist. Mit der Zeit ist Jacobi etwas besser zufrieden, nämlich er findet sie „als eine Brücke zwischen Realem und Idealem, Intellektualem und Materialem," und kann sie für einen Sinn nehmen: „sie ist zweiendig, und irgendwo in einer Mitte" und also ein Sinn, — „der ja überhaupt dieses Zweiendige und In-der-Mitte-Stehen zwischen Objekt und Subjekt ist." Aber wenn schon „die Einbildungskraft eine Anfang, Mitte und Ende in sich habende Zeit erzeugt," so weiß „sie nicht zu bedeuten, wie groß oder klein diese erzeugten Eier sind. Dieß muß sie am Raum" bestimmen, in den Jacobi übergeht, und sich als seine unendliche reine, ungetrübte Identität und Kontinuität setzt; und in dieser Einheit festsitzend behauptet, daß „in alle Ewigkeit eine reine und leere Einbildungskraft, wenn sie allein mit dem Raume wäre, keinen Punkt erzeugen könnte." Soll „eine Verendlichung in dem reinen

Raum" begriffen werden, so erzählt Jacobi sehr gut, so muß dieß Verendlichung (besser Realität) Setzende „Etwas seyn, das über Beides, über die reine Anschauung, wie über den reinen Begriff, über den reinen Begriff, wie über die reine Anschauung auf gleiche Weise erhaben sey; das weder unter eine" (sinnliche) „Anschauung, noch unter einen Begriff falle." Dieß läuft für Jacobi in die theils wahre, theils schiefe Bestimmung aus: „Es schaue selbst nicht an und begreife selbst keine Begriffe; es sey ein gleiches allereinstes Thun von beiden; und heiße als solches synthetische Einheit der transcendentalen Apperception." *)

Mit diesem Worte, also an dem Punkte, wo zu allererst vielleicht von der Sache selbst die Rede hätte werden können, endigt sich die eigentliche Ausarbeitung Jacobi's. An dem Punkte, wo das bisherige gedankenleere Gepolter und Gezänke ein Interesse erhalten zu können schien, weil bisher von nichts als leeren Einheiten und nur von galvanisirtem Verstande, Einbildungskraft und Vernunft die Rede war, bricht Jacobi ab. Was er durch das Bulletin seiner Gesundheit in dem Vorbericht begreiflich macht; und zugleich eine etwaige Hoffnung, daß er selbst noch mit Besserem nachgekommen seyn würde, dadurch ganz aufhebt, daß er (Vorber. S. 5.) „keine von den eigentlich gefährlichen Stellen mehr vor sich sieht, nur eine kleine etwas unwegsame, doch schon mehr als halbgebahnte Strecke." **) Verständlicher, wenn es durchs Vorhergehende nicht schon verständlich genug wäre, wird dieß besonders durch S. 61., wo gesagt ist, daß „ihr unter euren reinen qualitativen Einheiten und Kontinuitäten umsonst einen Unterschied einzuführen sucht, indem ihr einer den Namen einer synthetischen beilegt;" (die Sache liegt also bloß im Namen); „Ich sage, die eine vermag so wenig als die andere zu dividiren und zu summiren, die Syn-

*) Jacobi's Werke B. III., S. 112 — 158, passim.
**) Ebendaselbst S. 65.

thesis geschieht schlechterdings nicht durch sie; denn da müßte sie auch den Grund von der Antithesis in sich haben; hoc opus, hic labor; aber der leere Raum und die leere Zeit, und das Bewußtseyn haben den Ursprung der Antithesis unmöglich in sich." *) Kurz, der Verlauf der Sache ist: Die absolute synthetische Einheit, die Totalität schließt alle Theile und Differenz in sich; — aber Ich Jacobi sage, das ist nur ein Name, sie ist eine abstrakte Einheit, eine leere Einheit; wie kann sie also der Grund selbst der Theilbarkeit und Antithesis seyn?

Ganz verständlich wird der Begriff der Identität und der transcendentalen Einheit durch die herzliche Freundschaft des Fortsetzers. Bei diesem sieht die Stelle der transcendentalen Einheit ebenso wenig gefährlich, und mehr als halbgebahnt aus. Dieser meint, der 81 Seiten (den Vorber. abgerechnet) hindurch einförmige Gedanke, daß die reine Einheit, wie Jacobi Raum u. s. w. begreift, kein Mannigfaltiges sey, „bedürfe vielleicht noch einiger Erläuterungen." In dem aus dem Poltern und Zanken ins Matte versinkenden Strome ist über die apriorische Synthesis, bei der Jacobi abbrach, Folgendes zu finden: „Gesetzt, es gäbe ein reines Mannigfaltiges, wodurch würde alsdann die Verbindung möglich? Offenbar dadurch, daß sie in einem Dritten Statt fände!" Köppen macht diesen klaren Gedanken auf folgende Weise klar: „Gesetzt, wir haben ein Verschiedenes im Raume: so besteht seine Verbindung eben darin, daß es sich im Raume befindet." Noch klarer: „Gesetzt, wir haben ein Verschiedenes im Bewußtseyn: so besteht die Verbindung darin, daß es im Bewußtseyn vorhanden ist." Mehr Klarheit: „Was verbindet nun die beiden räumlichen Gegenstände? Der Raum. Was verbindet die Mannigfaltigkeit des Bewußtseyns? Das Bewußtseyn. Die ganze Synthesis entdeckt uns nichts weiter als eine Identität." Dieses

*) Ebendaselbst S. 132 — 134.

Bisherige wird durch folgende Erläuterung begreiflicher gemacht: „Insofern zwei Gegenstände sich im Raume befinden, sind sie sich, als räumlich, vollkommen gleich; insofern sie sich im Bewußtseyn befinden, sind sie, als im Bewußtseyn vorhanden, vollkommen dieselben. Wozu bedarf es hier noch einer besonderen Handlung des Verbindens? Ist denn durch den Raum und das Bewußtseyn, als passive Receptivitäten, nicht schon die ganze Synthesis vollständig? Der Verstand thut also nichts als Gleichsetzen, und damit dieß möglich sey, wird Gleichfinden und Ungleichfinden vorausgesetzt. Jedes Urtheil ist ein Ausdruck einer solchen gefundenen Identität. Was sonst noch außer dem nicht zu Unterscheidenden in einem Urtheile angetroffen werden mag, gehört zum Materialen desselben, und nimmt daher im Verstande nicht seinen Ursprung. Und dieses Geschäft des Verstandes, dieses Aufmerken, Begreifen einer vorhandenen Identität, zu deren Behuf die Einbildungskraft alles Besondere zerstören, alles Verschiedene aufheben muß, hieße Synthesis? (?) Es wird ja vielmehr alle Synthesis dadurch aufgehoben!" *)

Dieß Köppen über die transcendentale Einheit der transcendentalen Apperception oder der produktiven Einbildungskraft. Es ist sehr verständlich Jacobi's Begriff vom Wissen ausgesprochen: daß wir Menschen die Dinge durch den Sinn, und die übernatürliche Offenbarung des Sehens, Wahrnehmens und Empfindens, als Thatsachen empfangen, daß das so aus der Erfahrung Genommene, (welche der besser organisirte und besser gesinnte Mensch besser macht, als die schlechtere Organisation und der schlechtere Sinn), schon und allbereits synthesirt ist, von uns nicht erst synthesirt zu werden braucht, noch auch synthesirt werden kann; denn unsere Thätigkeit auf dieses synthetisch Gegebene ist das Gegentheil eines Synthesirens, es ist

*) Ebendaselbst S. 161 — 162.

ein Analysiren desselben. Und diese analytische Einheit, die wir im Objekt finden, ist so wenig ein Synthesiren, ein Verknüpfen des Mannigfaltigen, daß vielmehr das Mannigfaltige, das Materiale durch die analytische Einheit in die Abschnitzel fällt. Raum, Bewußtseyn u. s. w., die objektive Welt, die Natur können wir nur nach analytischen Einheiten begreifen, und sie nur zergliedern . . . „Es ist" (Br. über Spin. S. 424) „damit unserer Nachforschung ein unabsehliches" (d. h. End- und Totalität-loses) „Feld eröffnet, welches wir schon um unserer physischen Erhaltung willen zu bearbeiten genöthigt sind. . . . Diejenigen Dinge, deren Mechanismus wir entdeckt haben, die können wir, wenn die Mittel selbst in unseren Händen sind, auch hervorbringen. Was wir auf diese Weise wenigstens in der Vorstellung konstruiren können, das begreifen wir; und was wir nicht konstruiren können, das begreifen wir auch nicht." *) . . . „Das Erkennen des Verstandes ist ein unaufhörliches Gleichsetzen, welches wir Verknüpfen nennen, und das nur ein fortgesetztes Vermindern und Vereinfachen des Mannigfaltigen ist; wenn es möglich wäre, bis zu seiner gänzlichen Wegräumung und Vernichtung." (Taschenbuch S. 32.) **)

Wir sagen dagegen, daß transcendentale Einbildungskraft und Vernunfterkenntniß etwas ganz Anderes ist, als Jacobi begreift, daß sie weder die Natur analysirt, noch Gegebenes in analytische Einheit und Mannigfaltigkeit auseinander reißt: sondern selbst organisch und lebendig, und Totalität, die Idee der Totalität erschafft, und konstruirt, als absolute ursprüngliche Identität des Allgemeinen und Besonderen; welche Identität Kant synthetische genannt hat, nicht als ob ein Mannigfaltiges vor ihr läge, sondern weil sie selbst in sich differenzirt, zweiendig ist: so daß die Einheit und Mannigfaltigkeit in ihr nicht zu einander hinzutreten, sondern in ihr sich abscheiden und „mit Gewalt," wie Plato sagt, „von der Mitte zusammengehalten werden." Für den Sinn giebt Jacobi wohl eine Zweiendigkeit zu, weil bei diesem eigentlich gar nicht die Rede davon seyn zu können scheint, daß er nicht mit einem gegebenen Objekte zu thun habe, und seiner eigenen Zweiendigkeit ungeachtet nicht bloße Passivität und Receptivität sey; — als ob in seiner Zweiendigkeit und Mitte nicht selbst schon die Enden wären.

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 153.
**) Ebendaselbst B. III., S. 227.

Das Gepoltere und Gezänke des Aufsatzes der Beiträge hat Jacobi in dem überflüssigen Taschenbuch 1802 auch für das unphilosophische Publikum und den Gaumen des philosophischen Dilettantismus zubereitet, und zu diesem Behuf der Bitterkeit noch empfindsame Jean-Paulsche Beisätze zugemischt; unvortheilhafterweise aber an sinnvolle humoristische Einfälle Lichtenbergs seine empfindsamen bissigen Edikte angeknüpft: denn Lichtenbergs tiefe und gutmüthige launigte Laune erhöht durch den Kontrast unmittelbar den Eindruck einer untiefen bitteren launischen Laune. Wie weit diese zu keinem Unterricht dienenden verschreienden Verunglimpfungen des Kriticismus für die Wirkung, der so Etwas allein fähig seyn kann, — das unphilosophische Volk mit greulichem Entsetzen und Abscheu vor einem solchen Gespenst, wie die Kantische Philosophie ist, durch eine tüchtige Kapucinade zu erfüllen, — gut ausgeführt seyen: und wie weit solche Gnomen und Sentimentalitäten, wie: „Der Trieb eines jeden lebendigen Wesens ist das Licht dieses Wesens, sein Recht und seine Kraft. Nur in diesem Lichte kann er wandeln, wirken nur in dieser Kraft. Kein endliches Wesen hat sein Leben in ihm selbst; und so auch nicht von ihm selbst — seines Lichtes Flamme, seines Herzens Gewalt. . . . Mannigfaltig ist die Gabe des Lebens; mannigfaltig das Erwachen in dasselbe; mannigfaltig seine Führung, sein Gebrauch. Gleich dem Thiere erwachet auch der Mensch, zuerst als ein sinnliches Geschöpf, an der bloß sinnlichen

Natur... Siehe da hebet den Lächelnden, den Lallenden"*) u. s. w. — inwiefern alles dieß ungemeine Geistreichigkeiten und Erbaulichkeiten seyen, gehört in ein anderes Fach der Kritik.

Wie der philosophische Aufsatz in den Reinhold. Beiträgen, so enthält auch der populaire Aufsatz Stellen, welche dem unbefangenen äußeren Ansehen nach eine philosophische Bedeutung haben könnten, z. B. S. 40. Anm. (das Unterstrichene findet sich im Taschenbuche so unterstrichen) „Empfindung, — Gedächtniß und Einbildung setzen ein Erstes und Ursprüngliches des Bewußtseyns und der Thätigkeit, ein Princip des Lebens und der Erkenntniß, ein in sich Seyendes zum Voraus, das, als solches, weder Eigenschaft noch Wirkung, auf keine Art und Weise ein in der Zeit Entstandenes seyn kann; sondern Selbst-Wesen, Selbst-Ursache," (nach den Br. üb. Spin. S. 416.**) hat aber die causa sui ihren Ursprung im Vergessen des wesentlichen Unterschiedes zwischen dem Satze des Grundes und der Kausalität) „ein Außerzeitliches seyn muß, und, in dieser Eigenschaft, auch im Besitz eines außerzeitlichen bloß inwendigen Bewußtseyns ist. Dieses außerzeitliche, bloß inwendige, von dem auswendigen und zeitlichen auf das Klarste sich unterscheidende Bewußtseyn, ist das Bewußtseyn der Person, welche zwar in die Zeit tritt, aber keineswegs in der Zeit entsteht, als ein bloß zeitliches Wesen. Dem zeitlichen Wesen gehört der Verstand; dem außerzeitlichen die Vernunft."

Man könnte denken, daß Jacobi jetzt für die Vernunft den Satz des Grundes und des principii compositionis der älteren Metaphysik für befriedigender halte, weil er das, was er an ihm vermißte, die Succession, hier selbst aus der Vernunft als dem Außerzeitlichen ausschließt; so auch, daß die blinde Einbildungskraft Kants ihrem Princip nach zugleich in dieser Vernunft, welche ein inwohnendes und außerzeitliches Bewußtseyn ist, enthalten sey, welches sich von dem zeitlichen und auswendigen Bewußtseyn klar unterscheidet: denn das, was man Sehen nennt, ist allein im auswendigen und zeitlichen Bewußtseyn. Oder wenn Jacobi fortfährt: „Der Verstand isolirt, ist materialistisch und unvernünftig: er läugnet den Geist und Gott. Die Vernunft isolirt, ist idealistisch und unverständig: sie läugnet die Natur und macht sich selbst zum Gott. Der ganze, unzerstückte, wirkliche und wahrhafte Mensch ist zugleich" (das heißt wohl nicht nebeneinander, sonst wären es zwei Stücke und Theile) „Vernunft und Verstand, glaubet ungetheilt und mit einerlei Zuversicht — an Gott, an die Natur, und an den eigenen Geist;" — so müßten wir einer Seits den ungetheilten Glauben begreifen als eine Identität der Vernunft und des Verstandes, d. h. als ein Zugleich des Läugnens Gottes und des sich selbst zum Gott-Machens, der Identität des Zeitlichen und Außerzeitlichen, d. h. einer ewigen Zeit u. s. w.: ohne daß man die Jacobische Philosophie im Geringsten galimathisirte, wie sie bei Spinoza und Kant that, indem sie das, was das Charakteristische des Isolirten, insofern es isolirt gehalten wird, ist, in das Ungetheilte hineinträgt; *) — so wie auf der anderen Seite

*) Jacobi's Werke Bd. III., S. 203 — 204.
**) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 116.

*) Jacobi schließt diese Anmerkung so: „Dieser dreieinige, allgemein unphilosophische Glaube muß auch im strengsten Sinn philosophischer, in der Reflexion bestätigter Glaube" (durch die Bestätigung in der Reflexion, wenn hierin anders ein Sinn liegt, fällt aber die Form des Glaubens weg) „werden können; und ich bin kühn genug, zu sagen: daß ich weiß, er kann es werden; daß ich den Rückweg sehe, auf dem ein verirrtes Nachdenken" (Reinhold hat sich mit diesem Prädikat bezeichnet, und Jacobi hält also Reinhold's jetzige Periode für eine Verirrung, und glaubt an eine nochmalige Verwandlung, ein Auskriechen desselben als Sylphide einer unsterblichen Philosophie, deren Princip das Gottläugnen und das sich selbst zum Gott Machen, den Verstand und die Vernunft, verbindet, und den Menschen ganz läßt, wie er ist) „hier wieder ankommen, und dann erst eine wahre Philosophie, eine den ganzen Menschen erleuchtende

diesen ungetheilten Glauben, als ein „ungetheiltes, ein reines, reines, reines, wellenloses Eins, Anfang-Mittel- und Endlose Ein-Fach-Heit, ohne Derheit, Dieheit, Dasheit u. s. w." (S. Aufs. in Reinh. Beitr. 3tes H. passim.)

Wer Lust und Gefallen daran hätte, sich an einer Schnur von Unsinnigkeiten und Galimathias fortschwatzen zu lassen, fände in diesen Jacobischen Aufsätzen die beste Gelegenheit, an der Ungetheiltheit des Außerzeitlichen und des Zeitlichen, der Selbstwesenheit und des Empirischen u. s. w. Diese Zusammensetzungen sind nämlich nicht so zu verstehen, daß das Zeitliche in dem Außerzeitlichen, das empirische Bewußtseyn in Vernunftanschauung zu Grunde ginge, alle Endlichkeit sich im Unendlichen versenkte, und nur Eine Totalität als das Ansich, das weder isolirter Verstand noch isolirte Vernunft ist, erkannt würde: denn da würde das Fürchterliche erfolgen, daß das endliche Seyn der Dinge sich vernichtete, und die endlichen Dinge zu Erscheinungen und Gespenstern würden: — (wenn die Vernunft das Endliche als nicht absolut, als nicht ewig erkennt, so „kann der Mensch nur" (Taschenb. S. 36.) *) „Daseyn haben durch Phantasie, nur Vernichtung durch Vernunft; und doch ist dem Menschen Vernunftberaubung das Aergste; und dann ist das eröffnete Menschenloos ein Loos der grauenvollsten Verzweiflung"); — nein, nach diesem grellsten aller Synkretismen soll die Vernunft als die Erkenntniß des Außerzeitlichen und des Selbstwesens auch dem Verstand als dem Zeitlichen und Unwesentlichen sein Recht lassen, und wenn sie der Gottheit einen Tempel erbaut, so human seyn, auch dem Teufel seine Kapelle daneben zu lassen.

Aus dem ganzen Bisherigen, sowohl dem Positiven als

Wissenschaft und Weisheit hervorbringen wird." Diese den philosophischen Dilettanten gegebene Notiz kann das philosophische Publikum, bis zur Erscheinung jener Verwandlung, ignoriren.

*) Jacobi's Werke B. III., S. 230 — 231.

Polemischen des Wissens der Jacobischen Philosophie ist der Charakter dieses Wissens hervorgegangen, daß die Vernunft Thatsachen analysiren, das Allgemeine vom Besondern trennen, und an leerer Identität fortgehen kann. Und wo eine Philosophie eine absolute Identität des Allgemeinen und Besondern aufstellt, da wird diese Identität schlechthin wieder zu einer vom Besondern herausgetrennten Allgemeinheit gemacht, und die Nothwendigkeit ihr erwiesen, daß zu ihrem Allgemeinen Besonderes erst hinzukommen müsse, oder daß sie zu dem gegebenen Besondern nur hinzutrete. Wo Jacobi selbst eine Zweiendigkeit, eine Subjekt-Objektivität anerkennt, muß sie in Form eines Sinnes, eines Dinges, eines Erfahrenen seyn, das seinen Charakter eines Gegebenen, einer unverrückten Entgegensetzung gegen das denkende Subjekt nicht verlieren, noch als freie Vernunftidee und Gemeingut der Wissenschaftlichkeit, sondern nur als etwas subjektiv Geistreiches ausgesprochen werden darf. Und Denken und Seyn, das Allgemeine, welches formale Identität, und das Besondere, welches ein Gegebenes bleibt, die geistreiche Subjektivität und die Objektivität des Wissens, kommen im Erkennen nicht zusammen; die gegebene Thatsache und die sie denkende Subjektivität, Eins ist wie das Andere ein Absolutes.

Wir haben nunmehr den Punkt zu betrachten, wie die absolute Identität, die nicht im Erkennen ist, (und doch muß sie schlechthin zugleich für die sich absolut setzende Subjektivität seyn), für eine solche ist. Dieß Verhältniß nun einer absoluten Endlichkeit zum wahrhaft Absoluten ist der Glaube, in welchem die Subjektivität sich zwar vor dem Ewigen als Endlichkeit und Nichts anerkennt, aber selbst dieß Anerkennen so einrichtet, daß sie sich als ein an sich, außer dem Absoluten Seyendes rettet und erhält. Dem vom Besondern abgetrennten Allgemeinen ist aber nicht nur das absolute Identische beider, sondern auch das Besondere entgegengesetzt. Und auch auf das Wissen von dem

Besondern außer dem Begriff, auf die empirische unmittelbare Vorstellung der gemeinen Objektivität hat Jacobi den Glauben ausgedehnt, indem er diese Bedeutung von den Ur- und Grundempirikern Hume und Locke aufnahm, welche es vorzüglich sind, die das Philosophiren in diese Endlichkeit und Subjektivität versenkt, dieß Begründen der Erkenntniß und Kritisiren der menschlichen Gemüthskräfte an die Stelle des Erkennens, das Besondere als solches als das Absolute gesetzt, durch Analyse sinnlicher Erfahrung die Metaphysik vertrieben; und deren Reflexionswesen, auf deutschem Grund und Boden weitläufiger und systematischer ausgesponnen, deutsche, d. h. Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie genannt wird. Abgesehen von der Beziehung des Glaubens auf Philosophie, so ließ Mendelssohn und andere sich nicht träumen, (da noch eine Tradition von dem, was Gegenstand philosophischer Erkenntniß sey, da war), daß Jacobi auf die Gewißheit des gemeinen Objektiven den Namen Glauben ausdehnte, und dadurch der Gewißheit der gemeinen Objektivität von seiner Seite eben die Wichtigkeit gab, welche Hume, Kant und Fichte ihr auf eine andere Weise gaben; — eine Wichtigkeit, die, (da Jacobi durch Behauptung derselben, und Hume, Kant und Fichte durch Verneinung derselben: beide Theile gleicherweise ein und ebendieselbe Beschränktheit und Endlichkeit absolut machen), für beide ganz dieselbe wird, indem es völlig gleichgültig ist, ob die Endlichkeit etwas Objektives (im gemeinen Sinne) oder Subjektives sey, wenn sie absolut ist. Mendelssohn dachte beim Jacobischen Glauben nicht an Gewißheit von zeitlichen Dingen, sondern an die durch Vernunft nicht erkannte Gewißheit des gemeinen Bewußtseyns von Ewigem und Außerzeitlichem; indem er (Br. über Spin. S. 92.) sich ausdrückt: „Meine Religion kennet keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten.“ *) Indem er von

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 1., S. 116.

ewigen Wahrheiten als dem Gegenstande der Philosophie spricht, so hatte er die Idee, daß die Philosophie sich nicht mit der Gewißheit empirischer Wirklichkeit beschäftige, und daß auch Jacobi bei seinem Glauben nicht den Humeschen Glauben an sinnliche Wahrnehmung im Sinn habe.

Jacobi aber hatte nicht ewige Wahrheiten, sondern die Wahrheit gemeiner Wirklichkeit im Sinne; auf diese geht unmittelbar die erste Jacobische Erklärung gegen Mendelssohn (Br. über Spin. S. 215.): „Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben. . . Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unseren Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz Verschiedenes, das weder bloß Empfindung, noch Gedanke ist, andere wirkliche Dinge“ (ist von Jacobi selbst unterstrichen) „gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns gewahr werden; denn ohne Du ist das Ich unmöglich. Wir erhalten also, bloß durch Beschaffenheiten, die wir annehmen, alle Vorstellungen, und es giebt keinen anderen Weg reeller Erkenntniß; denn die Vernunft, wenn sie Gegenstände gebiert, so sind es Hirngespinnste. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt, zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen.“ *) Es ist hier das Wissen von gemeiner Wirklichkeit, die sinnliche Wahrnehmung nicht nur in den Glauben eingeschlossen, sondern auf sie ganz allein der Glaube und die ewigen Wahrheiten eingeschränkt. Jacobi fährt fort: „Einen anderen Glauben lehrt

*) Ebendaselbst S. 210 — 211.

die Religion der Christen, — sie befiehlt ihn nicht; einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, sondern die endliche zufällige Natur des Menschen zum Gegenstande hat.“ Also jene ewigen Wahrheiten vom Haben eines Körpers, und anderen Körpern und dem Daseyn außer uns anderer Körper und wirklicher Dinge beträfen nicht die zufällige endliche Natur des Menschen? Und welch' eine schlechte Natur müßte vollends diejenige seyn, welche im Verhältniß zu jener ersten selbst noch endlich und zufällig ist! Und welch' eine Religion die Christliche, welche diese noch niedrigere, noch endlichere und zufälligere Natur zum Gegenstande hätte!

Da Jacobi in dieser Erklärung, die durch die besondern Umstände ihrer Veranlassung und ihrer dadurch bewirkten Absichtlichkeit noch mehr Gewicht erhält, den Glauben und ewige Wahrheiten auf das Zeitliche und Körperliche ausdrücklich einschränkt: so ist ganz konsequent, die Kantische und Fichtesche Philosophie zu verabscheuen, welche darauf gehen, daß im Endlichen und Zeitlichen keine Wahrheit sey, und welche vorzüglich in der Negativität groß sind, in welcher sie erweisen, was endlich und Erscheinung und Nichts ist. Die Kantische und Fichtesche Philosophie, indem sie einen unverrückten Gegensatz zwischen Erkennen und Glauben festhalten, setzen unmittelbar die Entgegensetzung, und damit die Endlichkeit, als solche selbst absolut; aber mit dem Unterschiede, daß diese Endlichkeit eine leere und nichts als der reine, unendliche Begriff der Endlichkeit, welche dadurch der Unendlichkeit gleich wird: jeder Inhalt aber und Erfüllung, den sich diese Endlichkeit giebt und geben muß, eine Nichtigkeit seyn soll. Jacobi aber verlangt dieses Nichtige in seiner ganzen Länge und Breite und erhebt ein ungebährdiges Zetergeschrei über die Vernichtung dieser Nichtigkeit. Es ist ferner hierüber, daß die Kantische und Fichtesche Philosophie die unmittelbare Gewißheit des Uebersinnlichen als Glauben statuiren, nicht das mindeste Mißverständniß möglich; ebensowenig

darüber, daß, wenn Kant den Ideen alle Realität von Seiten der theoretischen Vernunft abspricht, ihm die theoretische Erkenntniß eine Bestimmung durch die Kategorien ist, die ihre Realität allein in der Sinnenwelt und in der Erfahrung haben, oder die überhaupt nur ein verständiges, nicht ein vernünftiges Erkennen möglich machen. Wenn nun Kant den Vernunftbegriffen in dem Sinne alle Realität abspricht, daß sie in einer sinnlichen Wahrnehmung und einer durch Verstandesbegriffe vermittelten Erfahrung nicht gegeben werden können, und im Felde der Erfahrung nur regulative Principien für den Verstandesgebrauch seyen: so sieht Jacobi — darin, daß ein zeitliches und körperliches Daseyn von ihnen geläugnet wird, die Vernichtung dieser Ideen selbst, und „fragt“ (S. 36. Reinh. 3tes Heft) „jeden Redlichen auf sein Gewissen, ob er wohl, nachdem er einmal deutlich eingesehen hat, daß die Idee für das körperliche und zeitliche Wissen und Erfahren und sinnliche Wahrnehmen, nur problematisch sey, zu jenen nun ein für allemal ausgemacht objektiv“ — wohlgemerkt in welchem Sinne — „grundlosen, je aus irgend einer Ursache als zu objektiv wahren und realen Vorstellungen werde zurückkehren, und ein aufrichtiges, herzliches Vertrauen in sie setzen können? Ich sage, es ist unmöglich!“*) Man muß vielmehr sagen, ganz allein nach Vernichtung jener Art von Realität ist es möglich, zu den Ideen ein Zutrauen zu fassen; hingegen im Bestehen des Dogmatismus der absoluten Endlichkeit und Subjektivität, der die ewigen Wahrheiten in die Körper und andere wirkliche Dinge setzt, ist es unmöglich.

Es kann als Beispiel, bis zu welchen hämischen Verdrehungen dieser blinde Haß gegen das Vernichten der Zeitlichkeit, und der heilige Eifer für die gute Sache der wirklichen Dinge, treibt, — eine bei dieser Gelegenheit vorkommende Citation

*) Jacobi's Werke B. III., S. 102 — 103.

nicht vorbeigegangen werden: (es ist damit nicht gesagt, als ob diese mit den obenangeführten Citationen die einzigen der Art wären; sondern es sind nur die einzigen, die wir bei Kant nachgeschlagen haben): S. 99. fg. Reinh. 3tes Heft sagt Jacobi, oder Köppen: „Weit konsequenter wäre es daher, wenn wir bei allen Vorstellungen von Gott und Unsterblichkeit an gar keine Objektivität dächten, und mit dem Verfasser der Vernunftkritik sagten: „„Alles, was Religion und Freiheit betrifft, ist bloße Vernunftidee, bloße heuristische Fiktion, und abgesehen von seiner Brauchbarkeit als leitendes Princip des Verstandes, ein bloßes Gedankending von unerweislicher Möglichkeit."" *) Dazu ist citirt Kr. d. r. V. S. 799; **) da heißt es: „Die Vernunftbegriffe sind bloße Ideen, und haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung; sie sind bloß problematisch gedacht u. s. w." Aus den Vernunftbegriffen, von denen hier ganz allein in theoretischer Beziehung die Rede ist, wird von Jacobi, oder Köppen, ganz unbedingt und uneingeschränkt gemacht: Alles was Religion und Freiheit betrifft, und dieß sey bloße Fiktion; — und was Kant von ihrer theoretischen Realität sagt, ist von ihrer Realität überhaupt ausgesprochen.

Neben dem, daß Jacobi den Glauben in die Wirklichkeit und sinnliche Erfahrung herabgezogen hat, und von diesem allein gegen Mendelssohn spricht, hat er aber auch noch einen Glauben nicht an die Endlichkeit, sondern an das Ewige. Und wir müssen sehen, ob dieser Glaube, — der das Ewige als absolutes Objekt, und von ihm getrennt und unvereinigt das Erkennen setzt, und vernünftiges Erkennen dadurch, daß das Erkennen nur als etwas Subjektives und formales Wissen anerkannt ist, ausschließt, — durch die Versetzung in das Verhältniß

*) Ebendaselbst S. 181.
**) Sechste Ausgabe S. 590.

zur Reflexion auch als Glaube nicht verunreinigt worden ist. Der Glaube des nicht zu abstrakter Reflexion sich erhebenden Menschen hat die Unbefangenheit, daß er nicht der Reflexion entgegengesetzt ist: er ist sowohl ohne die Reflexion, — daß die Beziehung auf das Ewige in Form des Glaubens als einer unmittelbaren Gewißheit, die nicht durch Denken objektiv und in die Form des Begriffes aufgenommen worden ist, der vernünftigen Erkenntniß, ohne ihr nothwendig zu widerstreiten, gegenübersteht, — als auch ohne Beziehung auf eine Entgegensetzung überhaupt; — eine reine rücksichtlose Position, nicht eine Negation, weder eines anderen Glaubens an etwas Anderes, noch einer anderen Form für den Inhalt dieses Glaubens. Inwiefern die Unbefangenheit des Glaubens durch jene Rücksicht afficirt werden könne, gehört nicht hierher. Die Rücksicht allein gehört hierher, (wenn der Glaube als solcher mit Bewußtseyn über sich selbst verbunden ist, und wenn er das formale, endliche Wissen negirt): — inwiefern er mit dieser Rücksicht auf das endliche Wissen, da kein vernünftiges Wissen zu Stande kommen soll, sich in Wahrheit über die Subjektivität und Endlichkeit zu erheben fähig sey. In dieser negirenden, bewußten Gestalt tritt der Glaube bei Kant, Jacobi und Fichte auf. Die ganze Sphäre der Endlichkeit, des Selbst-Etwas-Seyns, der Sinnlichkeit, versinkt im wahrhaften Glauben vor dem Denken und Schauen des Ewigen, was hier Eins wird; — alle Mücken der Subjektivität verbrennen in diesem verzehrenden Feuer, und selbst das Bewußtseyn dieses Hingebens und Vernichtens ist vernichtet. Auch unter den religiösen Handlungen, in welchen der Glaube, Gefühl und Schauen ist, giebt es mehr und weniger reine und objektive; wie im Gesang das Bewußtseyn und die Subjektivität sich mehr in die allgemeine objektive Harmonie verschmilzt, als sie im stillen Gebet sich aufhebt. Aber Glaube in die Philosophie eingeführt, verliert völlig jene reine Unbefangenheit. Denn jetzt ist es die Vernunft, die zu ihm aus der Reflexion

flüchtet, um die Endlichkeit zu vernichten und die Subjektivität aufzuheben; aber von dieser vorhandenen Opposition gegen die Reflexion und Subjektivität wird eben darum der Glaube selber afficirt. Es bleibt in ihm, (denn er hat hier zugleich die Bedeutung dieses Negirens), die Reflexion auf die Vernichtung der Reflexion, und die Subjektivität des Bewußtseyns der Vernichtung der Subjektivität; und die Subjektivität hat sich so in ihrer Vernichtung selbst gerettet. Weil in dem auf seinen Glauben nicht reflektirenden Bewußtseyn endliches Denken und Glauben auseinander liegt, ist, wegen dieses Auseinanderliegens, ein solches Bewußtseyn ein nichtphilosophisches Bewußtseyn. Das endliche Thun und Treiben und die sinnliche Wahrnehmung, — und auf der anderen Seite der Gottesdienst wechseln mit einander ab. Und wenn dem religiösen Menschen alles endliche Objektive zugleich unter einer Gestalt der Ewigkeit sich darbietet, und sein Thun gleichfalls eine solche Gestalt ausdrückt, so ist diese Gestalt der Ewigkeit dabei etwas Subjektives. Es ist die sittliche einzelne Schönheit, die sich darstellt. Die wahrhafte Objektivität und Allgemeinheit erhält diese Schönheit in der Kunst und Philosophie, in welchen der aufs Absolute sich beziehende Gegensatz von Glauben und Reflexion verschwindet, sowohl insofern er im gemeinen Bewußtseyn unbewußt, als insofern er in Reflexionsphilosophien bewußt vorhanden ist. Indem er im gemeinen Bewußtseyn unbewußt vorhanden ist, vermag der Glaube, und das, was aus dem Glauben kommt, rein zu seyn; denn die Subjektivität und Endlichkeit liegt völlig jenseits, ohne Berührung und Beziehung darauf. So bleibt aber der in die Philosophie eingeführte Glaube nicht; denn hier hat er eine Rücksicht und Bedeutung des Negirens, und in diesem Negiren berührt und dadurch erhält er die Subjektivität. Er ist von dem Gegensatz selbst afficirt, so wie dasjenige, was seinen Inhalt macht, als Uebersinnliches eine unverrückte Sinnlichkeit, — das Unendliche eine unverrückte Endlichkeit gegen sich hat. Und weil in

ihm Beides, vernichtete und gerettete Subjektivität ist, so ist diese gerechtfertigt; denn sie beruft sich auf ihr Vernichtetseyn, da sie im gemeinen rücksichtslosen Glauben hingegen wahrhaft verschwunden, und vor ihm etwas Unheiliges ist.

Diese Verunreinigung des Glaubens und diese Heiligung der Subjektivität muß uns noch kürzlich auf die praktische Philosophie Jacobi's führen. Kant's praktische Vernunft oder der leere Begriff in seiner unverrückten Entgegensetzung gegen die Natur kann nichts Anderes als ein System der Tyrannei und des Zerreißens der Sittlichkeit und Schönheit produciren: oder wie die Kantische Moral, sich an nichts bestimmende, formelle, sogenannte Pflichten halten, deren Aufzählung und Darstellung in wissenschaftlicher Inkonsequenz der Konsequenz der Natur nachgiebt; und diese Seite allein, indem sie in der Möglichkeit einer Kasuistik die wissenschaftliche Nichtigkeit zugleich gesteht, macht das Bestreben sittlicher Ideen sichtbar. Aber in der Rechtslehre muß bestimmt werden: hier geht es nicht, die Bestimmtheit wieder ins Unbestimmte gehen zu lassen; und diese Wissenschaft hat denn nothwendig die sittliche Natur mit den grellsten Schändlichkeiten besudeln müssen. Der allgemeine Haß der Jacobischen Philosophie gegen den Begriff verschmäht nothwendig seine objektive Form der Sittlichkeit, Gesetz, und vollends das reine Gesetz, als formales Sittenprincip. Und unter andern vortrefflichen Stellen hierüber ist die im Brief an Fichte S. 32. schön und ganz rein: „Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der, dem Willen, der Nichts will, zuwider — lügen will, wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades; morden will, wie Timoleon; Gesetz und Eid brechen, wie Epaminondas, wie Johann de Witt; Selbstmord beschließen, wie Otho; Tempelraub begehen, wie David; — ja, Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert, und das Gesetz um des

Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. . . . Denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich — daß das privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes, das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist." *)

Wir haben diese Stelle Jacobi's ganz rein genannt, insofern — (denn das Sprechen in der ersten Person: Ich bin und Ich will, kann ihrer Objektivität nicht schaden) — der Ausdruck, daß das Gesetz um des Menschen willen, nicht der Mensch um des Gesetzes willen gemacht ist, ohne Rücksicht auf die Bedeutung, die dieser Ausdruck da hat, wo er hergenommen ist, auch in diesem Zusammenhang zwar eine allgemeinere Bedeutung gewinnt, aber seine wahre behält. Der sittlichen Schönheit kann keine von beiden Seiten fehlen, weder ihre Lebendigkeit als Individualität, daß sie nicht dem todten Begriffe gehorcht, noch die Form des Begriffs und des Gesetzes, die Allgemeinheit und Objektivität, — die Seite, welche Kant durch die absolute Abstraktion allein gesetzt, und der er die Lebendigkeit durchaus unterworfen, und sie getödtet hat. Die angeführte Stelle über die Seite der Lebendigkeit und Freiheit der Sittlichkeit schließt ihre Objektivität nicht, aber drückt sie auch nicht aus; und über ihre Nothwendigkeit und Objektivität müssen wir uns nach andern Daten umsehen.

Schon dasjenige, was an Beispielen von sittlichen Charakteren, woran Jacobi seine Idee der Sittlichkeit klar machen will, herausgehoben wird, zeigt die Vernachlässigung der gesetzlichen und objektiven Seite. Bei den Spartanern Spertias und Bulis (Briefe über Spin. S. 240.) ist es ihre „Erfahrung,"

*) Jacobi's Werke B. III., S. 37 — 38.

was ihre Sittlichkeit bestimmt: „Sie sagen nicht," merkt Jacobi an, „zu Hydarnes, der sie bereden wollte, Freunde des Königs zu werden: du bist ein Thor; sie gestanden vielmehr, daß er weise sey in seinem Maaße, einsehend und gut. Sie versuchten es auch nicht, ihm ihre Wahrheit beizubringen. . . . . Sie beriefen sich nicht auf ihren Verstand, auf ihr feines Urtheil; sondern nur auf Dinge, und auf ihre Neigung zu diesen Dingen. Sie rühmten sich auch keiner Tugend, und hatten auch keine Philosophie; sie bekannten nur ihres Herzens Sinn, ihren Affekt. . . . Und bei Xerxes seyen sie nicht deutlicher geworden" als bei Hydarnes, dem sie ihre Erfahrung nannten. Zu Xerxes sagten sie nämlich: „Wie könnten wir hier leben, unser Land, unsere Gesetze verlassen und solche Menschen, daß wir, um für sie zu sterben, freiwillig eine so weite Reise unternommen haben." *) Kann es aber eine größere Deutlichkeit des Sittlichen geben? Ist hier nur Subjektivität der Erfahrung, des Sinnes, einer Neigung sichtbar? Dem Satrapen bewiesen sie gerade ihre Verachtung, daß sie ihm von seiner und ihrer Erfahrung und Neigung sprachen, und seiner Subjektivität ihr Wesen in der Form einer Subjektivität entgegensetzen. Der Majestät des Monarchen aber bewiesen sie ihre Ehrfurcht, daß sie vor ihm ganz deutlich wurden, und das Objektivste, und für ihn ebenso Heilige als für sie, nämlich Land, Volk und Gesetze nennen. Aber Jacobi nennt, was das Lebendigste ist, Vaterland, Volk und Gesetze, Dinge, an die sie gewöhnt seyen, wie man an Dinge gewöhnt ist. Er begreift sie nicht als heilige Dinge, sondern als gemeine; denn gegen heilige Dinge ist nicht ein Verhältniß des Gewohntseyns und der Abhängigkeit. Er begreift als eine Zufälligkeit und Abhängigkeit, worin die höchste Nothwendigkeit und die höchste

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 1., S. 232 — 234.

Energie sittlicher Freiheit ist, den Gesetzen eines Volkes, und noch dazu des Spartanischen gemäß zu leben; — als etwas gemein Empirisches, was das Vernünftigste ist. Die Erbärmlichkeit der Subjektivität aber, sich auf seines Urtheil und Verstand zu berufen, oder sich einer Tugend zu rühmen, war ihnen ohnehin nicht zuzumuthen, und das Nichtvorhandenseyn einer solchen Erbärmlichkeit ist etwas zu Schlechtes, um an ihnen als Tugend ausgezeichnet werden zu können.

Noch weniger ist an das Herausheben der Objektivität bei Kleomenes in Woldemar zu denken: da dieser Spartaner hier eingeführt ist, nicht in den Verhältnissen mit seinem Vaterland und in der Kraft seiner wahrhaften Tugend, sondern in der Individualität seines Untergangs; und um wen zu erbauen? — affektirte oder unbedeutende Weiber, und empfindsame Bürger.

Sonst aber kann man, da Jacobi für sittliche Schönheit dem Begriffe und der Objektivität zuwider ist, sich darüber allein an Gestalten halten, in denen er seine Idee der sittlichen Schönheit klar machen wollte. Der Grundton aber dieser Gestalten ist dieser bewußte Mangel an Objektivität, diese an sich selbst festhängende Subjektivität; die beständige, nicht Besonnenheit, sondern Reflexion auf seine Persönlichkeit, diese ewig auf das Subjekt zurückgehende Betrachtung, welche an die Stelle sittlicher Freiheit höchste Peinlichkeit, sehnsüchtigen Egoismus und sittliche Siechheit setzt; — ein Betrachten seiner selbst, welches mit schöner Individualität eben die Verwandelung vornimmt, die mit dem Glauben vorging: nämlich durch dieß Bewußtseyn individueller Schönheit sich das Bewußtseyn der aufgehobenen Subjektivität und des vernichteten Egoismus zu geben, aber durch dieß Bewußtseyn gerade die höchste Subjektivität und innern Götzendienst gesetzt und sie zugleich gerechtfertigt zu haben. Wie wir bei den Dichtern, welche erkennen, was ewig, und was endlich und verdammt ist, bei den Alten, Dante, und an dem schon in seinem Leben eine Zeitlang der Hölle hingegebenen

Orest bei Göthe die Verdammniß der Hölle ausgesprochen finden, — nämlich als das ewige Verbundenseyn mit der subjektiven That, das Alleinseyn mit seinem eigenen sich selbst Angehörigen, und die unsterbliche Betrachtung dieses Eigenthums: — so sehen wir an den Helden Allwill und Woldemar eben diese Qual der ewigen Beschauung ihrer selbst nicht einmal in einer That, sondern in der noch größern Langeweile und Kraftlosigkeit des leeren Seyns, und diese Unzucht mit sich selbst, als den Grund der Katastrophe ihrer unromanhaften Begebenheiten dargestellt, aber zugleich in der Auflösung dieß Princip nicht aufgehoben, und auch die unkatastrophirende Tugend der ganzen Umgebung von Charakteren wesentlich mit einem Mehr oder Weniger jener Hölle tingirt.

Wenn also bei Jacobi die protestantische Subjektivität aus der Kantischen Begriffsform zu ihrer wahren Gestalt, einer subjektiven Schönheit der Empfindung und der Lyrik himmlischer Sehnsucht zurückzukehren scheint: so ist doch der Glaube und die individuelle Schönheit durch das wesentliche Ingrediens der Reflexion und des Bewußtseyns über diese subjektive Schönheit aus der Unbefangenheit und Rücksichtslosigkeit herausgeworfen, wodurch sie allein fähig ist, schön und fromm und religiös zu seyn. Es ergiebt sich also aus dem Bisherigen, daß die Kantische Philosophie der Jacobischen entgegengesetzt ist, insofern innerhalb der Sphäre, die ihnen gemeinschaftlich ist, die Kantische, absolute Subjektivität und Endlichkeit in reiner Abstraktion setzt, und dadurch die Objektivität und die Unendlichkeit des Begriffs gewinnt; die Jacobische aber die Endlichkeit selbst nicht in den Begriff aufnimmt, sondern sie als endliche Endlichkeit, als empirische Zufälligkeit, und Bewußtseyn dieser Subjektivität zum Princip macht. Die gemeinschaftliche Sphäre beider Philosophien ist das Absolutseyn des Gegensatzes von Endlichkeit, Natürlichem, Wissen, aber eben deswegen einem formalen, — und von Uebernatürlichem, Uebersinnlichkeit und Unendlichkeit; für

beide also ist das wahrhaft Absolute ein absolutes Jenseits im Glauben oder im Gefühl, und nichts für die erkennende Vernunft. In beiden kommt die spekulative Idee vor. In der Kantischen Philosophie tritt sie in die Deduktion der Kategorien rein ein, um sogleich aber eine reine Identität, eine Verstandeseinheit zu werden, und sonst als ein bloß möglicher Gedanke, der im Denken keine Realität gewinnen kann, weil die Reflexion schlechthin das Herrschende seyn soll. Bei Jacobi ist sie ebenso in subjektiver Form als etwas Partikulares, Geistreiches, das ebenso wenig in die Allgemeinheit aufgenommen, als die Vernunft aus dem Instinkt und subjektiver Individualität sehend, nämlich etwas fürs Denken werden darf.

Weil diese Seite des überwiegenden Subjektiven und Endlichen,— welche, wenn einmal die Philosophie ihre Richtung nach der Form der Reflexion hin genommen hat, nothwendig ist, — von andern philosophischen Bestrebungen zwar gleichfalls, aber theils schwächer, theils nicht mit dieser Prätension ausgedrückt wird: so konnte sie an der Jacobischen Form, welche die theoretische und praktische Subjektivität, so wie das Jenseits des Glaubens am Klarsten ausspricht,— als an der Repräsentantin ihrer Gattung, vorzugsweise dargestellt werden. Zugleich aber ist zu bemerken, daß diese Seite selbst in einer höhern und edlern Gestalt kann aufgefaßt werden.

Es ist schon erinnert worden, daß das Princip des Jacobischen Philosophirens, indem es das Individuelle und Besondere über den Begriff erhebt und die subjektive Lebendigkeit geltend macht, sich einerseits der subjektiven Schönheit des Protestantismus nähert, welcher den Umgang mit Gott und das Bewußtseyn des Göttlichen nicht in der sättigenden Objektivität eines Kultus, und dem in sich klaren und gegenwärtigen Anschauen und Genuß dieser Natur und dieses Universums erkennt, sondern jenen Umgang und Bewußtseyn als ein inneres,

das die fixe Form eines Innern behält, und als eine Sehnsucht nach einem Jenseits und einer Zukunft, bestimmt; — eine Sehnsucht, die obschon sie mit ihrem ewigen Objekt sich nicht vereinigen kann, darin, daß ihr Objekt wahrhaft und ohne im Hinterhalte etwas Eigenes für sich behalten zu wollen das Ewige ist, ihre Schönheit und ihren unendlichen Genuß hat. Andrer Seits aber wird durch das Jacobische Princip die Schönheit der Individualität, und ihre Form der Empfindung, und Liebe und Glaube dadurch getrübt, daß der Glaube, insofern er auf das Ewige geht, eine polemische Rücksicht und damit den unüberwindlichen Reflex der Subjektivität hat, und auch als absolute Gewißheit auf das Zeitliche und Wirkliche ausgedehnt wird; so daß das Zeugniß der Sinne für eine Offenbarung von Wahrheit gilt und Gefühl und Instinkt die Regel der Sittlichkeit enthalten, und daß durch die Reflexion auf die Persönlichkeit und darauf, daß der Mensch überhaupt und die besondere Person das Subjekt solcher schönen Empfindung und Liebe ist, die Sehnsucht ein Wärmen an seiner Subjektivität, seinen schönen Gedanken und Empfindungen wird. Die Wahrheit aber, die in der Natur ist, vermag in der Form der Wirklichkeit und Zeitlichkeit, und das Bewußtseyn des Einzelnen von seiner absoluten Persönlichkeit nicht den Schmerz der religiösen Sehnsucht zu versöhnen, noch ihn aus seinem Jenseits zurückzurufen. Denn die Natur als Zeitliches, und das Individuum als ein in seiner Einzelnheit Absolutes, ist nicht die Natur als Universum, in dessen Schauen als einem diesseitigen die Sehnsucht ihren Frieden finden könnte: noch die Absolutheit des Subjekts, in seiner persönlichen Einzelnheit und permanenten Entgegensetzung gegen das Ewige, eine Vernunft, welche sehend, eine Liebe, welche rein, ein Glaube, der lebendig wäre; sondern wenn das Zeitliche, Subjektive und Empirische für die Sehnsucht Wahrheit und Gewißheit erhält, ist die Schönheit ihrer subjektiven

Natur, ihr Glaube, ihre Liebe und ihr Fühlen überhaupt durch eine solche Versöhnung nur verunreinigt worden.

Wenn also in dem Jacobischen Princip der Schmerz und die Sehnsucht des Protestantismus zu einer Versöhnung fortgeht, aber nach Art des Eudämonismus überhaupt durch Endliches, zunächst durch die Reflexion und das Bewußtseyn des Empfindens und der Sehnsucht, welche Reflexion und Bewußtseyn das Subjekt desselben als solches zu Etwas macht, — und wenn diese Sehnsucht das Diesseits in sich selbst findet, indem sie sich mit sich selbst befleckt und die gemeine Wirklichkeit und Zeitlichkeit für Offenbarung hält: so konnte sie so in sich reflektirt eine höhere Potenz finden, als Jacobi darstellte, der Vergötterung des Subjekts ein höherer Gegenstand an ihm erschaffen, und die Empfindung so wie das Anschauen seiner selbst und der Welt idealischer aufgefaßt werden; — was denn auf der andern Seite ebenso viel ist, als die höchste Anschauung selbst zu etwas Subjektivem und eigenthümlich Bleibendem zu machen. Wenn das Diesseits, was Wahrheit hat, statt die Wirklichkeit zu seyn, das Universum, und die Versöhnung mit der Natur Identität mit dem Universum, — als Empfindung unendliche Liebe, als Anschauung aber Religion ist, aber so, daß diese Identität selbst, es sey mehr als Passivität des Auffassens und innern Nachbildens oder mehr als Virtuosität, etwas schlechthin Subjektives und Besonderes bleiben, ihre Aeußerung nicht befestigen, noch ihre Lebendigkeit der Objektivität anvertrauen, und hiermit eben die vorige Reflexion der Sehnsucht auf das Subjekt behalten soll: so hat das Jacobische Princip die höchste Potenzirung erreicht, deren es fähig ist, und der Protestantismus, der im Diesseits Versöhnung sucht, hat sich auf das Höchste getrieben, ohne aus seinem Charakter der Subjektivität herauszutreten.

In den Reden über die Religion ist diese Potenzirung geschehen. Da in der Jacobischen Philosophie die Vernunft nur als Instinkt und Gefühl, und Sittlichkeit nur in der empirischen Zufälligkeit und als Abhängigkeit von Dingen, wie sie die Erfahrung und Neigung und des Herzens Sinn giebt, das Wissen aber nur ein Bewußtseyn von Besonderheiten und Eigenthümlichkeit, es sey äußerer oder innerer, begriffen wird: so ist in diesen Reden hingegen die Natur als eine Sammlung von endlichen Wirklichkeiten vertilgt, und als Universum anerkannt, dadurch die Sehnsucht aus ihrem über Wirklichkeit Hinausfliehen nach einem ewigen Jenseits zurückgeholt, die Scheidewand zwischen dem Subjekt oder dem Erkennen, und dem absoluten unerreichbaren Objekte niedergerissen, der Schmerz im Genuß versöhnt, das endlose Streben aber im Schauen befriedigt.

Aber indem so das Individuum seine Subjektivität von sich wirft, und der Dogmatismus der Sehnsucht seinen Gegensatz in Idealismus auflöst, so soll diese Subjekt-Objektivität der Anschauung des Universums doch wieder ein Besonderes und Subjektives bleiben. Die Virtuosität des religiösen Künstlers soll in den tragischen Ernst der Religion ihre Subjektivität einmischen dürfen. Und statt diese Individualität entweder unter dem Leib einer objektiven Darstellung großer Gestalten und ihrer Bewegung unter einander, der Bewegung des Universums, aber in ihnen, zu verhüllen, — wie in der triumphirenden Kirche der Natur das Genie in Epopäen und Tragödien erbaute, — oder anstatt dem lyrischen Ausdruck sein Subjektives dadurch zu nehmen, daß er zugleich im Gedächtniß vorhanden, und als allgemeine Rede auftrete: soll dieses Subjektive in der Darstellung der eignen Anschauung des Universums, so wie in der Produktion derselben in andern, die wesentliche Lebendigkeit und Wahrheit ausmachen, die Kunst ohne Kunstwerk perenniren, und die Freiheit der höchsten Anschauung in der Einzelnheit und in dem Für-sich-etwas-Besonderes-Haben bestehen. Wenn der Priester nur ein Werkzeug und Diener seyn kann, das die Gemeinde,

und das sich ihr und sich opfert, um das Begrenzende und Objektive der religiösen Anschauung zu thun, und dem alle Macht und Kraft vor der mündigen Gemeinde nur als einem Repräsentanten zukommen kann: soll sie, sich unmündig stellend, den Zweck und die Absicht haben, das Innere der Anschauung von ihm als einem Virtuosen des Erbauens und der Begeisterung in sich bewirken zu lassen. Es soll einer subjektiven Eigenheit der Anschauung, (Idiot heißt einer, insofern Eigenheit in ihm ist), statt sie zu vertilgen, und wenigstens nicht anzuerkennen, so viel nachgegeben werden, daß sie das Princip einer eigenen Gemeinde bilde, und daß auf diese Weise die Gemeindchen und Besonderheiten ins Unendliche sich geltend machen und vervielfältigen, nach Zufälligkeit aus einander schwimmen und zusammen sich suchen, und alle Augenblicke wie die Figuren eines dem Spiel der Winde preisgegebenen Sandmeeres die Gruppirungen ändern; — für deren jede zugleich, wie billig, die Besonderheit ihrer Ansicht und ihre Eigenheit etwas so Müssiges und sogar Ungeachtetes sey, daß sie gleichgültig gegen die Anerkennung derselben, auf Objektivität Verzicht thun, und in einer allgemeinen Atomistik alle ruhig neben einander bleiben können. Wozu freilich die aufgeklärte Trennung der Kirche und des Staats sehr gut paßt, und in welcher Idee eine Anschauung des Universums nicht eine Anschauung desselben als Geistes seyn kann; weil das, was Geist ist, im Zustande der Atomen, nicht als ein Universum vorhanden ist, und überhaupt die Katholicität der Religion nur in Negativität und der Allgemeinheit des Einzelnseyns besteht. Wenn also schon die Subjektivität des Sehnens in die Objektivität des Schauens sich emporgehoben hat, und die Versöhnung nicht mit der Wirklichkeit, sondern mit dem Lebendigen, nicht mit der Einzelnheit, sondern mit dem Universum geschieht: so ist selbst dieses Anschauen des Universums wieder zur Subjektivität gemacht; indem es theils Virtuosität, oder nicht einmal ein Sehnen, sondern nur das Suchen eines

Sehnens ist: theils es sich nicht organisch konstituiren, noch die wahrhafte Virtuosität in Gesetzen, und in dem Körper eines Volkes und einer allgemeinen Kirche ihre Objektivität und Realität erhalten, sondern die Aeußerung ein schlechthin Inneres, unmittelbarer Ausbruch oder Nachfolge einzelner und besonderer Begeisterung, und nicht die wahrhafte Aeußerung, ein Kunstwerk vorhanden seyn soll.

und das sich ihr und sich opfert, um das Begrenzende und Objektive der religiösen Anschauung zu thun, und dem alle Macht und Kraft vor der mündigen Gemeinde nur als einem Repräsentanten zukommen kann: soll sie, sich unmündig stellend, den Zweck und die Absicht haben, das Innere der Anschauung von ihm als einem Virtuosen des Erbauens und der Begeisterung in sich bewirken zu lassen. Es soll einer subjektiven Eigenheit der Anschauung, (Idiot heißt einer, insofern Eigenheit in ihm ist), statt sie zu vertilgen, und wenigstens nicht anzuerkennen, so viel nachgegeben werden, daß sie das Princip einer eigenen Gemeinde bilde, und daß auf diese Weise die Gemeindchen und Besonderheiten ins Unendliche sich geltend machen und vervielfältigen, nach Zufälligkeit aus einander schwimmen und zusammen sich suchen, und alle Augenblicke wie die Figuren eines dem Spiel der Winde preisgegebenen Sandmeeres die Gruppirungen ändern; — für deren jede zugleich, wie billig, die Besonderheit ihrer Ansicht und ihre Eigenheit etwas so Müssiges und sogar Ungeachtetes sey, daß sie gleichgültig gegen die Anerkennung derselben, auf Objektivität Verzicht thun, und in einer allgemeinen Atomistik alle ruhig neben einander bleiben können. Wozu freilich die aufgeklärte Trennung der Kirche und des Staats sehr gut paßt, und in welcher Idee eine Anschauung des Universums nicht eine Anschauung desselben als Geistes seyn kann; weil das, was Geist ist, im Zustande der Atomen, nicht als ein Universum vorhanden ist, und überhaupt die Katholicität der Religion nur in Negativität und der Allgemeinheit des Einzelnseyns besteht. Wenn also schon die Subjektivität des Sehnens in die Objektivität des Schauens sich emporgehoben hat, und die Versöhnung nicht mit der Wirklichkeit, sondern mit dem Lebendigen, nicht mit der Einzelnheit, sondern mit dem Universum geschieht: so ist selbst dieses Anschauen des Universums wieder zur Subjektivität gemacht; indem es theils Virtuosität, oder nicht einmal ein Sehnen, sondern nur das Suchen eines

Sehnens ist: theils es sich nicht organisch konstituiren, noch die wahrhafte Virtuosität in Gesetzen, und in dem Körper eines Volkes und einer allgemeinen Kirche ihre Objektivität und Realität erhalten, sondern die Aeußerung ein schlechthin Inneres, unmittelbarer Ausbruch oder Nachfolge einzelner und besonderer Begeisterung, und nicht die wahrhafte Aeußerung, ein Kunstwerk vorhanden seyn soll.

C. Fichtesche Philosophie.

In der Kantischen Philosophie ist das Denken, das Unendliche, die Form des Objektiven das Erste. Der absolute Gegensatz desselben, gegen das Besondere, Endliche, das Seyn, ist im erkennenden Subjekt, aber bewußtlos oder nicht zugleich objektiv für dasselbe: oder man kann auch sagen, die absolute Identität, in welcher der Gegensatz aufgehoben ist, ist rein objektiv, ein bloßer Gedanke; — Beides ist gleichbedeutend, denn Beides, diese Form absoluter Objektivität, das Jenseits der Identität für das Erkennen, und das Subjektive, das Erkennen, wohinein der absolute Gegensatz verlegt wird, kommen nicht zusammen. In der Jacobischen Philosophie ist das Bewußtseyn über denselben das Erste, und der Gegensatz, der im Erkennen ist, flieht ebenso, um als aufgelöster vorgestellt zu werden, zu seinem Gegentheil, einem Jenseits des Erkennens. Aber es ist eine Mitte zwischen diesem Uebergang zu absolut Entgegengesetzten vorhanden; aber diese Mitte ist selbst ein Subjektives, ein Sehnen und ein Schmerz. Dieses Sehnen ist in der Fichteschen Philosophie mit der Kantischen Objektivität synthesirt, aber nicht daß die beiden entgegengesetzten Formen sich in einer wahrhaften Identität und Indifferenz auslöschten, und die absolute Mitte hervorträte, sondern jene Jacobische subjektive Vereinigung in der Lebendigkeit des Individuums ist selbst nur in objektive Form aufgenommen. In der Kantischen Philosophie zeigt sich wegen des Widerspruchs der leeren Allgemeinheit zur lebendigen Besonderheit

nicht der mindeste Kummer; im Theoretischen wird er absolut behauptet, und im Praktischen, dessen Begriff es mit sich bringt, ihn aufzuheben, tritt ein Formalismus von Rechtswissenschaft und Moral, ohne Lebendigkeit, so wie ohne Wahrheit auf. Die Jacobische Philosophie hat das Identischseyn des Allgemeinen und Besondern in der, aber subjektiven Individualität; eine solche Vereinigung kann deswegen nur ein Kummer und Sehnen und die Besonderheit muß ein Permanentes, Geheiligtes und Absolutes seyn. Bei Fichte ist diese Subjektivität des Sehnens selbst zum Unendlichen gemacht, ein Gedachtes, absolute Forderung, und die Forderung ist der Kulminationspunkt des Systems: Ich soll gleich Nicht-Ich seyn; aber es ist kein Indifferenzpunkt in ihm zu erkennen.

Es ist oben erinnert worden, wie das System sich zur negativen Seite des Absolnten, der Unendlichkeit, Ich als absolutem Denken erhebt. Und insofern ist es reiner Idealismus; der aber, weil jene negative Seite selbst als das absolut Positive gesetzt wird, formell wird, und einen Realismus sich gegenüberstehen hat. Dadurch, daß er die Gegensätze nur im Unendlichen gleichzusetzen vermag, d. h. das abstrahirende Denken, die reine Thätigkeit, dem Seyn entgegengesetzt, zum Absolnten macht, vernichtet er sie nicht wahrhaftig, sondern diese intellektuelle Anschauung ist etwas Formelles, so wie der Idealismus; und dem Denken gegenüber tritt die Realität, jener Identität der intellektuellen Anschauung der Gegensatz auf, und alle Identität ist die relative des Kausalzusammenhangs in einem Bestimmen des Einen durch das Andere.

Nach der Aufgabe der Philosophie, wie sie durch die Lockesche und Humesche Kultur bestimmt worden ist, soll vom Standpunkt des Subjekts die Welt berechnet und nunmehr erklärt werden. In diese zu erklärende Welt wird eben diese Entgegensetzung hineingetragen, die zwischen ihr und dem Subjekt Statt findet: sie trennt sich in eine ideelle und reelle Seite; so daß das Ideelle in dem relativen Gegensatz gegen das Reelle,

das eine Mal die reine von der Realität abstrahirende Identität, oder der reine Begriff wird: das andere Mal aber die auf die Realität bezogene, — Raum, Zeit, Kategorien, die Idealität des Reellen ist. Das Objektive oder Allgemeine des Reellen besteht nun allein in demjenigen, was in der Scheidung der Welt die ideelle Seite ist; so daß der Idealismus, der auf die Erklärung der objektiven Welt ausgeht, unmittelbar, indem er Objektivität als das Ideelle erkannt hat, sie auch aus dem Princip des Ideellen, des Ich, des Allgemeinen, was im Gegensatz gegen die Welt überhaupt das Subjekt ist, abgeleitet, und hiermit das Anundfürsichseyn des Objektiven aufgehoben hat.

Dieser kritische Idealismus, den Fichte in schärferem Umriß heraushob, ist, wie von selbst erhellt, etwas Formales: das Allgemeine der dem Subjekt entgegengesetzten Welt, ist als Allgemeines, Ideelles, als Denken, und damit als Ich gesetzt; aber nothwendig bleibt das Besondere zurück, und wenn nach der beliebten Stellung der Idee der Philosophie von Erklärung die Rede seyn soll, so bleibt von der objektiven Welt die interessanteste Seite, die Seite ihrer Realität unerklärt. Daß das Reelle, als für die Empfindung, etwas Empirisches sey, und unter diesem Titel geradezu weggeworfen und der Betrachtung für unwürdig erklärt werde, wie Kant thut, ist so wenig befriedigend, als wenn Fichte zeigt, daß die Empfindung schlechthin etwas Subjektives ist, und daß roth u. s. w. von der Hand des Subjekts erst auf die Fläche verbreitet werde, und dadurch Objektivität erhalte. Denn es ist gerade nicht nach der Idealität, sondern nach der Realität die Frage; und es ist gleichgültig, ob die Realität eine unendliche Menge von Empfindungen oder von Beschaffenheiten der Dinge ist. In dem praktischen Theile der Wissenschaftslehre wird zwar die Miene gemacht, als ob die für die ideelle Seite absolute Realität, die Dinge wie sie an sich sind, aus dem, wie wir sie machen sollen, hätten konstruirt werden sollen.

Allein es ist da nichts als eine Analyse des Begriffs des Strebens und des Triebs in einer Intelligenz und einige Reflexionsbegriffe für das Gefühl, daß die Gefühle *verschieden* seyn müssen, abgeleitet: oder von der Aufgabe, das System der Dinge, wie sie seyn *sollen*, ist nichts als der formelle Begriff des *Sollens* analysirt; aber außer diesem formalen Wesen das Gefühl selbst als reales System, oder die Totalität des Sollens auch nicht im Geringsten konstruirt, denn schon an und für sich läßt das Sollen ganz und gar keine Totalität zu: sondern die Mannigfaltigkeit der Realität erscheint als eine unbegreifliche, ursprüngliche Bestimmtheit und empirische Nothwendigkeit. Die Besonderheit und Differenz als solche ist ein Absolutes. Der Standpunkt für diese Realität ist der empirische Standpunkt eines jeden Einzelnen; und für jeden Einzelnen ist seine Realität die unbegreifliche Sphäre gemeiner Wirklichkeit, in die er nun einmal eingeschlossen ist. Es braucht nicht erinnert zu werden, wie gleichgültig für diese Absolutheit des Empirischen jener formale Idealismus ist, welcher erweist, daß diese ganze empirische Realität nur ein Subjektives, ein Gefühl sey: denn diese Form verändert an der gemeinen und unbegreiflichen Nothwendigkeit des empirischen Daseyns nicht das Mindeste; und es ist durchaus an keine wahre Idealität der Wirklichkeit und der reellen Seite, sie erscheinen nun als Beschaffenheit der Dinge oder als Empfindung, zu denken.

Der Formalismus des hier idealistisch genannten Wissens, der bei der Jacobischen Philosophie, welche das bestimmteste und offenste Bewußtseyn darüber hat, entwickelt worden ist, bedarf eigentlich keiner weitern Erläuterungen bei der Fichteschen Philosophie, welche ihn mit den andern durch das Princip der Subjektivität, und daß die absolute Identität nicht für Erkennen und Wissen, sondern nur für den Glauben ist, gemein hat. Das Wesentliche desselben ist, daß der reine Begriff, das leere Denken zu einem Inhalt, einer Bestimmtheit des Begriffs, oder

umgekehrt, die Bestimmtheit zu der Unbestimmtheit auf eine unbegreifliche Weise hinzutritt. Ob nach dem Jacobischen Dogmatismus das Objektive, das Gegebene als das Erste genannt wird, zu welchem der Begriff später hinzukommt: oder ob Fichte das leere Wissen, Ich, zum Ersten macht, dessen Wesen dasselbe mit dem leeren Verstand des analysirenden Wissens, nämlich eine Identität ist, für welche bei Fichte die ihm fremde, aus ihm nicht zu begreifende Bestimmtheit als das Spätere erscheint, — macht in der Sache nicht den mindesten Unterschied.

Wenn nach dem Fichteschen Idealismus Ich nicht Dinge empfindet und anschaut, sondern nur sein Empfinden und sein Anschauen anschaut, und nur von seinem Wissen weiß, so ist die reine leere Thätigkeit, das reinfreie Handeln, das Erste und einzig Gewisse; und es ist schlechthin nichts als das reine Wissen und das reine Anschauen, und das Empfinden: Ich = Ich. Wir werden nachher sehen, wie durch den absoluten Willensakt die ganze vernichtete Sinnenwelt überhaupt Realität erhält; aber das Wissen um diese Realität, das Verhältniß der absoluten Leerheit und Unbestimmtheit des Wissens zu der Bestimmtheit und jener Realität ist das Unbegreifliche und eins dem Andern, das Besondere dem Allgemeinen gleich fremd, wie die empirisch gegebene Bestimmtheit Jacobi's, der Unbestimmtheit oder dem Begriffe des analysirenden Verstandes. Fichte's Weise nur vom Wissen, nämlich nur von der leeren Identität zu wissen, bereitete sich aber durch ihren eigenen Formalismus einen Weg zum Besondern. Es wird anerkannt, daß die einzige Wahrheit und Gewißheit, das reine Selbstbewußtseyn und das reine Wissen, etwas Unvollständiges, durch etwas Anderes Bedingtes, d. h. daß das Absolute des Systems nicht absolut sey, und eben deswegen zu etwas Anderem fortgegangen werden müsse. Diese erkannte Unvollständigkeit des absoluten Princips, und die daraus erkannte Nothwendigkeit eines Fortgehens zu einem Anderen ist das Princip der Deduktion der Sinnenwelt. Das völlig

Leere, womit angefangen wird, hat durch seinen absoluten Mangel den Vortheil, in sich immanent die unmittelbare Nothwendigkeit zu tragen, sich zu erfüllen, zu einem Andern, und von diesem Andern zu andern Andern in eine unendliche objektive Welt fortgehen zu müssen. Giebt es nun eine höhere Apriorität eines Princips, als in welchem unmittelbar die Nothwendigkeit des Ganzen liegt? — eine Nothwendigkeit, die darauf beruht, daß das Princip schlechthin Theil, und durch seine unendliche Armuth die unendliche Möglichkeit des Reichthums ist. Das Princip spielt auf diese Art die gedoppelte Rolle, das eine Mal absolut, das andere Mal schlechthin endlich zu seyn, und in letzterer Qualität ein Anfangspunkt für die ganze empirische Unendlichkeit werden zu können.

Der Formalismus dieses Princips hat, für sich betrachtet, auch den großen Vortheil, daß es leicht begreiflich zu machen ist. Es ist allgemein über die schwere Forderung der intellektuellen Anschauung geklagt, es ist zu seiner Zeit erzählt worden, daß Menschen über dem Beginnen, den reinen Willensakt und die intellektuelle Anschauung zu produciren, in Wahnsinn verfallen seyen; — Beides ist ohne Zweifel durch den Namen der Sache veranlaßt worden, welche Fichte als einfach und gemein genug beschreibt, und von der es wohl nur schwer hielt, sich zu überzeugen, daß sie wirklich nur dieß Gemeine und Einfache sey. Irgend ein Ding, etwas dem reinen Bewußtseyn, oder Ich (das im gemeinen Bewußtseyn nach Fichte's Ausdruck gleichfalls gegeben ist) Fremdartiges anschauen, ist empirische Anschauung, aber von allem Fremdartigen im Bewußtseyn abstrahiren, und sich selbst denken, ist intellektuelle Anschauung. In irgend einem Wissen von allem bestimmten Inhalt abstrahiren, und nur das reine Wissen, das rein Formelle desselben wissen, ist reines absolutes Wissen; diese Abstraktion ist doch leicht zu machen, und jeder weiß auch was, an dem er die Abstraktion machen könne. Wegen desjenigen aber, wovon man abstrahirt hat, hat man sich

auch nicht bange seyn zu lassen: denn es geht nicht verloren, sondern tritt vielmehr fürs Wissen, und fürs Handeln ohnedieß, in seiner ganzen empirischen Ausdehnung und Breite wieder ein; nur macht die Philosophie diese Zufälligkeit des gemeinen Bewußtseyns methodisch, aber ohne ihm von seiner Zufälligkeit und Gemeinheit im Geringsten etwas zu nehmen.

Das Methodische dieses Wissens oder die Philosophie über das gemeine Bewußtseyn besteht darin, daß fürs Erste von etwas schlechthin Wahrem und Gewissem ausgegangen wird, dem Ich, dem Wissen selbst in allem Wissen, dem reinen Bewußtseyn. Aber, da es unmittelbar sich als Princip der Deduktion nur dadurch erweist, daß es schlechthin unvollständig und rein endlich ist, so ist seine Wahrheit und Gewißheit von einer solchen Art, welche von der Philosophie verworfen wird; denn für diese ist die Wahrheit und Gewißheit allein in dem, was nicht unvollständig, noch eine Abstraktion, noch bedingt ist,

Daß aber die Leerheit des Wissens Princip des Fortgangs wird, — dieß findet sich eben darin, daß dasselbe ein schlechthin Mangelhaftes ist und also unmittelbar eines Anderen bedarf und der Anknüpfungspunkt für Anderes, welches die Bedingung desselben ist, wird. Die Form, unter welcher die objektive Welt, als ein Fremdes zu dem, was durch sie vervollständigt wird, nämlich zum reinen Wissen hinzutritt, ist das Schließen von dem Mangel eines Umstandes im Anknüpfungspunkte, auf seine Nothwendigkeit, von der Unvollständigkeit des Absoluten, das selbst ein Theil ist, auf einen anderen Theil, der jenen vervollständigt. Daß aber in dem als absolut Gesetzten ein Mangel, daß es nur Theil ist, — diese Einsicht ist allein möglich durch die Idee der Totalität, oder überhaupt nur durch das Bewußtseyn, daß zum Behuf der sogenannten intellektuellen Anschauung, des Sich-selbst-Denkens, und des reinen Wissens, abstrahirt worden ist von anderem Fremdartigen, das nachher wieder aufgenommen wird. Warum nicht jene Idee der Totalität selbst,

an welcher gemessen das reine Wissen sich als ein Unvollständiges zeigt, als das Absolute auftritt, sondern ein als Theil und mangelhaft Anerkanntes, — davon ist für sich kein Grund abzusehen, als weil dieser Theil empirische Gewißheit und Wahrheit hat, indem ja doch jeder weiß, daß er weiß; solcher empirischen Wahrheit wird der Vorzug vor der absoluten Wahrheit der Totalität gegeben. Das Fortschließen von dem Theil auf andere Theile aber ist nichts als ein Wiederaufnehmen dessen, wovon abstrahirt worden ist; oder da das, was durch die Abstraktion zu Stande gekommen ist, unmittelbar in negativer Beziehung mit dem steht, wovon abstrahirt wird, dasselbe in jenem, aber in negativer Form vorhanden ist: so ist die Deduktion nichts als eine Verwandlung der Zeichen, des minus in plus. Im reinen Wissen ist die Sinnenwelt als ein minus gesetzt, es ist von ihr abstrahirt, sie ist negirt worden; der Schluß auf sie besteht darin, daß sie nunmehr als ein plus, und dieß plus als Bedingung des Selbstbewußtseyns gesetzt wird. In der Freiheit des vernünftigen Wesens ist das Objektive, worauf sich seine Freiheit richtet, als ein minus gesetzt: die Deduktion der Sphäre für die Freiheit besteht also darin, daß es mit einem plus, als seyend gesetzt wird; so wie ein leerer Geldbeutel ein Beutel ist, in Beziehung auf welchen das Geld allerdings schon, aber mit dem Zeichen minus gesetzt ist, und das Geld aus demselben unmittelbar deducirt werden kann, weil es in seinem Mangel unmittelbar gesetzt ist.

Ein Erkennen durch solche Deduktion ist an und für sich kein wahrhaftes Erkennen; denn dieß fängt vom Absoluten an, das weder ein Theil, noch unvollständig, noch allein für Empirie Gewißheit und Wahrheit, noch durch Abstraktion, sondern durch wahrhafte intellektuelle Anschauung, ist. Jenes Erkennen aus dem Mangel beruht im Grunde auf eben demselben Gegebenseyn der Objekte für das analysirende Denken, wie Jacobi, Köppen und andere in den geoffenbarten und geglaubten That-

sachen des Bewußtseyns das Mannigfaltige und seine Verknüpfung vorfinden; nur daß das Vorgefundene bei Jacobi und Köppen ein positives, bei Fichte hingegen ein negatives Zeichen hat, jene finden ebendasselbe als vorhanden, was Fichte als mangelnd findet. Dieser Idealismus ist daher die wahrhafte Umkehrung des formalen Wissens, — aber nicht wie Jacobi *) gesagt hat, des „Kubus" des Spinozismus; denn der Kubus des Spinoza ist nicht umkehrbar, weil er im freien Aether schwebt, und es an ihm kein Oben noch Unten, viel weniger irgend eine Kugel, oder Schildkröte, worauf er gegründet wäre, giebt, sondern er seine Ruhe und seinen Grund in sich selbst hat, seine eigene Kugel und Schildkröte ist. Hingegen das regellose Polyeder des formalen Wissens liegt auf einer ihm fremden Erde, in der es seine Wurzel, und an der es seinen Träger hat; für dasselbe also giebt es ein Oben und Unten. Das gewöhnlich formelle Wissen hat die mannigfaltige Empirie als Grund, aber zieht aus demselben in die ideelle Atmosphäre mannigfaltige Spitzen von Begriffen. Das Fichtesche formelle Wissen ist eine Umkehrung von jenem, es fängt in der Atmosphäre, worin Ein und dasselbe nur negativ und ideell vorgefunden wird, an; und der Idealität desselben sich bewußt, senkt es den negativ vorhandenen Inhalt mit positivem Zeichen als Realität nieder.

Was nun das Produkt eines solchen Erkennens, das vom gewissen Theile anfängt, und nach und nach im Fortgang an den Theilen den Mangel als eine fürs Wissen gesetzte Totalität aussprechen will, betrifft, so scheint es, daß das Produkt die Totalität nicht nur seyn könne, sondern auch seyn müsse. Denn ihre Idee scheint das Vorausgesetzte zu seyn, indem durch sie allein erkannt werden kann, daß jenes absolut gewisse Erste nur ein Theil ist. Weil sie also wahrhaft das Erste ist, so scheint der Fortgang der Entwickelung sie darstellen zu müssen; aber

*) Werke B. III., S. 11.

daß das Ganze dieses Fortgangs Totalität sey, ist eben dadurch, daß ein als Theil Erkanntes, Mangelhaftes, absolute Wahrheit und Gewißheit haben soll, unmöglich. Die reine Empirie, die nicht von einem Theile weiß, den Theil nicht durch Reflexion, als ein schlechthin Wesen Habendes fixirt, vermag wohl von einem Theile anzufangen, und durch ihren Fortgang an den Theilen den ganzen Kreis zu beschreiben und darzustellen; denn weil sie Empirie ist, steckt sie nicht in den Fußeisen der Reflexion, die den Theil zu einem Ansich und so es unmöglich macht, zum Ganzen zu gelangen. Aber eine von der Empirie producirte oder vielmehr gefundene Totalität ist, wenn sie auch der Vorstellung als solche gegeben wird, nicht für die Erkenntniß; denn für diese müssen die Theile schlechthin durchs Ganze bestimmt, das Ganze das Erste der Erkenntniß seyn. Jene formale, das negativ Vorgefundene in Positives umwandelnde Erkenntniß, so wenig sie vom Ganzen anfängt, sondern vom Theile zu Theilen fortgeht, vermag aus ihrem Theilwesen weder für die Vorstellung überhaupt, noch für die Erkenntniß, herauszukommen. Denn wenn ihr darin, daß sie das leere Wissen als etwas Unvollständiges erkennt, die absolute Idee vorzuschweben scheint: so bedeutet diese Idee unmittelbar nur selbst die Negativität eines Anderen, das nöthig ist, und das selbst wieder nur ein Endliches, ein Theil, ein Anderes ist, und sofort ins Unendliche. Sie erweist sich als etwas schlechthin Formelles, weil der endliche Anknüpfungspunkt, also der Theil ein Ansich, ein Absolutes ist, wodurch alle wahre Idee der Totalität schlechthin zerstört wird. Was die Deduktion durch ihr Kunststück, das Negative in ein Positives umzusetzen, producirt, ist daher nothwendig eben jene Masse gemeiner empirischer Realität, eine allenthalben endliche Natur, eine Sinnenwelt. Durch die Abstraktion von dem Fremdartigen im Ich war von ihm nicht spekulativ abstrahirt, d. h. es war nicht vernichtet, sondern dieselbe Formel in eben demselben Zusammenhang und derselben gemeinen Wirklichkeit, nur mit negativem

Zeichen in der Form eines Mangels gesetzt worden. Wie der Spiegel sie im gemeinen Empirismus empfangen, und ideell in sich gesetzt hatte: so giebt er sie nachher wieder zurück; und dieses Zurückgeben, oder dasjenige nennen, was dem Mangel mangelt, heißt eine immanente, transcendentale Deduktion.

Da die Endlichkeit des Anfangspunkts, der absolut ist, unmöglich macht, daß die Geburt der Erkenntniß ein wahrhaftes Ganzes ist: denn dieses ist allein dadurch möglich, daß kein Theil an sich ist; so ist ein wahres Ideal, worin die Endlichkeit der empirischen Realität verschwände, die Affektion zur Natur würde, schlechthin unmöglich. Es giebt keine andere Fülle von Vorstellungen, als von endlichen, die Natur ist schlechthin Sinnenwelt. Die Veränderung, welche mit dem gemeinen Empirismus vorgeht, ist, daß er deducirt worden ist, d. h. daß das System, oder besser die Masse (denn an ein System ist nicht zu denken) der für das gemeine Bewußtseyn nothwendigen Vorstellungen, zuerst als reiner Mangel gesetzt, und an dasjenige, was das Subjekt dieses Mangels ist, nämlich das Ich, angeknüpft erscheint. Und es ist beliebig, das eine Mal auf den reinen Mangel, das andere Mal auf die Masse des Mangelnden zu reflektiren; das eine Mal das reine Wissen, und immer das reine Wissen, die Leerheit, das Nichts zu denken, das andere Mal aber den ganzen Inhalt dieses Nichts, als eine Masse von subjektiven, aber nur subjektiven Affektionen. Beides, das reine minus, und dasjenige, dessen das Ich ermangelt, damit es ein Mangel ist, ist unzertrennlich; denn die Abstraktion ist unmittelbar nur dadurch, daß sie mit dem in Beziehung steht, wovon abstrahirt wird, oder daß dieses mit negativem Zeichen gesetzt ist. Die theoretische Wissenschaft nun besteht in der Erkenntniß des Mangels, und des Mannigfaltigen, dessen entbehrt wird: aber die eigentliche Realität, das wahrhafte plus erhält es erst durch den reinen Willensakt. Aber Eins ist nie ohne das Andere, die

Leerheit nicht ohne das, wovon sie leer ist; es sey, daß nun dieses ideell oder reell, subjektiv oder objektiv gesetzt sey.

„Der Ich," der im zweiten Aufzuge der „Bestimmung des Menschen," (an welche Darstellung wir uns hier vorzüglich halten wollen), sich durch einen Geist in Freiheit setzen läßt, denkt, wenn er sich am Ende wirklich in Freiheit gesetzt glaubt, gar nicht an diese seine völlige Verbundenheit mit der empirischen Nothwendigkeit, und an die unbegreifliche Sphäre seiner gemeinen Realität im Gefühl. Er giebt im Vorbeigehen S. 88. auf die Frage des Geistes: „Du fühlst doch nie überhaupt?" — die Antwort: „Ich: Keineswegs. Jede Empfindung ist eine bestimmte. Es wird nie nur bloß gesehen, oder gefühlt, oder gehört, sondern immer etwas Bestimmtes, die rothe, grüne, blaue Farbe, das Kalte, Warme, Glatte, Rauhe, der Schall der Violine, die Stimme des Menschen, und dergleichen" (dieß: Dergleichen umfaßt wohl das Uebrige der Natur, das Exquisite derselben aber wird in dem namentlich Aufgeführten, dem Grünen, Rothen, dem Violinen-Schall, genannt seyn sollen; unter den Bestimmtheiten aber wären Beispiele bestimmter Formen interessanter und zweckdienlicher gewesen, als jene Beispiele des Formlosen) „gesehen, gefühlt, gehört. Laß das unter uns abgemacht seyn." Von allem diesem Bestimmten, und der Bestimmtheit seiner empirischen Existenz überhaupt, meint sich der Ich ohne Weiteres dadurch befreit, daß er sich überzeugt, jene Bestimmtheiten seyen in ihm, und nur seine Affektionen, das Wissen davon ein unmittelbares Wissen von seinem Zustand, und die ganze Kette der gemeinen Nothwendigkeit nur einseitig: er frei also dadurch, daß das Subjekt für sich selbst, (durch Affektionen, nicht durch Dinge), ein absolut empirisches Wesen ist; — ein Widerspruch, welcher unter die härtesten zu rechnen ist. Um der Ueberzeugung willen, daß das Bewußtseyn eines Dinges außer uns absolut nichts weiter ist als das Produkt unseres eigenen Vorstellungsvermögens, erklärt der Geist den Ich für

frei und auf ewig erlöset von der Furcht, die ihn erniedrigte und quälte: frei von einer Nothwendigkeit, die nur in seinem Denken sey, und von der Wirklichkeit von Dingen, die außer ihm existiren; — als ob er nicht in einer und eben derselben Gefangenschaft seines Zustandes, in einer und eben derselben Nothwendigkeit wäre, die, ungeachtet sie nicht mehr in der Form seines Denkens als äußeres Objekt vorhanden ist, mit eben derselben Wirklichkeit, Willkürlichkeit und Zufälligkeit, als eine Reihe von Affektionen und Zuständen existirt.

Da nun der Ich annoch mit einem und eben demselben Reichthum von den Realitäten als Empfindungen begabt ist, so ist nicht zu begreifen, wie er über die Façon von Dingheit, welche sein System von Affektionen verloren hat, in das Härmen hineingerathen kann, daß nunmehr Nichts, absolut Nichts als Vorstellungen, Bestimmungen eines Bewußtseyns als bloßen Bewußtseyns seyen. Nicht über das, was er verlor: denn jene bloße Façon der Objektivität und Körperlichkeit des Süßen und Bittern ist nicht der Mühe werth: sondern darüber, daß er noch an seiner unverletzten Nothwendigkeit in ihrer ganzen Länge und Breite, (des süßen und bittern und rothen u. s. w. Empfindens und des „nackten Faktums der Anschauung" [S. 169.], zu denen erst durch das Denken das Ding hinzukommt, das ihm allein verloren gegangen ist), reich bleibt, — hatte er zu wehklagen. Nicht über das, was der Geist nahm, sondern über die ganze Endlichkeit, die er ihm ließ, konnte der Ich ihn einen ruchlosen Geist nennen.

Das unmittelbare Produkt dieses formalen Idealismus, das uns entstanden ist, ergiebt sich also in folgender Gestalt: ein Reich einheitsloser Empirie und reinzufälliger Mannigfaltigkeit steht einem leeren Denken gegenüber. Wenn das leere Denken, als wirkende und reelle Kraft gesetzt wird, muß es wie die übrige Objektivität, als ein Ideelles erkannt werden; oder um den Gegensatz gegen die empirische Nothwendigkeit und Mannigfaltigkeit rein zu haben, muß es nicht als reelle wirkende Kraft, d. h. in Beziehung auf Realität, sondern rein für sich als leere Einheit, als von der Besonderheit ganz abgeschiedene Allgemeinheit gesetzt werden. Kant's reine Vernunft ist eben dieses leere Denken, und Realität ebenso jener leeren Identität entgegengesetzt und das nicht Zusammenstimmende beider ist es, was den jenseitigen Glauben nothwendig macht. Aber die der Identität mit der praktischen Vernunft nothwendig entbehrende Realität wird in der Kantischen Philosophie nicht bloß in der ganz bloß empirischen Beziehung, wie sie als Empfindung des empirischen Subjekts vorhanden ist, und in dem Fichteschen Idealismus allein vorkommen kann, betrachtet; sondern Kant erkennt sie zugleich als eine höhere Realität, nämlich als organisches System und schöne Natur. Indem der Kantische Idealismus dafür die Reinheit der Abstraktion, (welche die Identität ganz aus der Differenz heraus und ihr entgegengesetzt als Ein Glied des Gegensatzes, und das andere als reine empirische Nothwendigkeit und eine aller Identität ermangelnde Mannigfaltigkeit setzt), verliert: gewinnt er gegen diesen Formalismus, dadurch, daß an einer Stelle des Systems mehr die spekulative Idee hervortritt.

Auf diese Weise ist im Fichteschen Idealismus das System des Wissens ein Wissen von einem ganz leeren Wissen, welchem eine empirische Realität, von der Einheit, welcher die Mannigfaltigkeit absolut entgegengesetzt ist, und von einer relativen Identität beider. Einem solchen formalen Wissen, das es nicht weiter als bis zur relativen Identität bringen kann, und seinem absoluten Gegensatze, der bei Kant die populaire und weniger abstrakte Form von Glückseligkeit und Moralität hat, muß die wahre Identität als ein absolutes Jenseits gegenüber stehen. Weil Denken und Wissen schlechthin nur formal, nur im Gegensatze, nur relativ sind, so ist vernünftige Erkenntniß und spekulative Idee unmittelbar aufgehoben und unmöglich. Die höchste Anstrengung des formalen Denkens ist die Anerkennung seines

Nichts und des Sollens; aber weil es sich nicht wahrhaft aufgiebt, ist das Sollen perennirend. Es ist ein bleibendes Wollen, das nichts kann, als nur bis zur Unendlichkeit und zum Nichts, aber nicht durch dasselbe hindurch zur positiven vernünftigen Erkenntniß durchbrechen.

Diese Form der Dreiheit: 1) Setzen, Denken, Unendlichkeit, alsdann 2) Seyn, Entgegensetzen, Endlichkeit, und 3) eine (indem die zwei ersten schlechthin verschiedene sind) Beziehung beider fürs Wissen auf einander, welche selbst eine gedoppelte ist, a) eine unvollkommene, die positive Beziehung fürs Wissen, b) absolute Identität beider, (und diese ist außer einem solchen Wissen und Erkennen); — diese Form der Dreiheit, spricht das ganze System in allen seinen Darstellungen, wie zuerst in der Wissenschaftslehre aus.

Die zwei ersten Theile, oder der Gegensatz ist in ihren zwei ersten Grundsätzen enthalten, deren erster: Ich = Ich, (nicht als die formale Identität), die Unendlichkeit, welche eine Endlichkeit gegen sich hat, eben darum ist, weil er noch einen zweiten für ihn absoluten, aus dem Ich = Ich nicht erkennbaren außer und nach sich nothwendig hat. Diese zweite „Handlung" soll „der Materie nach bedingt" seyn, „es ist ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln;" *) . . „aber" (S. 18 — 19. Wissenschaftslehre) „die Bedingung, unter welcher das Gegentheil von Ich gesetzt wäre, kann aus Ich = Ich sich gar nicht ergeben: da die Form des Gegensetzens in der Form des Setzens so wenig enthalten wird, daß sie ihr vielmehr selbst entgegengesetzt ist." Daß das Setzen sowohl als das Entgegensetzen, Beides ein Handeln des Ich selbst sind, — mit dieser Identität, welche dieselbe ist, die sich im vormaligen Subjekt, der einfachen Substanz der Seele, als dem gemeinschaftlichen Behälter für vielerlei entgegengesetzte Thätigkeiten fand, ist so wenig etwas gedient, daß sie vielmehr das Formellste und dasjenige ist, was diese Philosophie am Allerhöchsten verschmähen muß. Und der Anfang mit dem Gegensatze ist theils ein vorläufiges, problematisches Philosophiren, welches mit Dingen, die Nichts sind, mit leeren Abstraktionen sich umtreibt, und erst in der nachfolgenden Synthese ihnen Realität verschafft: wie Fichte anerkennt, daß dieses reine Ich und Nicht-Ich außer und vor der produktiven Einbildungskraft, nur durch eine Täuschung der Einbildungskraft ein Bestehen für das Denken hat; theils löst dieses problematische Philosophiren, — welches das Unendliche, Denken dem Entgegensetzen, dem Stoff schlechthin gegenüber stellt, und den mannigfaltigen Stoff oder das Entgegensetzen zu dem Ersten hinzupostulirt, und empirisch aufnimmt, da sich in dem Bewußtseyn eines Jeden ein solches Entgegensetzen finde, — sich nicht in wahrhafter Identität auf.

*) Wissenschaftslehre, (Leipzig, 1794), S. 20.; (Tübingen, 1802, S. 18.)

Der dritte Grundsatz ist das Beziehen in der angegebenen gedoppelten Rücksicht: der einen des formalen Wissens und endlichen Beziehens durch Kausalzusammenhang, das ganz in der Differenz und in der Theilung ist: der anderen für den Glauben, durch welchen die absolute Identität außer dem Erkennen ist. Beide Seiten der Beziehung aber, die Form als Wissen und die Materie des Glaubens können schlechthin nicht Eins werden. Das Herausheben des Einen Gliedes des Gegensatzes, nämlich der Unendlichkeit, die einseitige Reflexion auf den ersten Grundsatz, macht den Idealismus aus; aber nicht anders, als wie die gemeinste Abstraktion ein Idealismus ist, als Negation der Besonderheit, positiv formale Identität.

Um dieser Form der Triplicität willen, in der das Wissen in der Differenz, das nicht Differente aber nur entweder Unendlichkeit, formale Identität, oder jenseits des Erkennens ist, tritt das Fichtesche System nicht aus dem Princip des allgemeinen Menschenverstandes heraus. Und nachdem das falsche Vorurtheil sich verbreitet hatte, daß es nicht das System des gemeinen

Menschenverstandes, sondern ein spekulatives System sey, giebt es sich wie billig alle Mühe, in neueren Darstellungen dieß Vorurtheil auszureuten. Es ist nichts klarer, als daß Jacobi dieß System mißverstanden hat, wenn er in dem Brief an Fichte, „eine Philosophie aus Einem Stück, ein wahrhaftes Vernunft-System, auf die Fichtesche Weise" hervorgebracht, ja sogar auf die Fichtesche Weise „allein, möglich glaubt." *) Jacobi setzt der Fichteschen Philosophie entgegen: Daß Er „unter dem Wahren etwas verstehe, was vor und außer dem Wissen ist." **) Aber hierin kommt die Fichtesche Philosophie durchaus mit der Jacobischen überein, das Absolute ist ihr allein im Glauben, nicht im Erkennen. Fichte „versündigt sich," wie Jacobi Vorr. zu dem Briefe S. VIII. sagt, so wenig „an der Majestät des Orts, wo das Wahre außerhalb des Erkennens ist," ***) er will ihn sowenig „in den Bezirk der Wissenschaft einschließen:" daß vielmehr die absolute Identität für ihn schlechthin außer dem Wissen, das Wissen nur, wie Jacobi es verlangt, formell, und in der Differenz ist, daß Ich nicht gleich Ich seyn, daß das Absolute nicht gedacht, sondern nur Subjekt und Objekt, Eins nach dem Anderen, Eins bestimmend das Andere, beide nur im Kausalzusammenhang gedacht werden können. Hierüber, daß man die absolute Identität des Denkens und Seyns nicht denken könne, sagt Spinoza princ. phil. Cart. p. I. prop. VI. schol.: †) Quidam sunt, qui negant, se ullam Dei — (d. i. wie Spinoza Gott definirt: des Wesens, in dessen Idee die Existenz nothwendig ist, oder dessen Idee und Seyn Eins ist) — ideam habere, quem tamen, ut ipsi ajunt, colunt et amant. Et quamvis ipsis Dei definitionem Deique attributa ob oculos ponas, nihil tamen proficies: non hercle magis

*) Werke B. III., S. 19.
**) Ebendaselbst S. 17.
***) Ebendaselbst S. 5 — 6.
†) Spinoz. opera T. I., p. 20 — 21.

quam si virum a nativitate coecum colorum differentias, prout ipsos videmus, docere moliaris. Verum, nisi eos, tanquam pro novo animalium genere, medio scilicet inter homines et bruta, habere velimus, eorum verba parum curare debemus.

Warum die Jacobische Philosophie den Nihilismus, den sie in der Fichteschen findet, so sehr verabscheue, ist vorhin gezeigt worden. Aber was das Fichtesche System selbst hierüber betrifft, so liegt allerdings die Aufgabe des Nihilismus in dem reinen Denken; dasselbe ist aber nicht fähig zu ihm zu gelangen: weil dieß reine Denken schlechthin nur auf Einer Seite stehen bleibt, und also diese unendliche Möglichkeit eine unendliche Wirklichkeit sich gegenüber, und zugleich mit sich hat. Und so ist das Ich schlechthin in die Unendlichkeit hinaus von einem Nicht-Ich afficirt; wie es seyn muß, da die Unendlichkeit, Denken, das nur ein Glied des Gegensatzes ist, als an sich seyend gesetzt seyn soll. Aber darum kann sein correlatum schlechthin nicht vernichtet werden, sondern springt mit unüberwindlicher Elasticität hervor; denn beide sind durch das höchste Schicksal mit diamantenen Ketten zusammengeschmiedet. Das Erste der Philosophie aber ist, das absolute Nichts zu erkennen, wozu es die Fichtesche Philosophie so wenig bringt, so sehr die Jacobische sie darum verabscheut. Dagegen sind beide in dem der Philosophie entgegengesetzten Nichts; das Endliche, die Erscheinung hat für beide absolute Realität; das Absolute und Ewige ist beiden das Nichts für das Erkennen. Jacobi wirft dem Kantischen System vor, ein Gemisch aus Idealismus und Empirismus zu seyn. Von diesen beiden Ingredienzien ist es nicht der Empirismus, welchen sein Vorwurf trifft, sondern das Idealistische, oder die Seite der Unendlichkeit. Obschon sie nicht die Vollkommenheit des wahren Nichts gewinnen kann, so ist sie auch schon so das Unerträgliche für ihn, weil sie der Absolutheit des

Empirischen Gefahr droht, und in ihr die Forderung der Vernichtung des Gegensatzes liegt.

Jacobi sagt: „Gott ist, und ist außer mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott. Es giebt kein Drittes.“ *) Es giebt ein Drittes, sagt dagegen die Philosophie, und es ist dadurch Philosophie, daß ein Drittes ist; — indem sie von Gott nicht bloß ein Seyn, sondern auch Denken, d. h. Ich prädicirt, und ihn als die absolute Identität von Beidem erkennt, kein Außer für Gott und darum ebenso wenig ihn als ein solches für sich bestehendes Wesen, was durch ein: Außer ihm bestimmt, d. h. außer welchem noch anderes Bestehen wäre, sondern außer Gott gar kein Bestehen und Nichts anerkennt: also das Entweder-Oder, was ein Princip aller formalen Logik und des der Vernunft entsagenden Verstandes ist, in der absoluten Mitte schlechthin vertilgt. Jener Jacobische Grundgedanke, worin sich seine Philosophie vollkommen ausspricht, (von dem man zugleich auch zeigen könnte, daß Jacobi nicht nur auf der vorhergehenden Seite, wo er ihn ausspricht, ihm widerspricht, indem er sagt, daß er „behaupte: Der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur in Gott finden kann:“ sondern auch an hundert anderen Stellen, wo er die Vernunft göttlich u. s. w. nennt, — wenn es nicht sonst genug gezeigt worden wäre, daß solche Anfänge von philosophischen Gedanken schlechthin nur etwas Geistreiches, nichts Philosophisches seyn sollen, und wo er diese seine Einfälle von Anderen philosophisch aufgenommen und sie im Ernst als eine Wahrheit fürs Wissen dargestellt findet, Atheismus und so weiter nicht nur wittert, sondern dogmatisch behauptet, und wo er selbst über das Einfällehaben hinausgeht, und ans Denken kommt, in einem absoluten Dualismus ist), — dieser Jacobische Grundsatz ist ebenso sehr Fichtesches Princip. Die moralische Weltordnung,

*) Werke B. III., S. 49.

welche im Glauben ist, ist schlechthin auch außer Ich; das Ich kommt in sie, oder sie kommt nur ins Ich, erhält nur Realität für Ich — im unendlichen Progreß. Für Ich können die Dinge schlechthin nicht werden, was sie seyn sollen, weil eben damit das Nicht-Ich aufhörte zu seyn, und Ich würde, Ich = Ich als wahrhaft absolute Identität ohne einen zweiten Grundsatz wäre, das Ich etwas aufhöbe, was es selbst gesetzt hat, und selbst aufhörte Ich zu seyn. Es ist also im System dieses Wissens so wenig an ein Herauskommen aus dem Dualismus zu denken, als Jacobi nur verlangen kann. Die nicht dualistische Realität ist im Glauben, und es giebt im Fichteschen System ebenso wenig dasjenige Dritte, welches wahrhaftig das Erste und Einzige ist, als auch die nicht dualistische Negativität, die Unendlichkeit, das Nichts rein seyn kann; sie soll rein seyn, aber wird es nicht: sondern sie selbst wird wieder fixirt, und dadurch absolute Subjektivität. Jacobi, welcher, (indem er auf die eine Seite des Gegensatzes, die Unendlichkeit, die formale Identität reflektirte), meinte, dieser Nihilismus der Transcendental-Philosophie wolle ihm sein Herz aus dem Busen reißen, hatte nur auf die andere Seite des Gegensatzes, die ebenso absolut vorhanden, zu reflektiren, wo er alle die Affektionen und Gemüths-Zustände, alles geoffenbarte und geglaubte Empirische vor wie nach finden konnte.

Theoretische Wissenschaft dieses Idealismus heißt nun nichts Anderes, als das Hervorbringen jenes Gegensatzes von Unendlichkeit und Endlichkeit; auf einer Seite: der Abstraktion des reinen Wissens und Denkens, als Wissens und Denkens, und auf der anderen Seite: der Abstraktion des Nichtwissens und Nichtdenkens, oder des Nicht-Ichs. Beides ist nur im und fürs Wissen gesetzt, Eins Abstraktion und Leerheit, wie das Andere. Die empirische Seite ist im Theoretischen überhaupt die Abstraktion des Mannigfaltigen, ein Nicht-Ich. Indem so das Reelle selbst ganz formell oder ideell gesetzt wird, ist das ganze Gerüste

dieses theoretischen Idealismus nichts als die Konstruktion der logischen Formen, die von allem Inhalt abstrahiren. Der wissenschaftliche Weg, den dieser formelle oder logische Idealismus in seinem Uebergang zur Realität, welchen er eine Deduktion derselben nennt, ist oben bezeichnet worden. Sein eigener Inhalt sind die relativen Identitäten zwischen dem leeren Denken und der Abstraktion der Mannigfaltigkeit, welche drei Glieder also selbst ganz innerhalb des leeren Wissens fallen. Wir haben nunmehr die Integration dieser Leerheit ihrem Inhalte nach zu betrachten. Im theoretischen Idealismus ist das Empirische eine Abstraktion; im praktischen aber tritt es als wahrhafte empirische sicht- und fühlbare Realität auf. Die Natur, welche dort nur ein Nicht-Ich, ein bloß Negatives, bestimmt als das Entgegengesetzte überhaupt, war, tritt hier aus der Abstraktion des Wissens in den Reichthum ihrer Realität, und in die Pracht ihrer Lebensfülle, — nämlich ein Saures und Süßes und Bitteres, ein Blaues und Rothes zu seyn, — heraus.

In der Jacobischen Philosophie ist diese Integration unmittelbar durch ihren ursprünglichen Empirismus, und die nicht abstrahirte Besonderheit des Subjekts schon vorhanden. In der Kantischen Philosophie wird das Besondere, dessen die Allgemeinheit der Vernunft bedarf, (welche, insofern sie dieses Bedürfniß hat, praktische Vernunft heißt), gleichfalls empirischer und sorgloserweise angenommen; das Vorhandenseyn des Besondern, der Neigungen und Leidenschaften, des Pathologischen überhaupt, welches von der Vernunft zu bekämpfen, die Natur, welche von ihr zu bearbeiten, und dem Vernunftzweck, (denn er ist in ihr jetzt noch nicht realisirt), zu unterwerfen ist, werden als gegeben: und der Inhalt des Vernunftzwecks selbst, das höchste Gut, Glückseligkeit nach Verdienst, (und jeder soll das Verdienst haben, also allgemeine Glückseligkeit überhaupt), ist nach dem, worin denn diese Glückseligkeit bestehe, gleichfalls empirisch vorausgesetzt. Die Fichtesche Integration der Idealität durch die

Realität geschieht a priori: nämlich durch den Glauben, welcher das Princip des Uebergangs vom Mangel in die Fülle überhaupt, oder die reine Form der Umwandlung des minus in plus und der Verknüpfung beider in gegenseitigem Einwirken auf einander ist; — aber auch nur die Form, denn die Materie selbst, von der im minus der Idealität abstrahirt worden ist, ist, wie nothwendig, ebenso empirisch und ohne Totalität, wie in den vorhergehenden Systemen.

Das Alles beherrschende Grundprincip der Integration des Ideellen durch das Reelle, des Zusammentreffens des leeren Denkens oder der Vernunft mit der, wie die Natur hier erscheint, ihr gegenüberstehenden Sinnenwelt besteht darin, daß schlechthin Eins nicht ist, was das Andere ist, und daß in allem Verknüpfen derselben keine wahrhafte Identität herauskommt. Die wahrhafte Identität und Ewigkeit ist, wie fürs Wissen im Jenseits des Glaubens: so im Praktischen und Reellen ebenfalls jenseits, nämlich im unendlichen Progreß. Wie dort das leere Denken, als reines Wissen, oder theoretische Vernunft, so ist es hier als reiner Wille, oder als praktische Vernunft absolut, und so ist auch sein Entgegengesetztes eine absolute empirische Sinnenwelt. Die praktischen relativen Identitäten, welche Kant weniger ausgeführt hat, werden sich in ihren verschiedenen Zweigen ergeben.

Das Erste bei der Integration vor Allem aber muß dieses seyn, die Realität beider Glieder des Gegensatzes gegen einander wieder einzuführen, oder die theoretische Abstraktion aufzuheben, und den Glauben nach seinem Produkt zu konstituiren. Das Theoretische besteht in der Idealität, oder in der Reflexion auf die Unendlichkeit, welche sowohl Unendlichkeit als solche, leeres Wissen, reines Denken: als auch absolute Entgegensetzung $0 = +1 - 1$ ist; und jedes bestimmt, daß Eins nicht ist, was das Andere ist. Eins ist nur, insofern das Andere eintritt, und wie das Andere eintritt, ist es nicht. Die Realität der Unend-

lichkeit oder des leeren Denkens besteht in dem $+1-1$, und das Bestehen dieses Gegensatzes giebt den Inhalt des Idealismus oder die logischen Formen; zugleich sind sie aber ideell $= 0$, und ihre wahre Wahrheit ist in der Unendlichkeit oder darin, daß sie Nichts sind.

Diese Idealität ist nun im Praktischen aufzuheben, das $+1$ und -1 soll nicht gleich Null seyn; und die Realität, die sie erhalten, ist, daß die Unendlichkeit, das leere Denken, welches die Mitte $+1$,0, -1 ist, worin sie untergehen, aus der Mitte auf die Seite tritt, und ihr gegenüber die Sinnenwelt, das Reich endlicher Existenz. Dieß Konstituiren beider, als Realitäten, heißt der reine Willensakt, welcher das Nichts des $+1$ und -1 zum absoluten Etwas dekretirt. Hierein fallen alle die Popularitäten: daß du zum Handeln da bist; und daß dein Handeln deinen Werth bestimmt; die Absolutheit der praktischen Vernunft, die absolute Freiheit u. s. w.

Nachdem aber diese Nichtse der absoluten Entgegensetzung schlechthin zu Realitäten dekretirt worden sind, so hängt alles Folgende formaliter am Glauben, welcher der Ausdruck der geforderten Identität beider ist. Aber er ist für die Erkenntniß und Konstruktion des Praktischen ganz formell; denn er drückt nichts als diese Forderung aus, die reine Linie eines Fadens, der schlechthin keine Erfüllung, keine Tiefe, noch Länge und Breite haben kann, und nur relative Identitäten, die immer noch die Forderung hinter sich haben, zuläßt. Die Subjektivität, Ich, reiner Wille, entgegengesetzt der Objektivität, ist in absolutem Gegensatz, und die Aufgabe der Identität und Integration schlechthin nicht zu lösen.

Der reine Wille soll reell werden, durch Handeln; die Realität, die ihm durch Handeln entspringt, soll aus ihm kommen, sein Eigenes seyn; sie muß also vorerst in ihm, ideell vorhanden seyn, als Absicht und Zweck des Subjekts. Das Ich soll schlechthin frei den Begriff entwerfen, aus absoluter Machtvollkommenheit seiner selbst als Intelligenz, und der Wille soll durch keine andere Realität afficirt werden, die er sich als irgendwoher gegeben zum Zweck machte, sondern als reiner Wille nur den von ihm frei entworfenen Zweck haben. Indem der Mensch sich zum Handeln bestimmt, entsteht ihm der Begriff eines Zukünftigen, das aus seinem Handeln folgen werde, und dieß ist das Formelle des Zweckbegriffs. Aber der Wille ist reine Identität ohne allen Inhalt, und nur insofern rein, als er ein durchaus Formales, Inhaltloses ist. Es ist an sich unmöglich, daß sein Zweckbegriff aus ihm einen Inhalt habe: und es bleibt durchaus nichts als dieser formale Idealismus des Glaubens, der das leere Subjektive des Zwecks ebenso leer objektiv setzt, ohne im Mindesten dem Zweck eine innere Realität oder Inhalt geben zu können, oder zu dürfen; denn sonst ist der reine Wille nicht mehr das Bestimmende. Und es bleibt nichts als die hohle Deklamation, daß das Gesetz um des Gesetzes willen, die Pflicht um der Pflicht willen erfüllt werden müsse, und wie das Ich sich über das Sinnliche und Uebersinnliche erhebe, über den Trümmern der Welten schwebe u. s. w.

Diese erhabene Hohlheit und einzig konsequente Leerheit muß denn so viel nachgeben, auf Realität Rücksicht zu nehmen. Und wenn der Inhalt als ein System der Pflichten und Gesetze zu wissenschaftlichem Behuf aufgestellt werden soll: wird entweder die ideale Realität oder der Inhalt der Gesetze, Pflichten und Tugenden empirisch aufgerafft, (wie Kant es vorzüglich thut), oder von einem endlichen Anfangspunkt aus, fortlaufend an Endlichkeiten, (wie Fichte willkürlicherweise von Einem Vernunftwesen, und einem solchen, das keinen Leib hat u. s. w. anfängt), deducirt. Auf welche Art aber das System aufgestellt werde, entsteht, (weil die Realität nur eine Mannigfaltigkeit seyn kann, da sie in Entgegensetzung gegen die Idealität bleibt), eine und zwar unendliche Menge von Pflichten, Gesetzen oder Tugenden; die eben deswegen an und für sich weder zur Tota-

lität, noch zur äußern Vollständigkeit eines Systems gelangen: als auch sich in ihrer Bestimmtheit nothwendig widersprechen, und keiner Einschränkung durcheinander oder eines Vorzugs und Unterordnung unter einander fähig sind, weil jede in die ideelle Form gesetzt ist, und also mit der Prätension der Absolutheit auftritt. Die Fichteschen und Kantischen moralischen Wissenschaften sind die empirischen Belege hierzu.

So steht auf einer Seite die reine Vernunft integrirt. Wenn sie als reiner Wille sich behauptet, ist sie in ihrer Behauptung eine hohle Deklamation. Giebt sie sich einen Inhalt, so muß sie ihn empirisch aufnehmen. Und wenn sie ihm die Form praktischer Idealität gegeben, oder ihn zum Gesetz und Pflicht gemacht hat: so ist ein absoluter, alle Wissenschaft aufhebender, totalitätloser Widerstreit dieses Inhalts gesetzt.

Auf der andern Seite aber steht die durch den reinen Willensakt absolut und zur empirischen Realität gemachte Natur. Was die idealistische Seite vernichtete, muß, weil sie selbst sich absolut dekretirt, ebenso wieder hervortreten. Wäre die empirische Realität oder die Sinnenwelt nicht in der ganzen Stärke ihrer Entgegensetzung, so hörte Ich auf, Ich zu seyn, es könnte nicht handeln, seine hohe Bestimmung wäre dahin. Die übersinnliche Welt ist nur die Flucht aus der sinnlichen. Ist nichts mehr, vor welchem geflohen wird, so ist die Flucht und Freiheit und übersinnliche Welt nicht mehr gesetzt, und diese empirische Realität ist so sehr an sich als Ich. Zugleich bestimmt das Verhältniß, das sie im Willensakt erhält, die Art, wie sie seyn muß. Nämlich das Wesen des Ich besteht im Handeln, das absolute leere Denken soll sich selbst setzen, es ist nicht gesetzt, es kommt ihm kein Seyn zu; aber die objektive Welt ist das Seyn desselben, und es kann zu seinem wahren Wesen nur gelangen, daß es dieses Seyn vernichtet: und die Natur ist somit bestimmt als bloße Sinnenwelt, als ein zu Vernichtendes, und muß als ein solches erkannt werden. Wenn dagegen sich

das Ich so wie das Objektive als seyend erkennt, so erkennt es sich als schlechthin abhängig von der Welt, und in einer absoluten Nothwendigkeit befangen; es muß sich nur als Negation der Sinnenwelt erkennen, und die Sinnenwelt also als ein zu Negirendes, oder als ein absolut Schlechtes.

Jene erste Erkenntniß der Welt, als eines Realen, welche vor dem reinen Willensakt vorhergeht, in welchem die Welt auch wieder absolute Realität erhält, aber eine solche, welche vernichtet werden muß, d. h. die denkbar schlechteste, — stellt der erste Aufzug in der Bestimmung des Menschen vor; worin der Ich sich als „eine durch das Universum bestimmte Aeußerung einer durch sich selbst bestimmten Naturkraft" erkennt, und „daß die Natur in ihm handle, daß er unter den ewigen Gesetzen der Natur und einer strengen Nothwendigkeit stehe, daß es das Beruhigendste seyn werde, seine Wünsche ihr zu unterwerfen, da ja sein Seyn ihr völlig unterworfen ist." Diesen vernünftigen Gedanken aber „widerstreben seine Wünsche. Warum sollte er sich die Wehmuth, den Abscheu, das Entsetzen verhehlen, welche über einen solchen Schluß sein Innerstes ergreifen?" *)

Dieser ungeheure Hochmuth, dieser Wahnsinn des Dünkels dieses Ich, sich vor dem Gedanken zu entsetzen, ihn zu verabscheuen, wehmüthig zu werden darüber, daß Er Eins sey mit dem Universum, daß die ewige Natur in ihm handle: seinen Vorsatz, sich den ewigen Gesetzen der Natur und ihrer heiligen und strengen Nothwendigkeit zu unterwerfen, zu verabscheuen, sich darüber zu entsetzen und wehmüthig zu werden: in Verzweiflung zu gerathen, wenn er nicht frei sey, frei von den ewigen Gesetzen der Natur und ihrer strengen Nothwendigkeit: sich unbeschreiblich elend durch jenen Gehorsam zu machen zu glauben — setzt überhaupt schon eine von aller Vernunft entblößte allergemeinste Ansicht der Natur und des Verhältnisses der Einzelnheit

*) S. 48 — 50, passim.

lität, noch zur äußern Vollständigkeit eines Systems gelangen: als auch sich in ihrer Bestimmtheit nothwendig widersprechen, und keiner Einschränkung durcheinander oder eines Vorzugs und Unterordnung unter einander fähig sind, weil jede in die ideelle Form gesetzt ist, und also mit der Prätension der Absolutheit auftritt. Die Fichteschen und Kantischen moralischen Wissenschaften sind die empirischen Belege hierzu.

So steht auf einer Seite die reine Vernunft integrirt. Wenn sie als reiner Wille sich behauptet, ist sie in ihrer Behauptung eine hohle Deklamation. Giebt sie sich einen Inhalt, so muß sie ihn empirisch aufnehmen. Und wenn sie ihm die Form praktischer Idealität gegeben, oder ihn zum Gesetz und Pflicht gemacht hat: so ist ein absoluter, alle Wissenschaft aufhebender, totalitätloser Widerstreit dieses Inhalts gesetzt.

Auf der andern Seite aber steht die durch den reinen Willensakt absolut und zur empirischen Realität gemachte Natur. Was die idealistische Seite vernichtete, muß, weil sie selbst sich absolut dekretirt, ebenso wieder hervortreten. Wäre die empirische Realität oder die Sinnenwelt nicht in der ganzen Stärke ihrer Entgegensetzung, so hörte Ich auf, Ich zu seyn, es könnte nicht handeln, seine hohe Bestimmung wäre dahin. Die übersinnliche Welt ist nur die Flucht aus der sinnlichen. Ist nichts mehr, vor welchem geflohen wird, so ist die Flucht und Freiheit und übersinnliche Welt nicht mehr gesetzt, und diese empirische Realität ist so sehr *an sich* als Ich. Zugleich bestimmt das Verhältniß, das sie im Willensakt erhält, die Art, wie sie seyn muß. Nämlich das Wesen des Ich besteht im Handeln, das absolute leere Denken soll sich selbst setzen, es *ist* nicht gesetzt, es kommt ihm kein Seyn zu; aber die objektive Welt ist das Seyn desselben, und es kann zu seinem wahren Wesen nur gelangen, daß es dieses Seyn vernichtet: und die Natur ist somit bestimmt als bloße Sinnenwelt, als ein zu Vernichtendes, und muß als ein solches erkannt werden. Wenn dagegen sich

das Ich so wie das Objektive als seyend erkennt, so erkennt es sich als schlechthin abhängig von der Welt, und in einer absoluten Nothwendigkeit befangen; es muß sich nur als Negation der Sinnenwelt erkennen, und die Sinnenwelt also als ein zu Negirendes, oder als ein absolut Schlechtes.

Jene erste Erkenntniß der Welt, als eines Realen, welche vor dem reinen Willensakt vorhergeht, in welchem die Welt auch wieder absolute Realität erhält, aber eine solche, welche vernichtet werden muß, d. h. die denkbar schlechteste, — stellt der erste Aufzug in der Bestimmung des Menschen vor; worin der Ich sich als „eine durch das Universum bestimmte Aeußerung einer durch sich selbst bestimmten Naturkraft" erkennt, und „daß die Natur in ihm handle, daß er unter den ewigen Gesetzen der Natur und einer strengen Nothwendigkeit stehe, daß es das Beruhigendste seyn werde, seine Wünsche ihr zu unterwerfen, da ja sein Seyn ihr völlig unterworfen ist." Diesen vernünftigen Gedanken aber „widerstreben seine Wünsche. Warum sollte er sich die Wehmuth, den Abscheu, das Entsetzen verhehlen, welche über einen solchen Schluß sein Innerstes ergreifen?" *)

Dieser ungeheure Hochmuth, dieser Wahnsinn des Dünkels dieses Ich, sich vor dem Gedanken zu entsetzen, ihn zu verabscheuen, wehmüthig zu werden darüber, daß Er Eins sey mit dem Universum, daß die ewige Natur in ihm handle: seinen Vorsatz, sich den ewigen Gesetzen der Natur und ihrer heiligen und strengen Nothwendigkeit zu unterwerfen, zu verabscheuen, sich darüber zu entsetzen und wehmüthig zu werden: in Verzweiflung zu gerathen, wenn er nicht frei sey, frei von den ewigen Gesetzen der Natur und ihrer strengen Nothwendigkeit: sich unbeschreiblich elend durch jenen Gehorsam zu machen zu glauben — setzt überhaupt schon eine von aller Vernunft entblößte allergemeinste Ansicht der Natur und des Verhältnisses der Einzelnheit

*) S. 48 — 50, passim.

zu ihr voraus; — eine Ansicht, welcher die absolute Identität des Subjekts und Objekts durchaus fremd, und deren Princip die absolute Nichtidentität ist: welche also die Natur auch schlechthin nur unter Form absoluter Entgegensetzung, also als reines Objekt begreifen kann, von dem es nur möglich ist, abhängig zu seyn, oder es von sich abhängig zu machen, — die sich überhaupt im Kausalzusammenhang befindet; — eine Ansicht der Natur als eines Dinges, worin (Best. des Menschen S. 106.) sich „Unterschiede von grün, süß, roth, glatt, bitter, Wohlgeruch, rauh, Violinschall, Uebelgeruch, Klang der Trompete," vorfinden. Was mögen außer solchen Qualitäten, (und welche andere teleologische Qualitäten Fichte auch noch von der Natur kennt, werden wir unten sehen), ferner die Gesetze der Natur seyn, von denen öfters wiederholt wird, daß: „in ihr Innres kein erschaffner Geist dringe?" Als ob sie etwas ganz Anderes wären, als vernünftige Gesetze; — Gesetze, denen der Ich sich schämt, sich zu unterwerfen, denen zu gehorchen ihn unbeschreiblich elend machen, welchen unterworfen zu seyn ihn in Verzweiflung bringen würde?

Nachdem der Ich im zweiten Aufzug seiner Bestimmung diese Natur, vor der er sich so sehr entsetzt, durch Wissen, wie wir oben gesehen haben, zu verlieren meint, und über ihren Verlust wieder ebenso trostlos wird und in Verzweiflung geräth, als über ihr Seyn, so stellt er sie sich durch seine Bestimmung, das Handeln, und den reinen Willensakt her: als eine Natur, welche vernichtet werden müsse. Diese Anschauung der Natur, als Etwas, das nichts an sich, sondern reine Erscheinung sey, also keine Wahrheit, noch Schönheit in sich hat, gründet denn eine Teleologie der Natur, und eine Physikotheologie, welche der ältern dem Inhalt nach geradezu entgegengesetzt, aber der Form nach in gleichem Princip gegründet ist. Jene ältere Teleologie nämlich bezog die Natur im Einzelnen auf Zwecke, die außer diesem Einzelnen, so daß jedes nur um eines Andern willen gesetzt wäre: im Ganzen aber bilde sie ein System, das den Quell seines Lebens zwar auch außer sich hätte, aber ein Abglanz ewiger Schönheit, Vernunft, wäre, und die höchste und seligste Wahrheit, das vollkommene Gesetz der höchsten Weisheit in sich trüge. Die Fichtesche Teleologie stellt dasjenige, was als Natur erscheint, gleichfalls als um eines Andern willen Vorhandenes, nämlich um den freien Wesen eine Sphäre und Spielraum zu bilden, und um zu Trümmern werden zu können, über denen sie sich erhöben, und so ihre Bestimmung erreichten. Dieß gemeine teleologische Princip, daß die Natur nichts an sich, sondern nur in Beziehung auf ein Anderes, ein absolut Unheiliges und Todtes ist, hat die Fichtesche Philosophie mit aller Teleologie, besonders des Eudämonismus, gemeinschaftlich: aber was die Natur durch und für das Andere ist, darin ist die Fichtesche Teleologie den andern entgegengesetzt. Wie die Natur in der Physikotheologie der Ausdruck ewiger Wahrheit ist, so ist sie in der Kantischen und Fichteschen Moraltheologie, ein zu Vernichtendes, an dem der Vernunftzweck ewig erst zu realisiren ist, von Wahrheit entblößt, das Gesetz der Häßlichkeit und Vernunftwidrigkeit an sich tragend.

Es brechen hier die gemeinsten Litaneien über das Uebel in der Welt ein, deren Pessimismus Kant an die Stelle des Optimismus gesetzt hat, indem Kant und ihm nach Fichte dasjenige, was Voltaire, dem von der Frömmelei in die Empirie des gemeinen Lebens herabgezogenen Optimismus, sich auf eben den Standpunkt der Empirie stellend, und also ganz konsequent ad hominem entgegensetzte, in philosophische Form brachten, und systematisch erwiesen; wodurch denn jene Konsequenz ganz und gar verloren geht, und die relative Wahrheit des Empirischen gegen Empirisches zu einer absoluten werden soll. Das Voltairesche Verfahren ist ein Beispiel von ächtem gesunden Menschenverstand, den dieser Mensch in so hohem Grade besessen hat, und von dem Andere soviel schwatzen, um ihre Ungesundheiten

für Menschenverstand zu verkaufen. Da eine philosophische Idee in die Erscheinung herabgezogen, und mit den Principien der Empirie verbunden, unmittelbar eine Einseitigkeit wird: so stellt der wahrhafte gesunde Menschenverstand ihr die andere Einseitigkeit, die sich ebenso in der Erscheinung findet, entgegen, und zeigt damit die Unwahrheit und Lächerlichkeit der ersten; indem für jene erste sich auf die Erscheinung und Erfahrung berufen wird, er aber in eben dieser Erfahrung und Erscheinung das Gegentheil aufzeigt. Weiter aber geht der Gebrauch und die Wahrheit der zweiten Einseitigkeit für sich nicht, und der ächte gesunde Menschenverstand muthet ihr auch nicht mehr zu. Die Schulpedanterei macht sich hingegen gegen den gesunden Menschenverstand wieder auf dieselbe Weise lächerlich, daß sie das, wovon er nur diesen relativen Gebrauch ad hominem machte, absolut aufnimmt, und es ernsthafterweise in philosophische Form gießt. Dieses Verdienst hat die Kantische und Fichtesche Philosophie sich um die Voltairesche Argumentation erworben; — ein Verdienst, dessen sich die Deutschen allgemein rühmen, einen französischen Einfall auszubilden und ihn verbessert, in sein gehöriges Licht gestellt, und gründlichermaßen ausgeführt und wissenschaftlich gemacht zurückzugeben: d. h. ihm gerade noch die relative Wahrheit, die er hat, zu nehmen, dadurch, daß ihm allgemeingültige Wahrheit, deren er nicht fähig ist, ertheilt werden sollte.

Durch die absolute Subjektivität der Vernunft und ihre Entgegensetzung gegen die Realität, ist nunmehr die Welt der Vernunft absolut entgegengesetzt, dadurch absolute vernunftlose Endlichkeit und unorganische Sinnenwelt, die im unendlichen Progreß gleich Ich werden soll, d. h. absolut ist und bleibt. Also als etwas Vernunftwidriges zeigt sich schon die physische Natur (Best. d. Menschen S. 221. ff.) „sie widerstrebt, unserem Geschlecht seinen Unterhalt zu gewähren," also daß „**unsterbliche Geister genöthigt sind, alles ihr Dichten und Trachten und ihre ganze Anstrengung auf den Boden zu heften, der ihre Nahrung trägt.** Noch jetzt ereignet sich oft, daß eine feindselige Witterung zerstört, was jahrelange Arbeit erforderte, und den fleißigen und sorgfältigen Mann, unverschuldet," (doch wohl auch oft mit Schulden) „dem Hunger und dem Elende Preis giebt; Wasserfluthen, Sturmwinde, Vulkane, Erdbeben; Krankheiten, welche noch" in diesem laufenden Jahre „die Menschen wegraffen, in der Blüthe ihrer Kräfte, und Kinder, deren Daseyn ohne Frucht und Folge vorübergeht; annoch Seuchen" u. s. w. „So kann es aber nicht immerdar bleiben sollen." Jedoch habe diese bewußtlose Natur immer noch viel mehr Verstand, als die Art, wie das Menschengeschlecht existirt, von dem „annoch Horden Wilde ungeheure Wüsteneien durchirren, die, wenn sie sich begegnen, einander festlich auffressen; auch Heere, wenn sie einander erblicken, bringen einander um. So ausgerüstet mit dem Höchsten, was der menschliche Verstand ersonnen, durchziehen Kriegsflotten durch den Sturm und die Wellen die Meere, um einander umzubringen. Diese verkehrten Menschen, wovon ein Theil den anderen als Sklaven hält, obwohl unter sich in ewigem Kampfe, treten doch sogleich gegen das Gute, das schon für sich immer das Schwächere ist, sobald es sich blicken läßt, mit einander in Verbindung:" was sie gar nicht nöthig hätten, da außer dem, daß das Gute schon für sich das Schwächere ist, auch die Guten an ihrem Theil ihre Sache ebenso schlecht machen. Denn bei Beförderung des Vernunftzwecks, für dessen unfehlbare Erreichung die Vernunft bürgt, betragen sich die Guten, in deren Thun das Ziel der Menschheit und auf deren Thun in der moralischen Weltordnung gerechnet ist, — diese Guten betragen sich wie einfältige Spießbürger: „Die Guten haben oft eine geheime Eigenliebe, tadeln und beschuldigen einander, jeder" solcher Guten „hält die Verbesserung, die er machen

will, gerade für die wichtigste und beste, und klagt die anderen Guten, denen die seinige nicht so wichtig ist, der Verrätherei der guten Sache an; u. s. f.," wie das in der Bestimmung des Menschen *) selbst ausführlicher zu lesen steht. Kurz eine moralische Empfindelei, wenn sie nur nach der Seite des Häßlichen und Unnützen hingeht, wie sonst die Frömmelei nach der Seite des Guten und Nützlichen, wird zur vernünftigen Ansicht der Welt. Und die Philosophie hat sich selbst in die gemeine Ansicht der Subjektivität gestellt, welche, selbst eine Zufälligkeit und Willkür, d. h. ein Uebel, auch objektiv das Uebel, d. h. Zufälligkeit und Willkür erblickt; und ihrer eigenen Erhebung, so wie der Erhebung ihrer Ansicht der Welt aus der Ansicht einer empirischen Nothwendigkeit, welche Eins ist mit der Zufälligkeit, in die Ansicht einer ewigen Nothwendigkeit, welche Eins ist mit der Freiheit, — der Nothwendigkeit der als Weltlauf existirenden Weisheit — und das, was Plato von der Welt sagt, daß „die Vernunft Gottes sie als einen seligen Gott geboren habe," zu erkennen, — sich völlig begeben.

Die Religion theilt mit dieser Philosophie der absoluten Subjektivität so wenig ihre Ansicht, daß, indem diese das Uebel nur als Zufälligkeit und Willkür der schon an sich endlichen Natur begreift, sie vielmehr das Böse als Nothwendigkeit der endlichen Natur, als Eins mit dem Begriff derselben darstellt: aber für diese Nothwendigkeit zugleich eine ewige, d. h. nicht eine in den unendlichen Progreß hinaus verschobene und nie zu realisirende, sondern wahrhaft reale und vorhandene Erlösung darstellt; und der Natur, insofern sie als endliche und einzelne betrachtet wird, eine mögliche Versöhnung darbietet, deren ursprüngliche Möglichkeit, das Subjektive im ursprünglichen Abbilde Gottes gesetzt ist, ihr Objektives aber, die Wirklichkeit in seiner ewigen

*) S. 226 — 230.

Menschwerdung, die Identität jener Möglichkeit und dieser Wirklichkeit aber durch den Geist als das Einssein des Subjektiven mit dem Mensch gewordenen Gotte: so daß die Welt an sich rekonstruirt, erlöst, und auf eine ganz andere Weise geheiligt ist, als daß in dem Ideal der moralischen Weltordnung, die Vulkane u. s. w. nicht immerdar so bleiben, wie sie annoch sind, daß jene nach und nach ausbrennen, die Orkane zahmer, die Krankheiten weniger schmerzhaft, der Dunstkreis der Wälder und Sümpfe verbessert werde u. s. w. Und weil in der Religion die Welt ihrem Wesen nach geheiligt ist, so wird sie nur für die Beschränktheit des Erkennens, die empirische Anschauung und das eigene Zwecksetzen als ungeheiligt, die vollkommene Anschauung und die ewige Seligkeit aber ausdrücklich jenseits der Beschränktheit gesetzt; — der Beschränktheit, welche in der moralischen Weltordnung immanent seyn: und zu deren Behuf sogar die Vulkane ausbrennen, die Erdbeben zahmer werden u. s. w., die Völker einander nicht mehr mit Krieg überziehen, noch ausplündern u. s. w.: und die schlechthin bleiben soll. In dieser Philosophie ist hingegen die Welt weder ursprünglich Natur und göttlich, noch nach ihrer sittlichen Seite versöhnt, sondern an sich etwas Schlechtes; für die Endlichkeit aber ist das Böse doch nur ein Zufälliges und Willkürliches. Wenn aber die physische und sittliche Welt an sich mehr als schlechte Sinnenwelt, und die Schlechtigkeit nicht absolut wäre: so fiele auch das andere Absolute, die Freiheit, dieser reine Wille, der eine Welt braucht, in der die Vernunft erst zu realisiren ist, und so der ganze Werth des Menschen hinweg; weil diese Freiheit nur ist, indem sie negirt, und nur negiren kann, solang das ist, was sie negirt.

So wenig nun das Ursprüngliche als Natur, die absolute Vernunft als an sich seyend, und nicht erst im unendlichen Progreß werdend wahrhaft erkannt ist: ebenso wenig ist auch das Differenzverhältniß nach seiner Wahrheit erkannt; denn dieses

ist als Ansich begriffen, und deswegen nicht aufzuheben. Für dasselbe soll das Uebel ein Zufälliges seyn, da es doch selbst allein das Uebel ist. Jenes Uebel aber, das sich für das Differenzverhältniß und Absondern von dem Ewigen noch besonders finden soll, kann nicht anders bestimmt werden, als daß es das jener absoluten Absonderung Entgegengesetzte ist. Das der Absonderung Entgegengesetzte aber ist nichts als das Einssein mit dem Ewigen, und dieses müßte das Uebel seyn; wie wir oben gesehen haben, daß das Einssein mit dem Universum, — daß das Universum in mir lebt und wirkt, der Gehorsam gegen das ewige Gesetz der Natur und der heiligen Nothwendigkeit, — das Entsetzlichste und Wehmüthigste für den Ich ist. So wenig die Differenz oder das Uebel richtig begriffen ist, ebenso wenig kann auch die Rekonstruktion ächter Art seyn; weil das Unendliche dem Endlichen, das Ideelle, die reine Vernunft dem Reellen, der Existenz als ursprünglich unvereint, und unvereinbar gesetzt ist.

Diese Rekonstruktion müßte das Wesen des Geistes enthüllen, und ihn darstellen, wie in ihm als frei die Natur sich reflektirt, die sich in sich zurücknimmt, und ihre ursprüngliche ungeborgte reelle Schönheit in das Ideelle oder die Möglichkeit und somit sich als Geist erhebt: welches Moment, insofern die Identität als Ursprünglichkeit mit der Totalität verglichen wird, dadurch allein als Bewegung und Zertrümmerung der Identität und als Rekonstruktion erscheint; — und wie das Wesen der Natur, in der Form der Möglichkeit, oder als Geist, seiner selbst als ein lebendiges Ideal in anschaubarer und thätiger Realität genießt, und als sittliche Natur seine Wirklichkeit hat, in welcher das sittlich Unendliche, oder der Begriff, und das sittlich Endliche, oder die Individualität schlechthin Eins sind.

Aber da in diesem Formalismus einmal der Geist als Indifferenz absolut gegen das Differente fixirt ist, kann keine wahre Realität des Sittlichen, kein Einssein des Begriffs desselben und seiner Wirklichkeit Statt finden. Das praktisch Ideale, der

durch den reinen Willen gesetzte Zweckbegriff, ist jene reine Indifferenz und Leerheit: der Inhalt aber, das Besondere der Individualität, oder Empirische des Wohlseyns; und beide unfähig, in einer sittlichen Totalität Eins zu seyn. Die absolute Mannigfaltigkeit dieser Empirie, formell aufgenommen in die Indifferenz oder in den Begriff giebt eine Mannigfaltigkeit von Rechten: so wie die formelle Totalität derselben, und ihr Reellwerden die Rechtsverfassung und den Staat. Nach dem Princip des Systems, daß der Begriff in dieser unverrückten Form der Entgegensetzung absolut sey, ist das Rechtliche, und die Konstruktion des Rechtlichen als eines Staats, ein Fürsichseyendes, und der Lebendigkeit und Individualität absolut Entgegengesetztes. Es ist nicht das Lebendige selbst, das sich in dem Gesetz zugleich allgemein setzt, und in dem Volke wahrhaft objektiv wird; sondern ihm tritt das Allgemeine, für sich fixirt, als ein Gesetz schlechthin gegenüber, und die Individualität befindet sich unter absoluter Tyrannei. Das Recht soll geschehen, aber nicht als innere, sondern als äußere Freiheit der Individuen, die ein Subsumirtwerden derselben unter den ihnen fremden Begriff ist. Der Begriff wird hier zum schlechthin Objektiven und zur Gestalt eines absoluten Dings, von welchem abhängig zu seyn, die Vernichtung aller Freiheit ist.

Was aber die andere Seite betrifft, nämlich daß der vom reinen Willen producirte Zweckbegriff, wenn von ihm wirklich etwas mehr als Formelles producirt werden könnte, subjektiv sey und als Sittlichkeit der Einzelnen oder als Moralität sich darstelle: so ist hier der Inhalt des Begriffs, die in ideeller Form als Zweck und Absicht gesetzte Realität, irgend ein empirisch Gegebenes, und nur die leere Form das Aprioriſche. Es ist aber nicht der materielle Theil des Zwecks, sondern seine formelle Seite (der reine Wille) dasjenige, was mein ist; Ich ist selbst der reine Wille. Aber an eine wahre Sittlichkeit, nämlich eine wahre Identität des Allgemeinen und Besondern, der Materie

und der Form, ist hier ebenso wenig zu denken. Weil die Leerheit des reinen Willens und des Allgemeinen das wahrhaft Aprioriſche ist, so ist das Besondere ein schlechthin Empirisches. Was denn an und für sich Recht und Pflicht ist, eine Bestimmung hiervon zu geben, wäre widersprechend; denn der Inhalt hebt sogleich den reinen Willen, die Pflicht um der Pflicht willen auf, und macht die Pflicht zu etwas Materialem. Die Leerheit des reinen Pflichtgefühls und der Inhalt kommen einander beständig in die Quere. Und da die Moralität, damit sie rein sey, in nichts Anderem, als in der leeren Form des Bewußtseyns gesetzt werden darf, daß ich weiß, daß ich pflichtmäßig handle: so muß eine Sittlichkeit, die sonst für sich rein ist, sich den Inhalt ihres Thuns aus ihrer höheren wahrhaft sittlichen Natur schöpfen; und der Zusatz dieses Bewußtseyns, worin schlechthin das Moralische bestehen soll, dient zu nichts, als sie zu legiren und zu verunreinigen. Wenn in der wahren Sittlichkeit die Subjektivität aufgehoben ist, so wird dagegen durch jenes moralische Bewußtseyn das Vernichten der Subjektivität gewußt, und damit die Subjektivität in ihrem Vernichten selbst festgehalten und gerettet, und Tugend, indem sie sich in Moralität verwandelt, zum nothwendigen Wissen um ihre Tugend, d. h. zum Pharisäismus.

Wird aber nicht wahre Sittlichkeit vorausgesetzt, so steht es frei, indem die Moralität in der Form besteht, alle moralischen Zufälligkeiten in die Form des Begriffs zu erheben, und der Unsittlichkeit eine Rechtfertigung und ein gutes Gewissen zu verschaffen. Die Pflichten und Gesetze, da sie in dem Systeme, wie oben gezeigt, eine unendlich auseinander geworfene Mannigfaltigkeit, jede von gleicher Absolutheit, sind, machen eine Wahl nothwendig; welche Wahl schlechthin das Subjektive ist, denn das Objektive, die Form der Allgemeinheit, ist das Gemeinschaftliche aller. Nun kann kein wirklicher Fall einer Handlung erdacht werden, der nicht mehrere Seiten hätte, von welchen, indem andere Pflichten übertreten, anderen gehorcht, indem anderen Pflichten gehorcht, andere übertreten werden, — in welchem nicht Seiten sind, die als Pflichten gelten müssen; denn jede Anschauung eines wirklichen Falls ist unendlich durch den Begriff bestimmbar. Bestimmt der eigene zufällige, schlechte Sinn diese Wahl, so ist er eine Unsittlichkeit, die sich aber durch das Bewußtseyn der Seite der Handlung, von der sie Pflicht ist, vor sich selbst rechtfertigt und sich ein gutes Gewissen giebt. Ist aber das Gemüth sonst für sich redlich genug, objektiv handeln zu wollen, so steht ihm die Zufälligkeit der Pflichten, weil ihrer eine Menge sind, in der Menge aber das Einzelne ein Zufälliges wird, gegenüber. Und es muß in jene traurige Unschlüssigkeit und in Schwäche verfallen, welche darin besteht, daß für das Individuum nur Zufälligkeit vorhanden ist, und es sich aus sich selbst keine Nothwendigkeit erschaffen kann, noch darf. Entscheidet es sich aber für irgend eine der vielen Pflichten, so hat eine Entscheidung ihre Möglichkeit in der Bewußtlosigkeit über die unendliche Menge der Pflichten, in welche als in unendliche Qualitäten, wie jedes Wirkliche, so der wirkliche Fall des Handelns, aufgelöst werden kann, und aus Pflicht aufgelöst werden muß. Das Wissen dieser Qualitäten, welche die Pflichtbegriffe abgeben, ist, weil sie empirisch unendlich sind, unmöglich, und doch als Pflicht schlechthin gefordert. Indem auf diese Weise die Bewußtlosigkeit über den ganzen Umfang der Rücksichten bei der Handlung, und Mangel an der erforderten Einsicht schlechthin nothwendig wird: so muß das Bewußtseyn dieser Zufälligkeit des Handelns vorhanden seyn, was gleich ist dem Bewußtseyn der Immoralität. Aechte Sittlichkeit wird also durch den Zusatz dieser Art von Bewußtseyn seiner Pflichtmäßigkeit verunreinigt, und durch diese Moralität womöglich unsittlich gemacht; der Unsittlichkeit selbst durch das Bewußtseyn irgend einer Pflicht, das ihr nach dem Begriff der Sache nicht fehlen kann, die Rechtfertigung des Unsittlichen: strebenden redlichen Gemüthern

aber das Bewußtseyn nothwendiger Unsittlichkeit, nämlich die Sittlichkeit überhaupt unter der Gestalt der Zufälligkeit der Einsicht gegeben, welche sie schlechthin nicht haben soll. Und darum hat diese Vorstellung der Sittlichkeit, als Moralität, indem das wahrhaft Sittliche durch sie in Niederträchtigkeit, die Kraft in Schwäche umgewandelt, die Niederträchtigkeit aber als Moralität gerechtfertigt wird, so leicht aus der Philosophie, als Wissenschaft, in das allgemeine Publikum übergehen, und sich so beliebt machen können.

Die Realität des Idealen, die wir bisher betrachteten, war der Inhalt, den das leere Ideelle des reinen Willens erhielt. Außer diesem immer noch Innern ist noch die äußere Seite des Zweckbegriffs, welche, (wir haben gesehen wie), nunmehr einen Inhalt hat, übrig: nämlich die Seite des formalen Idealismus, nach welcher sich die bisherige praktische Uebersinnlichkeit zugleich als Erscheinung darstellt. Diese Erscheinung ist das Ganze der Handlung, theils angeschaut in der empirischen Form, auseinandergezogen als Veränderung und Wirkungen in der Zeit: theils aber soll die Realität des übersinnlichen Zweckbegriffs auch eine folgereiche Fortsetzung der Handlung in der übersinnlichen Welt selbst seyn, — Princip einer Reihe von geistigen Wirkungen; welches Letztere nichts ausdrückt, als die in das Geistige selbst hineingetragene Empirie und Zeitlichkeit, wodurch das Geistige ein Geisterreich wird. Denn im wahrhaft Geistigen und in der Idee ist keine Reihe noch Folge; nur wenn die Idee vors Erste dadurch verendlicht ist, daß sie einer sinnlichen Sphäre entgegen und als geistige gesetzt, und dann diese geistige Sphäre selbst wieder in eine unendliche Menge von geistigen Atomen, Subjektivitäten als Bürgern eines Dings, das Geisterreich heißt, qualitativ zersplittert ist, — kann von geistigen Folgen die Rede seyn. Das Spekulative, was darin liegt, daß die Idee, die übrigens selbst nur empirisch als Zweck eines Handelns und als ein von Subjektivität Affiicirtes vorkommt, das Ewige ist

desjenigen, was in der Sinnenwelt als eine Reihe von Veränderungen erscheint, — verliert sich so zum Ueberflusse noch vollends durch die Form einer absoluten geistigen Sphäre, in welcher Folgen sind, und ihren Gegensatz, den sie gegen eine noch außer ihr vorhandene sinnliche Welt hat, wenn jenes Uebersinnliche nicht schon selbst sinnlich genug wäre. Die Konstruktion der sittlichen Idee, hier des Vernunftzwecks, der in der moralischen Weltordnung realisirt werden soll, geht, statt sich in dem philosophischen Standpunkte zu halten, in empirisch geschichtliche Rücksichten aus, und die Ewigkeit der sittlichen Idee in einen empirisch-unendlichen Progreß über. Von Spekulativem ist nichts zu sehen, als die Idee des Glaubens, durch welchen die Identität des Subjektiven und Objektiven, des Idealen und Realen gesetzt ist; — eine Idee, die aber etwas schlechthin Formelles bleibt. Sie dient nur, um von dem leeren reinen Willen auf das Empirische hinüberzuspringen. Was zum Grunde liegen bleibt, ist die absolute Endlichkeit eines Subjekts und eines Handelns, und ihm gegenüber eine zu vernichtende, vernunftlose Sinnenwelt, und dann eine in die Unendlichkeit intellektueller Einzelnheiten aus einander geworfene, und der sinnlichen absolut entgegengesetzte übersinnliche Welt; — deren wahrhafte und inhaltreiche Identität, (da alle diese Endlichkeiten absolut sind), ein Jenseits, und in allem Bisherigen, was wir von der Sittlichkeit betrachtet haben, nirgends aufgetreten ist. Und daß auf diese Weise (da nach dem System das Ich, als das Absolute, sich im Theoretischen mit einem Nicht-Ich afficirt bekennt, aber im Praktischen diese Zeitlichkeit aufzulösen vorgiebt) die Vernunft-Idee der Identität des Subjektiven und Objektiven etwas für die Wissenschaft rein Formelles und bloß Vorgegebenes ist, — konnte so nur erwiesen werden, daß an jenem Praktischen gezeigt wurde, wie diese Idee in demselben nicht konstruirt, sondern durchgehends abwesend, und vielmehr nicht ein gesunder, sondern ein von aller Gesundheit abgekommener, in Reflexions-

Aberglauben verhärteter und in formeller Wissenschaft, (welche er seine Deduktion nennt), steckender Verstand herrschend ist; von welchem wir die untergeordnete Sphäre, worin Spekulation zu finden ist, (nämlich die Idee der transcendentalen Einbildungskraft), bei der Kantischen Philosophie beleuchtet haben: und welchem wir in dem, was ihm Ideale, moralische Weltordnung, Vernunftzweck sind, in seinen praktischen Realitäten, um die Abwesenheit der Idee an ihnen selbst zu zeigen, denn auch haben folgen müssen.

Nachdem auf diese Weise, durch die Totalität der betrachteten Philosophien, der Dogmatismus des Seyns in den Dogmatismus des Denkens, die Metaphysik der Objektivität in die Metaphysik der Subjektivität umgeschmolzen: und also der alte Dogmatismus und Reflexionsmetaphysik, durch diese ganze Revolution der Philosophie, zunächst nur die Farbe des Innern, oder der neuen und modischen Kultur angezogen, die Seele, als Ding, in Ich, als praktische Vernunft, in Absolutheit der Persönlichkeit und der Einzelnheit des Subjekts, — die Welt aber, als Ding, in das System von Erscheinungen, oder von Affektionen des Subjekts und geglaubten Wirklichkeiten, — das Absolute aber, als ein Gegenstand und absolutes Objekt der Vernunft, in ein absolutes Jenseits des vernünftigen Erkennens sich umgewandelt: und diese Metaphysik der Subjektivität (während andere Gestalten derselben auch selbst in dieser Sphäre nicht zählen) den vollständigen Cyklus ihrer Formen in der Kantischen, Jacobischen und Fichteschen Philosophie durchlaufen, und also dasjenige, was zur Seite der Bildung zu rechnen ist, (nämlich das Absolutsetzen der einzelnen Dimensionen der Totalität, und das Ausarbeiten einer jeden derselben zum System), vollständig dargestellt und damit das Bilden beendigt hat; so ist hierin unmittelbar die äußere Möglichkeit gesetzt, daß die wahre Philosophie, aus dieser Bildung erstehend, und die Absolutheit der Endlichkeiten derselben vernichtend, mit ihrem ganzen, der Totalität unterworfenen Reichthum sich als vollendete Erschei-

nung zugleich darstellt. Denn, wie die Vollendung der schönen Kunst durch die Vollendung der mechanischen Geschicklichkeit, so ist auch die reiche Erscheinung der Philosophie durch die Vollständigkeit der Bildung bedingt; und diese Vollständigkeit ist durchlaufen.

Der unmittelbare Zusammenhang aber dieser philosophischen Bildungen mit der Philosophie, — ein Zusammenhang, dessen die Jacobische Philosophie am Meisten entbehrt, — und ihre positive, wahrhafte aber untergeordnete Stelle in derselben, erhellt aus demjenigen, was sich bei Gelegenheit dieser Philosophien über die Unendlichkeit, die ihr zum Absoluten gemachtes, und dadurch mit der Entgegensetzung gegen die Endlichkeit behaftetes Princip ist, ergeben hat; indem in denselben das Denken als Unendlichkeit und negative Seite des Absoluten, welche die reine Vernichtung des Gegensatzes oder der Endlichkeit, aber zugleich auch der Quell der ewigen Bewegung oder der Endlichkeit, die unendlich ist, d. h., die sich ewig vernichtet, — aus welchem Nichts und reinen Nacht der Unendlichkeit die Wahrheit als aus dem geheimen Abgrund, der ihre Geburtsstätte ist, sich emporhebt, — erkannt wird.

Da für die Erkenntniß diese negative Bedeutung des Absoluten oder die Unendlichkeit durch die positive Idee, daß das Seyn schlechthin nicht außer dem Unendlichen, Ich, Denken, sondern beide Eins sind, bedingt ist: so war von diesen Reflexionsphilosophien theils nichts abzuhalten, als daß die Unendlichkeit, Ich, nicht wieder, wie in ihnen geschah, statt unmittelbar ins Positive der absoluten Idee überzuschlagen, auf diesem Punkte sich fixirte und zur Subjektivität wurde, wodurch sie wieder in den alten Gegensatz und in die ganze Endlichkeit der Reflexion herunterfiel, die sie selbst vorher vernichtete; theils aber ist die Unendlichkeit und das Denken, das sich als Ich und Subjekt fixirt, und das Objekt oder das Endliche so gegen sich über erhält, (also von dieser Seite auf gleicher Stufe mit ihm steht),

auf der andern Seite (weil sein innerer Charakter Negation, Indifferenz ist) dem Absoluten näher als das Endliche: so auch die Philosophie der Unendlichkeit der Philosophie des Absoluten näher, als die des Endlichen.

Der reine Begriff aber, oder die Unendlichkeit, als der Abgrund des Nichts, worin alles Seyn versinkt, muß den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geschichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, — das Gefühl: Gott selbst ist todt, (dasjenige, was gleichsam nur empirisch ausgesprochen war, mit Pascals Ausdrücken: la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme) rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment, der höchsten Idee bezeichnen; und so dem, was etwa auch entweder moralische Vorschrift einer Aufopferung des empirischen Wesens oder der Begriff formeller Abstraktion war, eine philosophische Existenz geben, und also der Philosophie die Idee der absoluten Freiheit, und damit das absolute Leiden oder den spekulativen Charfreitag, der sonst historisch war, und diesen selbst, in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederhergestellt: — aus welcher Härte allein (weil das Heitre, Ungründlichere und Einzelnere der dogmatischen Philosophien, so wie der Naturreligionen verschwinden muß) die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß.

Differenz

des

Fichteschen und Schellingschen

Systems der Philosophie

in

Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, Istes Heft.

(Zuerst erschienen 1801.)

Vorerinnerung.

Aus den wenigen öffentlichen Aeußerungen, in welchen man ein Gefühl der Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie erkennt, leuchtet mehr das Bestreben heraus, diese Verschiedenheit zu umgehen oder sie sich zu verbergen, als eine Deutlichkeit des Bewußtseyns darüber. Weder die unmittelbare Ansicht beider Systeme, wie sie vor dem Publikum liegen, — noch unter andern die Schellingsche Beantwortung der idealistischen Einwürfe Eschenmayers gegen die Naturphilosophie hat jene Verschiedenheit zur Sprache gebracht. Im Gegentheil hat z. B. Reinhold so wenig eine Ahnung hierüber gehabt, daß vielmehr die einmal für bekannt angenommene völlige Identität beider Systeme ihm den Gesichtspunkt für das Schellingsche System auch hierüber verrückt hat. Diese Reinholdische Verwirrung ist (mehr, als die gedrohte — oder vielmehr schon als geschehen „angekündigte Revolution der Philosophie durch ihre Zurückführung auf Logik" —) die Veranlassung der folgenden Abhandlung.

Die Kantische Philosophie hatte es bedurft, daß ihr Geist vom Buchstaben geschieden, und das rein spekulative Princip aus dem Uebrigen herausgehoben wurde, was der raisonnirenden Reflexion angehörte, oder für sie benutzt werden konnte. In dem Princip der Deduktion der Kategorien ist diese Philosophie ächter Idealismus; und dieß Princip ist es, was Fichte in reiner und strenger Form herausgehoben, und den Geist der Kantischen

Philosophie genannt hat. Daß die Dinge-an-sich (wodurch nichts, als die leere Form der Entgegensetzung objektiv ausgedrückt ist) wieder hypostasirt und als absolute Objektivität, wie die Dinge des Dogmatikers, gesetzt: daß die Kategorien selbst, theils zu ruhenden todten Fächern der Intelligenz, theils zu den höchsten Principien gemacht worden sind, vermittelst welcher die Ausdrücke, in denen das Absolute selbst ausgesprochen wird, wie z. B. die Substanz des Spinoza, vernichtet werden: und somit das negative Raisonniren sich nach wie vor an die Stelle des Philosophirens, nur mit mehr Prätension unter dem Namen kritischer Philosophie, setzen konnte — diese Umstände liegen höchstens in der Form der Kantischen Deduktion der Kategorien, nicht in ihrem Princip oder Geist. Und wenn wir von Kant sonst kein Stück seiner Philosophie hätten, als dieses, würde jene Verwandelung fast unbegreiflich seyn. In jener Deduktion der Verstandes-Formen ist das Princip der Spekulation, die Identität des Subjekts und Objekts, aufs Bestimmteste ausgesprochen. Diese Theorie des Verstandes ist von der Vernunft über die Taufe gehalten worden.

Hingegen wenn nun Kant diese Identität selbst, als Vernunft, zum Gegenstand der philosophischen Reflexion macht, verschwindet die Identität bei sich selbst. Wenn der Verstand mit Vernunft behandelt worden war, wird dagegen die Vernunft mit Verstand behandelt. Hier wird es deutlich, auf welcher untergeordneten Stufe die Identität des Subjekts und Objekts aufgefaßt worden war. Die Identität des Subjekts und Objekts schränkt sich auf zwölf oder vielmehr nur auf neun reine Denkthätigkeiten ein; denn die Modalität giebt keine wahrhaft objektive Bestimmung, es besteht in ihr wesentlich die Nichtidentität des Subjekts und Objekts. Es bleibt außer den objektiven Bestimmungen durch die Kategorien ein ungeheures empirisches Reich der Sinnlichkeit und Wahrnehmung, eine absolute Aposteriorität, für welche keine Apriorität, als nur eine subjektive Maxime der reflektirenden Urtheilskraft aufgezeigt ist; d. h. die Nichtidentität wird zum absoluten Grundsatz erhoben. Wie es nicht anders seyn konnte, nachdem aus der Idee, dem Vernunftprodukt, die Identität, d. h. das Vernünftige weggenommen, und sie dem Seyn absolut entgegengesetzt; — nachdem die Vernunft als praktisches Vermögen, nicht als absolute Identität, sondern in unendlicher Entgegensetzung, als Vermögen der reinen Verstandes-Einheit dargestellt worden war, wie sie vom endlichen Denken, d. i. vom Verstande gedacht werden muß. Es entsteht hierdurch das kontrastirende Resultat, daß für den Verstand keine absolute objektive Bestimmungen, hingegen für die Vernunft vorhanden sind.

Das reine Denken seiner selbst, die Identität des Subjekts und des Objekts, in der Form Ich = Ich ist Princip des Fichteschen Systems; und wenn man sich unmittelbar an dieses Princip, so wie in der Kantischen Philosophie an das transcendentale Princip, welches der Deduktion der Kategorien zum Grunde liegt, allein hält, so hat man das kühn ausgesprochene ächte Princip der Spekulation. So wie aber die Spekulation aus dem Begriff, den sie von sich selbst aufstellt, heraustritt und sich zum System bildet, so verläßt sie sich und ihr Princip, und kommt nicht in dasselbe zurück. Sie übergiebt die Vernunft dem Verstand, und geht in die Kette der Endlichkeiten des Bewußtseyns über, aus welchen sie sich zur Identität und zur wahren Unendlichkeit nicht wieder rekonstruirt. Das Princip selbst, die transcendentale Anschauung erhält hierdurch die schiefe Stellung eines Entgegengesetzten gegen die aus ihm deducirte Mannigfaltigkeit. Das Absolute des Systems zeigt sich nur in der Form seiner Erscheinung von der philosophischen Reflexion aufgefaßt; und diese Bestimmtheit, die durch Reflexion ihm gegeben ist, also die Endlichkeit und Entgegensetzung wird nicht abgezogen. Das Princip, das Subjekt-Objekt erweist sich als ein subjektives Subjekt-Objekt. Das aus ihm Deducirte erhält hierdurch die Form ei-

ner Bedingung des reinen Bewußtseyns, des Ich = Ich, und das reine Bewußtseyn selbst die Form eines Bedingten, durch eine objektive Unendlichkeit, den Zeit-Progreß in infinitum; in dem die transcendentale Anschauung sich verliert, und Ich nicht zur absoluten Selbstanschauung sich konstituirt, also Ich = Ich sich in das Princip Ich soll gleich Ich seyn verwandelt. Die in die absolute Entgegensetzung gesetzte, also zum Verstand herabpotenzirte Vernunft wird somit Princip der Gestalten, die das Absolute sich geben muß, und ihrer Wissenschaften.

Diese zwei Seiten des Fichteschen Systems — die eine, nach welcher es den Begriff der Vernunft und der Spekulation rein aufgestellt, also Philosophie möglich machte, — die andere, nach welcher es Vernunft und reines Bewußtseyn als Eines gesetzt, und die in einer endlichen Gestalt aufgefaßte Vernunft zum Princip erhob, — diese zwei Seiten unterscheiden zu müssen, muß sich als innere Nothwendigkeit der Sache selbst zeigen. Die äußere Veranlassung giebt das Zeitbedürfniß, und zunächst die in diesem Zeitbedürfnisse schwimmenden „Beiträge Reinhold's zur Uebersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neuen Jahrhunderts;" — in welchen sowohl die Seite, von welcher das Fichtesche System ächte Spekulation und also Philosophie ist, übersehen worden: als auch die Seite des Schellingschen Systems, von welcher dieses sich vom Fichteschen unterscheidet, und dem subjektiven Subjektobjekt, das objektive Subjektobjekt in der Naturphilosophie entgegenstellt, und beide in einem Höhern, als das Subjekt ist, vereinigt darstellt.

Was das Zeitbedürfniß betrifft, so hat die Fichtesche Philosophie so sehr Aufsehen und Epoche gemacht, daß auch diejenigen, die sich gegen sie erklären, und sich bestreben, eigene spekulative Systeme auf die Bahn zu bringen, nur trüber und unreiner in das Princip der Fichteschen Philosophie fallen, und sich dessen nicht zu erwehren vermögen. Die nächste sich darbietende Erscheinung bei einem Epoche machenden System sind

die Mißverständnisse und das ungeschickte Benehmen seiner Gegner. Wenn man von einem System sagen kann, daß es Glück gemacht habe, so hat sich ein allgemeineres Bedürfniß der Philosophie, das sich für sich selbst nicht zur Philosophie zu gebären vermag, (denn damit hätte es sich durch das Schaffen eines Systems befriedigt) — mit einer instinktartigen Hinneigung zu demselben gewendet. Und der Schein der passiven Aufnahme rührt daher, daß im Innern das vorhanden ist, was das System ausspricht, welches nunmehr jeder in seiner wissenschaftlichen oder lebendigen Sphäre geltend macht.

Man kann vom Fichteschen System in diesem Sinne nicht sagen, daß es Glück gemacht habe. So viel davon den unphilosophischen Tendenzen des Zeitalters zur Last fällt, so sehr ist zugleich, — je mehr der Verstand und die Nützlichkeit sich Gewicht zu verschaffen, und beschränkte Zwecke sich geltend zu machen wissen, — in Anschlag zu bringen, daß um so kräftiger das Drängen des bessern Geistes besonders in der unbefangenern noch jugendlichen Welt ist. Wenn Erscheinungen, wie die Reden über die Religion, — das spekulative Bedürfniß nicht unmittelbar angehen: so deuten sie und ihre Aufnahme, noch mehr aber die Würde, welche, mit dunklerem oder bewußterem Gefühl, Poesie und Kunst überhaupt in ihrem wahren Umfange zu erhalten anfängt, auf das Bedürfniß nach einer Philosophie hin, von welcher die Natur für die Mißhandlungen, die sie in dem Kantischen und Fichteschen Systeme leidet, versöhnt, und die Vernunft selbst in eine Uebereinstimmung mit der Natur gesetzt wird, — nicht in eine solche, worin sie auf sich Verzicht thut oder eine schale Nachahmerin derselben werden müßte, sondern eine Einstimmung dadurch, daß sie sich selbst zur Natur aus innerer Kraft gestaltet.

Was die allgemeinen Reflexionen, womit diese Schrift anfängt, über Bedürfniß, Voraussetzung, Grundsätze u. s. w. der Philosophie betrifft, so haben sie den Fehler, allgemeine Reflc-

xionen zu seyn, und ihre Veranlassung darin, daß mit solchen Formen, als Voraussetzung, Grundsätzen u. s. w. der Eingang in die Philosophie noch immer übersponnen und verdeckt wird, und es daher in gewissem Grade nöthig ist, sich darauf einzulassen, bis einmal durchaus nur von der Philosophie selbst die Rede ist. Einige der interessantern dieser Gegenstände werden sonst noch eine größere Ausführung erhalten.

Jena im Juli 1801.

Mancherlei Formen,

die

bei dem jetzigen Philosophiren vorkommen.

Geschichtliche Ansicht philosophischer Systeme.

Ein Zeitalter, das eine solche Menge philosophischer Systeme, als eine Vergangenheit hinter sich liegen hat, scheint zu derjenigen Indifferenz kommen zu müssen, welche das Leben erlangt, nachdem es sich in allen Formen versucht hat. Der Trieb zur Totalität äußert sich noch als Trieb zur Vollständigkeit der Kenntnisse, wenn die verknöcherte Individualität sich nicht mehr selbst ins Leben wagt. Sie sucht sich durch die Mannigfaltigkeit dessen, was sie hat, den Schein desjenigen zu verschaffen, was sie nicht ist. Indem sie die Wissenschaft in eine Kenntniß umwandelt, hat sie den lebendigen Antheil, den die Wissenschaft fordert, ihr versagt; sie in der Ferne, und in rein objektiver Gestalt, und sich selbst gegen alle Ansprüche, sich zur Allgemeinheit zu erheben, in ihrer eigenwilligen Besonderheit ungestört erhalten. Für diese Art der Indifferenz, wenn sie bis zur Neugierde aus sich herausgeht, giebt es nichts Angelegentlicheres, als einer neuen ausgebildeten Philosophie einen Namen zu geben, und, wie Adam seine Herrschaft über die Thiere dadurch ausgesprochen hat, daß er ihnen Namen gab, die Herrschaft über eine Philosophie durch Findung eines Namens auszusprechen. Auf diese Weise ist sie in den Rang der Kenntnisse versetzt. Kennt-

nisse betreffen fremde Objekte; in dem Wissen von Philosophie, das nie etwas Anderes, als eine Kenntniß war, hat die Totalität des Innern sich nicht bewegt, und die Gleichgültigkeit ihre Freiheit vollkommen behauptet.

Kein philosophisches System kann sich der Möglichkeit einer solchen Aufnahme entziehen; jedes ist fähig, geschichtlich behandelt zu werden. Wie jede lebendige Gestalt zugleich der Erscheinung angehört, so hat sich eine Philosophie, als Erscheinung, derjenigen Macht überliefert, welche es in eine todte Meinung und von Anbeginn an in eine Vergangenheit verwandeln kann. Der lebendige Geist, der in einer Philosophie wohnt, verlangt, um sich zu enthüllen, durch einen verwandten Geist geboren zu werden. Er streift vor dem geschichtlichen Benehmen, das aus irgend einem Interesse auf Kenntnisse von Meinungen auszieht, als ein fremdes Phänomen vorüber, und offenbart sein Inneres nicht. Es kann ihm gleichgültig seyn, daß er dazu dienen muß, die übrige Kollektion von Mumien und den allgemeinen Haufen der Zufälligkeiten zu vergrößern; denn er selbst ist dem neugierigen Sammeln von Kenntnissen unter den Händen entflohen. Dieses hält sich auf seinem gegen Wahrheit gleichgültigen Standpunkte fest; und behält seine Selbstständigkeit, es mag Meinungen annehmen, oder verwerfen, oder sich nicht entscheiden. Es kann philosophischen Systemen kein anderes Verhältniß zu sich geben, als daß sie Meinungen sind; und solche Accidenzien, wie Meinungen, können ihm nichts anhaben. Es hat nicht erkannt, daß es Wahrheit giebt.

Die Geschichte der Philosophie gewinnt aber, wenn der Trieb, die Wissenschaft zu erweitern, sich darauf wirft, eine nützlichere Seite, indem sie nämlich nach Reinhold dazu dienen soll, „in den Geist der Philosophie, tiefer als je geschah, einzudringen, und die eigenthümlichen Ansichten der Vorgänger über die Ergründung der Realität der menschlichen Erkenntniß durch neue eigenthümliche Ansichten weiter zu führen;“ . . . „nur durch eine

solche Kenntniß der bisherigen vorübenden Versuche, die Aufgabe der Philosophie zu lösen, könne endlich der Versuch wirklich gelingen, wenn anders dieß Gelingen der Menschheit beschieden ist.“*)

Man sieht, daß dem Zwecke einer solchen Untersuchung eine Vorstellung von Philosophie zu Grunde liegt, nach welcher diese eine Art von Handwerkskunst wäre, die sich durch immer neu erfundene Handgriffe verbessern läßt. Jede neue Erfindung setzt die Kenntniß der schon gebrauchten Handgriffe und ihrer Zwecke voraus. Aber nach allen bisherigen Verbesserungen bleibt immer noch die Hauptaufgabe, die sich Reinhold nach Allem so zu denken scheint, daß nämlich ein „allgemeingültiger“ letzter Handgriff zu finden wäre, wodurch für jeden, der sich nur damit bekannt machen mag, sich das Werk selbst macht. Wenn es um eine solche Erfindung zu thun, und die Wissenschaft ein todtes Werk fremder Geschicklichkeit wäre: so käme ihr freilich diejenige Perfektibilität zu, deren mechanische Künste fähig sind, und jeder Zeit wären allemal die bisherigen philosophischen Systeme für weiter nichts zu achten, als für Vorübungen großer Köpfe. Wenn aber das Absolute, wie seine Erscheinung die Vernunft, ewig Ein und dasselbe ist, (wie es denn ist): so hat jede Vernunft, die sich auf sich selbst gerichtet und sich erkannt hat, eine wahre Philosophie producirt, und sich die Aufgabe gelöst, welche, wie ihre Auflösung, zu allen Zeiten dieselbe ist. Weil in der Philosophie die Vernunft, die sich selbst erkennt, es nur mit sich zu thun hat, so liegt auch in ihr selbst ihr ganzes Werk wie ihre Thätigkeit; und in Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie giebt es weder Vorgänger noch Nachgänger.

Ebenso wenig, als von beständigen Verbesserungen, kann von „*eigenthümlichen Ansichten*“ der Philosophie die Rede seyn. Wie sollte das Vernünftige eigenthümlich seyn? Was einer Philosophie eigenthümlich ist, kann eben darum, weil

*) Reinhold's Beiträge 1stes Heft, S. 5 — 6, 4.

es eigenthümlich ist, nur zur Form des Systems, nicht zum Wesen der Philosophie gehören. Wenn ein Eigenthümliches wirklich das Wesen einer Philosophie ausmachte, so würde es keine Philosophie seyn. Und wenn ein System selbst ein Eigenthümliches für sein Wesen erklärt, so konnte es dessen ungeachtet aus ächter Spekulation entsprungen seyn, die nur im Versuch, in der Form einer Wissenschaft sich auszusprechen, gescheitert ist. Wer von einer Eigenthümlichkeit befangen ist, sieht in anderen nichts als Eigenthümlichkeiten. Wenn partikularen Ansichten im Wesen der Philosophie ein Platz verstattet wird, und wenn Reinhold dasjenige, zu welchem er sich in neueren Zeiten gewendet hat, für eine eigenthümliche Philosophie ansieht, — dann ist es freilich möglich, überhaupt alle bisherigen Arten, die Aufgabe der Philosophie darzustellen und aufzulösen, mit Reinhold für weiter nichts als für Eigenthümlichkeiten und Vorübungen anzusehen; durch welche aber doch, — weil (wenn wir auch die Küsten der glückseligen Inseln der Philosophie, wohin wir uns sehnen, nur mit Trümmern gescheiterter Schiffe bedeckt, und kein erhaltenes Fahrzeug in ihren Buchten erblicken) wir die teleologische Ansicht nicht fahren lassen dürfen, — der gelingende Versuch, vorbereitend herbeigeführt werde.

Nicht weniger muß auch aus der Eigenthümlichkeit der Form, in welcher sich die Fichtesche Philosophie ausgesprochen hat, erklärt werden, daß Fichte von Spinoza sagen konnte, Spinoza könne an seine Philosophie nicht geglaubt, nicht die volle innere lebendige Ueberzeugung gehabt haben, — und von den Alten, daß selbst dieß zweifelhaft sey, ob sie sich die Aufgabe der Philosophie mit Bewußtseyn gedacht haben.

Wenn hier die Eigenthümlichkeit der Form des eigenen Systems, die ganze sthenische Beschaffenheit derselben eine solche Aeußerung producirt, so besteht dagegen die Eigenthümlichkeit Reinholdischer Philosophie in der Ergründungs- und Begründungs-Tendenz, die sich mit eigenthümlichen philosophischen Ansichten, und einem geschichtlichen Bemühen um dieselben viel zu schaffen macht. Die Liebe und der Glauben an Wahrheit hat sich in eine so reine und ekle Höhe gesteigert, daß er, damit der Schritt in den Tempel recht ergründet und begründet werde, einen geräumigen Vorhof erbaut, in welchem sie, um den Schritt zu ersparen, sich mit Analysiren und Methodisiren und Erzählen so lange zu thun macht, bis sie zum Trost ihrer Unfähigkeit für Philosophie sich beredet, die kühnen Schritte Anderer seyen weiter nichts, als Vorübungen oder Geistesverirrungen gewesen.

Das Wesen der Philosophie ist gerade bodenlos für Eigenthümlichkeiten, und um zu ihr zu gelangen, ist es (wenn der Körper die Summe der Eigenthümlichkeiten ausdrückt) nothwendig, sich à corps perdu hineinzustürzen. Denn die Vernunft, die das Bewußtseyn in Besonderheiten befangen findet, wird allein dadurch zur philosophischen Spekulation, daß sie sich zu sich selbst erhebt, und allein sich selbst und dem Absoluten, das zugleich ihr Gegenstand wird, sich anvertraut. Sie wagt nichts daran als Endlichkeiten des Bewußtseyns, und, um diese zu überwinden und das Absolute im Bewußtseyn zu konstruiren, erhebt sie sich zur Spekulation, und hat in der Grundlosigkeit der Beschränkungen und Eigenthümlichkeiten ihre eigene Begründung in sich selbst ergriffen. Weil die Spekulation die Thätigkeit der einen und allgemeinen Vernunft auf sich selbst ist: so muß sie, (statt in den philosophischen Systemen verschiedener Zeitalter und Köpfe, nur verschiedene Weisen und rein-eigenthümliche Ansichten zu sehen), wenn sie ihre eigene Ansicht von den Zufälligkeiten und Beschränkungen befreit hat, durch die besonderen Formen hindurch sich selbst, — sonst eine bloße Mannigfaltigkeit verständiger Begriffe und Meinungen finden; und eine solche Mannigfaltigkeit ist keine Philosophie. Das wahre Eigenthümliche einer Philosophie ist die interessante Individualität, in welcher die Vernunft aus dem Bauzeug eines besonderen Zeitalters sich eine Gestalt organisirt hat; die besondere spekulative Ver-

nunft findet darin Geist von ihrem Geist, Fleisch von ihrem Fleisch, sie schaut sich in ihm als Ein und dasselbe, und als ein anderes lebendiges Wesen an. Jede Philosophie ist in sich vollendet, und hat, wie ein ächtes Kunstwerk, die Totalität in sich. So wenig des Apelles und Sophokles Werke, wenn Raphael und Shakespeare sie gekannt hätten, diesen als bloße Vorübungen für sich hätten erscheinen können, — sondern als eine verwandte Kraft des Geistes: — so wenig kann die Vernunft in früheren Gestaltungen ihrer selbst nur nützliche Vorübungen für sich erblicken. Und wenn Virgil den Homer für eine solche Vorübung für sich und sein verfeinertes Zeitalter betrachtet hat, so ist sein Werk dafür eine Nachübung geblieben.

Bedürfniß der Philosophie.

Betrachten wir die besondere Form näher, welche eine Philosophie trägt, so sehen wir sie einer Seits aus der lebendigen Originalität des Geistes entspringen, der in ihr die zerrissene Harmonie durch sich hergestellt und selbstthätig gestaltet hat; anderer Seits aus der besonderen Form, welche die Entzweiung trägt, aus der das System hervorgeht. Entzweiung ist der Quell *des Bedürfnisses der Philosophie*, und als Bildung des Zeitalters die unfreie gegebene Seite der Gestalt. In der Bildung hat sich das, was Erscheinung des Absoluten ist, vom Absoluten isolirt, und als ein Selbstständiges fixirt. Zugleich kann aber die Erscheinung ihren Ursprung nicht verläugnen, und muß darauf ausgehen, die Mannigfaltigkeit ihrer Beschränkungen als ein Ganzes zu konstituiren. Die Kraft des Beschränkens, der Verstand, knüpft an sein Gebäude, das er zwischen den Menschen und das Absolute stellt, Alles, was dem Menschen werth und heilig ist, befestigt es durch alle Mächte der Natur und der Talente, und dehnt es in die Unendlichkeit aus. Es ist darin die ganze Totalität der Beschränkungen zu finden, nur das Absolute selbst nicht; in den Theilen verloren treibt es den Verstand zu seiner unendlichen Entwickelung von Mannigfaltigkeit, — der, indem er sich zum Absoluten zu erweitern strebt, aber endlos nur sich selbst producirt, seiner selbst spottet. Die Vernunft erreicht das Absolute nur, indem sie aus diesem mannigfaltigen Theilwesen heraustritt. Je fester und glänzender das Gebäude des Verstandes ist, desto unruhiger wird das Bestreben des Lebens, das in ihm als Theil befangen ist, aus ihm sich heraus in die Freiheit zu ziehen. Indem es als Vernunft in die Ferne tritt, ist die Totalität der Beschränkungen zugleich vernichtet, in diesem Vernichten auf das Absolute bezogen, und zugleich hiermit als bloße Erscheinung begriffen und gesetzt; — die Entzweiung zwischen dem Absoluten und der Totalität der Beschränkungen ist verschwunden.

Der Verstand ahmt die Vernunft im absoluten Setzen nach, und giebt sich durch diese Form selbst den Schein der Vernunft, wenn gleich die Gesetzten an sich Entgegengesetzte, also Endliche sind. Er thut dieß mit so viel größerem Schein, wenn er das vernünftige Negiren in ein Produkt verwandelt und fixirt. Das Unendliche, insofern es dem Endlichen entgegengesetzt wird, ist ein solches vom Verstand gesetztes Vernünftiges: es drückt für sich als Vernünftiges nur das Negiren des Endlichen aus; indem der Verstand es fixirt, setzt er es dem Endlichen absolut entgegen. Und die Reflexion, die sich zur Vernunft erhoben hatte, indem sie das Endliche aufhob, hat sich wieder zum Verstand erniedrigt, indem sie das Thun der Vernunft in Entgegensetzung fixirte; überdem macht sie nun die Prätension, auch in diesem Rückfall vernünftig zu seyn. Solche Entgegengesetzte, die als Vernunftprodukte und Absolute gelten sollten, hat die Bildung verschiedener Zeiten in verschiedenen Formen aufgestellt, und der Verstand an ihnen sich abgemüht. Die Gegensätze, die sonst unter der Form von Geist und Materie, Seele und Leib, Glauben und Verstand, Freiheit und Nothwendigkeit u. s. w.

und in eingeschränktern Sphären noch in mancherlei Arten bedeutend waren, und alle Gewichte menschlicher Interessen an sich anhenkten, sind im Fortgang der Bildung in die Form der Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, für den allgemeinen Begriff, von absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität übergegangen.

Solche festgewordene Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft. Dieß ihr Interesse hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setzte; denn die nothwendige Entzweiung ist Ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet: und die Totalität ist, in der höchsten Lebendigkeit, nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich. Sondern die Vernunft setzt sich gegen das absolute Fixiren der Entzweiung durch den Verstand, und um so mehr, wenn die absolut Entgegengesetzten selbst aus der Vernunft entsprungen sind.

Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet, und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben, und Selbstständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfniß der Philosophie. Es ist insofern eine Zufälligkeit; aber, unter der gegebenen Entzweiung, der nothwendige Versuch, die Entgegensetzung der festgewordenen Subjektivität und Objektivität aufzuheben, und das Gewordenseyn der intellektuellen und reellen Welt als ein Werden, ihr Seyn (als Produkte) als ein Produciren zu begreifen. In der unendlichen Thätigkeit des Werdens und Producirens hat die Vernunft das, was getrennt war, vereinigt, und die absolute Entzweiung zu einer relativen heruntergesetzt, welche durch die ursprüngliche Identität bedingt ist. Wann? und wo? und in welcher Form? solche Selbstreproduktionen der Vernunft als Philosophien auftreten, ist zufällig. Diese Zufälligkeit muß daraus begriffen werden, daß das Absolute als eine objektive Totalität sich setzt. Die Zufälligkeit ist eine Zufälligkeit in der

Zeit, insofern die Objektivität des Absoluten als ein Fortgehen in der Zeit angeschaut wird; insofern sie aber als Nebeneinander im Raum erscheint, ist die Entzweiung klimatisch. In der Form der fixirten Reflexion, als eine Welt von denkendem und gedachtem Wesen, im Gegensatz gegen eine Welt von Wirklichkeit, fällt diese Entzweiung in den westlichen Norden.

Je weiter die Bildung gedeiht, je mannigfaltiger die Entwickelung der Aeußerungen des Lebens wird, in welche die Entzweiung sich verschlingen kann, desto größer wird die Macht der Entzweiung, desto fester ihre klimatische Heiligkeit, desto fremder dem Ganzen der Bildung und bedeutungsloser die Bestrebungen des Lebens, sich zur Harmonie wieder zu gebären. Solche in Beziehung aufs Ganze wenige Versuche, die gegen die neuere Bildung Statt gefunden haben, und die bedeutendern schönen Gestaltungen der Vergangenheit oder der Fremde haben nur diejenige Aufmerksamkeit erwecken können, deren Möglichkeit übrig bleibt, wenn die tiefere ernste Beziehung lebendiger Kunst nicht verstanden werden kann. Mit der Entfernung des ganzen Systems der Lebens-Verhältnisse von ihr ist der Begriff ihres allumfassenden Zusammenhangs verloren, und in den Begriff entweder des Aberglaubens oder eines unterhaltenden Spiels übergegangen. Die höchste ästhetische Vollkommenheit, — wie sie sich in einer bestimmten Religion formt, in welcher der Mensch sich über alle Entzweiung erhebt, und im Reich der Gnade die Freiheit des Subjekts und die Nothwendigkeit des Objekts verschwinden sieht, — hat nur bis auf eine gewisse Stufe der Bildung und in allgemeiner oder in Pöbel-Barbarei energisch seyn können. Die fortschreitende Kultur hat sich mit ihr entzweit, und sie *neben* sich, oder sich *neben* sie gestellt; und weil der Verstand seiner sicher geworden ist, sind beide zu einer gewissen Ruhe nebeneinander gediehen, dadurch daß sie sich in ganz abgesonderte Gebiete trennen, für deren jedes dasjenige keine Bedeutung hat, was auf dem andern vorgeht.

Aber der Verstand kann auch unmittelbar auf seinem Gebiete durch die Vernunft angegriffen, und die Versuche, durch die Reflexion selbst, die Entzweiung und somit seine Absolutheit zu vernichten, können eher verstanden werden. Deswegen hat die Entzweiung, die sich angegriffen fühlte, sich so lange mit Haß und Wuth gegen die Vernunft gekehrt, bis das Reich des Verstandes zu einer solchen Macht sich empor geschwungen hat, in der es sich vor der Vernunft sicher halten kann. So wie man aber von der Tugend zu sagen pflegt, daß der größte Zeuge für ihre Realität der Schein sey, den die Heuchelei von ihr borgt: so kann sich auch der Verstand der Vernunft nicht erwehren. Und er sucht gegen das Gefühl der innern Gehaltlosigkeit, und gegen die geheime Furcht, von der die Beschränktheit geplagt wird, sich durch einen Schein von Vernunft zu bewahren, womit er seine Besonderheiten übertüncht. Die Verachtung der Vernunft zeigt sich nicht dadurch am Stärksten, daß sie frei verschmäht und geschmäht wird, sondern daß die Beschränktheit sich der Meisterschaft über die Philosophie und der Freundschaft mit ihr rühmt. Die Philosophie muß die Freundschaft mit solchen falschen Versuchen ausschlagen, die sich unredlicher Weise der Vernichtung der Besonderheiten rühmen, von Beschränkung ausgehen, und, um solche Beschränkungen zu retten und zu sichern, Philosophie als ein Mittel anwenden.

Im Kampfe des Verstandes mit der Vernunft kommt jenem eine Stärke nur insoweit zu, als diese auf sich selbst Verzicht thut. Das Gelingen des Kampfs hängt deswegen von ihr selbst ab, und von der Aechtheit des Bedürfnisses nach Wiederherstellung der Totalität, aus welchem sie hervorgeht.

Das Bedürfniß der Philosophie kann als ihre *Voraussetzung* ausgedrückt werden, wenn der Philosophie, die mit sich selbst anfängt, eine Art von Vorhof gemacht werden soll; und es ist in unsern Zeiten viel von einer absoluten Voraussetzung gesprochen worden. Das, was man Voraussetzung der

Philosophie nennt, ist nichts Anderes, als das ausgesprochene Bedürfniß. Weil das Bedürfniß hierdurch für die Reflexion gesetzt ist, so muß es zwei Voraussetzungen geben.

Die eine ist das Absolute selbst; es ist das Ziel, das gesucht wird. Es ist schon vorhanden, — wie könnte es sonst gesucht werden? Die Vernunft producirt es nur, indem sie das Bewußtseyn von den Beschränkungen befreit; dieß Aufheben der Beschränkungen ist bedingt durch die vorausgesetzte Unbeschränktheit.

Die andere Voraussetzung würde das Herausgetretenseyn des Bewußtseyns aus der Totalität seyn, die Entzweiung in Seyn und Nicht-Seyn, in Begriff und Seyn, in Endlichkeit und Unendlichkeit. Für den Standpunkt der Entzweiung ist die absolute Synthese ein Jenseits, — das ihren Bestimmtheiten entgegengesetzte Unbestimmte und Gestaltlose. Das Absolute ist die Nacht, und das Licht jünger als sie, und der Unterschied beider, so wie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine absolute Differenz; — das Nichts das Erste, woraus alles Seyn, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen ist. Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Seyn in das Nichtseyn, — als Werden; die Entzweiung in das Absolute, — als dessen Erscheinung; das Endliche in das Unendliche, — als Leben zu setzen.

Es ist aber ungeschickt, das Bedürfniß der Philosophie als eine Voraussetzung derselben auszudrücken; denn hierdurch erhält das Bedürfniß eine Form der Reflexion. Diese Form der Reflexion erscheint als widersprechende Sätze, wovon unten die Rede seyn wird. Es kann an Sätze gefordert werden, daß sie sich rechtfertigen; die Rechtfertigung dieser Sätze, als Voraussetzungen, soll noch nicht die Philosophie selbst seyn, und so geht das Ergründen und Begründen vor und außer der Philosophie los.

Reflexion als Instrument des Philosophirens.

Die Form, die das Bedürfniß der Philosophie erhalten würde, wenn es als Voraussetzung ausgesprochen werden sollte, giebt den Uebergang vom Bedürfnisse der Philosophie, zum Instrument des Philosophirens, der Reflexion als Vernunft. Das Absolute soll fürs Bewußtseyn konstruirt werden, ist die Aufgabe der Philosophie; da aber das Produciren, so wie die Produkte der Reflexion nur Beschränkungen sind, so ist dieß ein Widerspruch. Das Absolute soll reflektirt, gesetzt werden: damit ist es aber nicht gesetzt, sondern aufgehoben worden; denn indem es gesetzt wurde, wurde es beschränkt. Die Vermittlung dieses Widerspruchs ist die philosophische Reflexion. Es ist vornehmlich zu zeigen, inwiefern die Reflexion das Absolute zu fassen fähig ist; und in ihrem Geschäft, als Spekulation, die Nothwendigkeit und Möglichkeit trägt, mit der absoluten Anschauung synthesirt, und für sich, subjektiv, ebenso vollständig zu seyn, als es ihr Produkt, das im Bewußtseyn konstruirte Absolute, als Bewußtes und Bewußtloses zugleich, seyn muß.

Die isolirte Reflexion, als Setzen Entgegengesetzter, wäre ein Aufheben des Absoluten; sie ist das Vermögen des Seyns und der Beschränkung. Aber die Reflexion hat, als Vernunft, Beziehung auf das Absolute, und sie ist nur Vernunft durch diese Beziehung; die Reflexion vernichtet insofern sich selbst und alles Seyn und Beschränkte, indem sie es aufs Absolute bezieht. Zugleich aber eben durch seine Beziehung auf das Absolute hat das Beschränkte ein Bestehen.

Die Vernunft stellt sich als Kraft des negativen Absoluten, damit als absolutes Negiren, und zugleich als Kraft des Setzens der entgegengesetzten objektiven und subjektiven Totalität dar. Einmal erhebt sie den Verstand über ihn selbst, treibt hin zu einem Ganzen nach seiner Art; sie verführt ihn, eine

objektive Totalität zu produciren. Jedes Seyn ist, weil es gesetzt ist, ein Entgegengesetztes, Bedingtes und Bedingendes; der Verstand vervollständigt diese seine Beschränkungen durch das Setzen der entgegengesetzten Beschränkungen, als der Bedingungen; diese bedürfen derselben Vervollständigung, und seine Aufgabe erweitert sich zur unendlichen. Die Reflexion scheint hierin nur verständig, aber diese Leitung zur Totalität der Nothwendigkeit ist der Antheil und die geheime Wirksamkeit der Vernunft. Indem sie den Verstand grenzenlos macht, findet er und seine objektive Welt in dem unendlichen Reichthum den Untergang. Denn jedes Seyn, das der Verstand producirt, ist ein Bestimmtes, und das Bestimmte hat ein Unbestimmtes vor sich und hinter sich; und die Mannigfaltigkeit des Seyns liegt zwischen zwei Nächten, haltungslos, sie ruht auf dem Nichts: denn das Unbestimmte ist Nichts für den Verstand, und endet im Nichts. Der Eigensinn des Verstandes vermag die Entgegensetzung des Bestimmten und Unbestimmten, der Endlichkeit und der aufgegebenen Unendlichkeit unvereinigt neben einander bestehen zu lassen; und das Seyn gegen das ihm ebenso nothwendige Nicht-Seyn festzuhalten. Weil sein Wesen auf durchgängige Bestimmung geht, sein Bestimmtes aber unmittelbar durch ein Unbestimmtes begrenzt ist: so erfüllt sein Setzen und Bestimmen nie die Aufgabe; im geschehenen Setzen und Bestimmen selbst liegt ein Nicht-Setzen und ein Unbestimmtes, also immer wieder die Aufgabe selbst, zu setzen und zu bestimmen.

Fixirt der Verstand diese Entgegengesetzten, das Endliche und Unendliche, so daß beide zugleich als einander entgegengesetzt bestehen sollen: so zerstört er sich; denn die Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen hat die Bedeutung, daß insofern Eines derselben gesetzt, das Andere aufgehoben ist. Indem die Vernunft dieß erkennt, hat sie den Verstand selbst aufgehoben, sein Setzen erscheint ihr als ein Nicht-Setzen, seine Pro-

dukte als Negationen. Dieses Vernichten, oder das reine Setzen der Vernunft ohne Entgegensetzen wäre, wenn sie der objektiven Unendlichkeit entgegengesetzt wird, die subjektive Unendlichkeit, — das der objektiven Welt entgegengesetzte Reich der Freiheit. Weil dieses in dieser Form selbst entgegengesetzt und bedingt ist, so muß die Vernunft, um die Entgegensetzung absolut aufzuheben, auch dieß in seiner Selbstständigkeit vernichten. Sie vernichtet beide, indem sie beide vereinigt; denn sie sind nur dadurch, daß sie nicht vereinigt sind. In dieser Vereinigung bestehen zugleich beide; denn das Entgegengesetzte, und also Beschränkte, ist hiermit aufs Absolute bezogen. Es besteht aber nicht für sich, nur insofern es in dem Absoluten, d. h. als Identität gesetzt ist. Das Beschränkte, insofern es einer der entgegengesetzten, also relativen Totalitäten angehört, ist entweder nothwendig, oder frei; insofern es der Synthese beider angehört, hört seine Beschränkung auf, es ist frei und nothwendig zugleich: Bewußtes und Bewußtloses. Diese bewußte Identität des Endlichen und der Unendlichkeit, die Vereinigung beider Welten, der sinnlichen und der intellektuellen, der nothwendigen und der freien, im Bewußtseyn, ist Wissen. Die Reflexion als Vermögen des Endlichen, und das ihr entgegengesetzte Unendliche sind in der Vernunft synthetisirt, deren Unendlichkeit das Endliche in sich faßt.

Insofern die Reflexion sich selbst zu ihrem Gegenstand macht, ist ihr höchstes Gesetz, das ihr von der Vernunft gegeben und wodurch sie zur Vernunft wird, ihre Vernichtung. Sie besteht, wie Alles, nur im Absoluten, aber als Reflexion ist sie ihm entgegengesetzt; um also zu bestehen, muß sie sich das Gesetz der Selbstzerstörung geben. Das immanente Gesetz, wodurch sie sich aus eigner Kraft als absolut konstituirte, wäre das Gesetz des Widerspruchs; nämlich daß ihr Gesetztseyn sey und bleibe. Sie fixirte hierdurch ihre Produkte als dem Absoluten absolut entgegengesetzte, machte es sich zum ewigen Gesetz

Verstand zu bleiben und nicht Vernunft zu werden, und an ihrem Werk, das in Entgegensetzung zum Absoluten Nichts ist, — (und als Beschränktes ist es dem Absoluten entgegengesetzt), — festzuhalten.

So wie die Vernunft dadurch ein Verständiges, und ihre Unendlichkeit eine subjektive wird, wenn sie in eine Entgegensetzung gesetzt ist: so ist die Form, welche das Reflektiren als Denken ausdrückt, eben dieser Zweideutigkeit und dieses Mißbrauchs fähig. Wird das Denken nicht als die absolute Thätigkeit der Vernunft selbst gesetzt, für die es schlechthin keine Entgegensetzung giebt, sondern gilt Denken nur für ein reineres Reflektiren, d. i. ein solches, in welchem von der Entgegensetzung nur abstrahirt wird: so kann ein solches abstrahirendes Denken aus dem Verstande nicht einmal zur Logik herauskommen, welche die Vernunft in sich begreifen soll, vielweniger zur Philosophie. „Das Wesen oder der innere Charakter des Denkens als Denkens" wird von Reinhold *) gesetzt als „die unendliche Wiederholbarkeit von Einem und Ebendemselben als Eins und Ebendasselbe, in Einem und Ebendemselben und durch Eins und Ebendasselbe; oder als Identität." Man könnte durch diesen scheinbaren Charakter einer Identität verleitet werden, in diesem Denken die Vernunft zu sehen. Aber durch den Gegensatz desselben a) gegen eine „Anwendung des Denkens" b) gegen eine absolute Stoffheit wird es klar, daß dieß Denken nicht die absolute Identität, die Identität des Subjekts und Objekts, welche beide in ihrer Entgegensetzung aufhebt und in sich faßt; sondern eine „reine" Identität, d. h. eine durch Abstraktion entstandene und durch Entgegensetzung bedingte ist, — der abstrakte Verstandes-Begriff der Einheit, Eines von fixirten Entgegengesetzten.

Reinhold sieht den Fehler aller bisherigen Philosophie in

*) Beiträge 1stes Heft, S. 106 flg.

der „unter den Philosophen unserer Zeit so weit verbreiteten und so tief eingewurzelten Gewohnheit, sich das Denken, überhaupt und in seiner Anwendung, als ein bloß subjektives vorzustellen.“ *) Wenn es mit der Identität und Nicht-Subjektivität dieses Denkens ein rechter Ernst wäre, so könnte Reinhold schon gar keinen Unterschied zwischen Denken und Anwendung des Denkens machen. Wenn das Denken wahre Identität, kein subjektives ist, wo soll noch so was von Denken Unterschiedenes, eine Anwendung herkommen, vom Stoff gar nicht zu sprechen, der „zum Behuf der Anwendung postulirt“ wird? Wenn die analytische Methode eine Thätigkeit behandelt, so muß diese, weil sie analysirt werden soll, ihr als eine synthetische erscheinen; und durchs Analysiren entstehen nunmehr die Glieder: der Einheit, und einer ihr entgegengesetzten Mannigfaltigkeit. Was die Analysis als Einheit darstellt, wird subjektiv genannt; und als eine solche dem Mannigfaltigen entgegengesetzte Einheit, als eine abstrakte Identität wird das Denken charakterisirt. Es ist auf diese Art ein rein Beschränktes, und seine Thätigkeit ein gesetzmäßiges und regelrechtes Anwenden auf eine sonst vorhandene Materie, das nicht zum Wissen durchdringen kann.

Nur insofern die Reflexion Beziehung aufs Absolute hat, ist sie Vernunft, und ihre That ein Wissen. Durch diese Beziehung vergeht aber ihr Werk, und nur die Beziehung besteht, und ist die einzige Realität der Erkenntniß; es giebt deswegen keine Wahrheit der isolirten Reflexion, des reinen Denkens, als die ihres Vernichtens. Aber das Absolute, weil es im Philosophiren von der Reflexion fürs Bewußtseyn producirt wird, wird hierdurch eine objektive Totalität, ein Ganzes von Wissen, eine Organisation von Erkenntnissen. In dieser Organisation ist jeder Theil zugleich das Ganze; denn er besteht als Beziehung auf das Absolute. Als Theil, der andere außer sich hat, ist er ein Beschränktes und nur durch die andern; isolirt als Beschränkung, ist er mangelhaft, Sinn und Bedeutung hat er nur durch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen. Es kann deswegen nicht von einzelnen Begriffen für sich, einzelnen Erkenntnissen, als einem Wissen die Rede seyn. Es kann eine Menge einzelner empirischer Kenntnisse geben. Als Wissen der Erfahrung zeigen sie ihre Rechtfertigung in der Erfahrung auf, d. h. in der Identität des Begriffs und des Seyns, des Subjekts und Objekts. Sie sind eben darum kein wissenschaftliches Wissen, weil sie nur diese Rechtfertigung in einer beschränkten, relativen Identität haben; und sich weder als nothwendige Theile eines im Bewußtseyn organisirten Ganzen der Erkenntnisse legitimiren, noch die absolute Identität, die Beziehung auf das Absolute in ihnen durch die Spekulation erkannt worden ist.

*) Ebendaselbst S. 96.

Verhältniß der Spekulation zum gesunden Menschenverstand.

Auch das Vernünftige, was der sogenannte gesunde Menschenverstand weiß, sind gleichfalls Einzelnheiten, aus dem Absoluten ins Bewußtseyn gezogen, lichte Punkte, die für sich aus der Nacht der Totalität sich erheben, mit denen der Mensch sich vernünftig durchs Leben durchhilft. Es sind ihm richtige Standpunkte, von denen er ausgeht, und zu denen er zurückkehrt.

Aber wirklich hat auch der Mensch nur solches Zutrauen zu ihrer Wahrheit, weil ihn das Absolute in einem Gefühl dabei begleitet, und dieß ihnen allein die Bedeutung giebt. So wie man solche Wahrheiten des gemeinen Menschenverstands für sich nimmt, sie bloß verständig, als Erkenntnisse überhaupt, isolirt, so erscheinen sie schief und als Halbwahrheiten. Der gesunde Menschenverstand kann durch die Reflexion in Verwirrung gesetzt werden. So wie er sich auf sie einläßt, so macht

dasjenige, was er jetzt als Satz für die Reflexion ausspricht, Anspruch, für sich als ein Wissen, als Erkenntniß zu gelten; und er hat seine Kraft aufgegeben, nämlich seine Aussprüche nur durch die dunkle, als Gefühl vorhandene Totalität zu unterstützen, und allein mit demselben sich der unstäten Reflexion entgegenzustemmen. Der gesunde Menschenverstand drückt sich wohl für die Reflexion aus, aber seine Aussprüche enthalten nicht auch fürs Bewußtseyn ihre Beziehung auf die absolute Totalität, sondern diese bleibt im Innern und unausgedrückt.

Die Spekulation versteht deswegen den gesunden Menschenverstand wohl, aber der gesunde Menschenverstand nicht das Thun der Spekulation. Die Spekulation anerkennt als Realität der Erkenntniß nur das Seyn der Erkenntniß in der Totalität; alles Bestimmte hat für sie nur Realität und Wahrheit in der erkannten Beziehung aufs Absolute. Sie erkennt deswegen auch das Absolute in demjenigen, was den Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes zum Grunde liegt; aber weil für sie die Erkenntniß nur, insofern sie im Absoluten ist, Realität hat: ist vor ihr das Erkannte und Gewußte, wie es für die Reflexion ausgesprochen ist, und dadurch eine bestimmte Form hat, zugleich vernichtet. Die relativen Identitäten des gesunden Menschenverstands, die ganz, wie sie erscheinen, in ihrer beschränkten Form auf Absolutheit Anspruch machen, werden Zufälligkeiten für die philosophische Reflexion. Der gesunde Menschenverstand kann es nicht fassen, wie das für ihn unmittelbar Gewisse für die Philosophie zugleich ein Nichts ist. Denn er fühlt in seinen unmittelbaren Wahrheiten nur ihre Beziehung aufs Absolute, aber trennt dieß Gefühl nicht von ihrer Erscheinung, durch welche sie Beschränkungen sind, und doch auch, als solche, Bestand und absolutes Seyn haben sollen, aber vor der Spekulation verschwinden.

Nicht nur aber kann der gesunde Menschenverstand die Spekulation nicht verstehen, sondern er muß sie auch hassen,

wenn er von ihr erfährt; und, wenn er nicht in der völligen Indifferenz der Sicherheit ist, sie verabscheuen und verfolgen. Denn wie für den gesunden Menschenverstand die Identität des Wesens und des Zufälligen seiner Aussprüche absolut ist, und er die Schranken der Erscheinung nicht von dem Absoluten zu trennen vermag: so ist auch dasjenige, was er in seinem Bewußtseyn trennt, absolut entgegengesetzt; und was er als beschränkt erkennt, kann er mit dem Unbeschränkten nicht im Bewußtseyn vereinigen. Sie sind wohl in ihm identisch, aber diese Identität ist und bleibt ein Inneres, ein Gefühl, ein Unerkanntes und ein Unausgesprochenes. So wie er an das Beschränkte erinnert, und es ins Bewußtseyn gesetzt wird: so ist für dieses das Unbeschränkte dem Beschränkten absolut entgegengesetzt.

Dieß Verhältniß oder Beziehung der Beschränktheit auf das Absolute, — in welcher Beziehung nur die Entgegensetzung im Bewußtseyn, hingegen über die Identität eine völlige Bewußtlosigkeit vorhanden ist, — heißt Glaube. Der Glaube drückt nicht das Synthetische des Gefühls oder der Anschauung aus; er ist ein Verhältniß der Reflexion zum Absoluten, welche in diesem Verhältniß zwar Vernunft ist, und sich als ein Trennendes und Getrenntes, so wie ihre Produkte — (ein individuelles Bewußtseyn) — zwar vernichtet, aber die Form der Trennung noch behalten hat. Die unmittelbare Gewißheit des Glaubens, von der, als dem Letzten und Höchsten des Bewußtseyns, so viel gesprochen worden ist, ist nichts als die Identität selbst, die Vernunft, die sich aber nicht erkennt, sondern vom Bewußtseyn der Entgegensetzung begleitet ist. Aber die Spekulation erhebt die dem gesunden Menschenverstand bewußtlose Identität zum Bewußtseyn; oder sie konstruirt das im Bewußtseyn des gemeinen Verstandes nothwendig Entgegengesetzte zur bewußten Identität. Und diese Vereinigung des im Glauben Getrennten ist ihm ein Greuel. Weil das Heilige und Göttliche in seinem Bewußtseyn nur als Objekt besteht, so erblickt

er in der aufgehobenen Entgegensetzung, in der Identität fürs Bewußtseyn, nur Zerstörung des Göttlichen.

Besonders muß aber der gemeine Menschenverstand nichts als Vernichtung in denjenigen philosophischen Systemen erblicken, welche die Forderung der bewußten Identität in einer solchen Aufhebung der Entzweiung befriedigen, wodurch Eins der Entgegengesetzten, besonders wenn ein solches durch die Bildung der Zeit sonst fixirt ist, zum Absoluten erhoben und das Andere vernichtet wird. Hier hat wohl die Spekulation, als Philosophie, die Entgegensetzung aufgehoben, aber als System ein seiner gewöhnlichen bekannten Form nach Beschränktes zum Absoluten erhoben. Die einzige Seite, die hierbei in Betracht kommt, nämlich die spekulative, ist für den gemeinen Menschenverstand gar nicht vorhanden. Von dieser spekulativen Seite ist das Beschränkte ein ganz Anderes, als es dem gemeinen Menschenverstand erscheint; dadurch nämlich, daß es zum Absoluten erhoben worden ist, ist es nicht mehr dieß Beschränkte. Die Materie des Materialisten, oder das Ich des Idealisten, ist — jene nicht mehr die todte Materie, die ein Leben zur Entgegensetzung und Bildung hat; — dieses nicht mehr das empirische Bewußtseyn, das, als ein Beschränktes, ein Unendliches außer sich setzen muß. Die Frage gehört der Philosophie an, ob das System die endliche Erscheinung, die es zum Unendlichen steigerte, in Wahrheit von aller Endlichkeit gereinigt hat: — ob die Spekulation, in ihrer größten Entfernung vom gemeinen Menschenverstande und seinem Fixiren Entgegengesetzter, nicht dem Schicksal ihrer Zeit unterlegen ist, eine Form des Absoluten, also ein seinem Wesen nach Entgegengesetztes, absolut gesetzt zu haben. Hat die Spekulation das Endliche, das sie unendlich machte, wirklich von allen Formen der Erscheinung befreit, so ist es der Name zunächst, an dem sich hier der gemeine Menschenverstand stößt, wenn er sonst vom spekulativen Geschäfte keine Notiz nimmt. Wenn die Spekulation die Endlichen nur der That

nach zum Unendlichen steigert, und dadurch vernichtet, — (und Materie, Ich, insofern sie die Totalität umfassen sollen, sind nicht mehr Ich, nicht mehr Materie): — so fehlt zwar der letzte Akt der philosophischen Reflexion, nämlich das Bewußtseyn über ihre Vernichtung. Und wenn auch, dieser der That nach geschehenen Vernichtung ungeachtet, das Absolute des Systems noch eine bestimmte Form behalten hat: so ist doch wenigstens die ächt spekulative Tendenz nicht zu verkennen, von der aber der gemeine Menschenverstand nichts versteht. Indem er nicht einmal das philosophische Princip, die Entzweiung aufzuheben, sondern nur das systematische Princip erblickt, Eins der Entgegengesetzten zum Absoluten erhoben und das Andere vernichtet findet: so war auf seiner Seite noch ein Vortheil in Rücksicht auf die Entzweiung. In ihm, so wie im System, ist eine absolute Entgegensetzung vorhanden; aber er hatte doch die Vollständigkeit der Entgegensetzung, und wird doppelt geärgert.

Sonst kommt einem solchen philosophischen System, dem der Mangel anklebt, ein von irgend einer Seite noch Entgegengesetztes zum Absoluten zu erheben, außer seiner philosophischen Seite noch ein Vortheil und Verdienst zu, von denen der gemeine Verstand nicht nur nichts begreift, sondern die er auch verabscheuen muß: — der Vortheil, durch die Erhebung eines Endlichen zum unendlichen Princip, die ganze Masse von Endlichkeiten, die am entgegengesetzten Princip hängt, mit einem Mal niedergeschlagen zu haben, — das Verdienst, in Rücksicht auf die Bildung, die Entzweiung um so härter gemacht, und das Bedürfniß der Vereinigung in der Totalität um so viel verstärkt zu haben.

Die Hartnäckigkeit des gesunden Menschenverstandes, sich in der Kraft seiner Trägheit, das Bewußtlose in seiner ursprünglichen Schwere und Entgegensetzung gegen das Bewußtseyn, die Materie gegen die Differenz gesichert zu halten, die das Licht nur darum in sie bringt, um sie in einer höheren Potenz wie-

der zur Synthese zu konstruiren — erfordert wohl unter nördlichen Klimaten eine längere Zeitperiode; um vor der Hand nur so weit überwunden zu werden, daß die atomistische Materie selbst mannigfaltiger, die Trägheit zunächst durch ein mannigfaltigeres Kombiniren und Zersetzen derselben und durch die hiermit erzeugte größere Menge fixer Atomen in eine Bewegung auf ihrem Boden versetzt wird: so daß der Menschenverstand in seinem verständigen Treiben und Wissen sich immer mehr verwirrt, bis er sich fähig macht, die Aufhebung dieser Verwirrung und der Entgegensetzung selbst zu ertragen.

Wenn für den gesunden Menschenverstand nur die vernichtende Seite der Spekulation erscheint, so erscheint ihm auch dieß Vernichten nicht in seinem ganzen Umfange. Wenn er diesen Umfang fassen könnte, so hielte er sie nicht für seine Gegnerin. Denn die Spekulation fordert, in ihrer höchsten Synthese des Bewußten und Bewußtlosen, auch die Vernichtung des Bewußtseyns selbst; und die Vernunft versenkt damit ihr Reflektiren der absoluten Identität und ihr Wissen und sich selbst in ihren eigenen Abgrund. Und in dieser Nacht der bloßen Reflexion und des raisonnirenden Verstandes, die der Mittag des Lebens ist, können sich beide begegnen.

Princip einer Philosophie in der Form eines absoluten Grundsatzes.

Die Philosophie, als eine durch Reflexion producirte Totalität des Wissens, wird ein System, ein organisches Ganzes von Begriffen, dessen höchstes Gesetz nicht der Verstand, sondern die Vernunft ist. Jener hat die Entgegengesetzten seines Gesetzten, seine Grenze, Grund und Bedingung richtig aufzuzeigen; aber die Vernunft vereint diese Widersprechenden, setzt beide zugleich und hebt beide auf. An das System, als eine Organisation von Sätzen, kann die Forderung geschehen, daß ihm das

Absolute, welches der Reflexion zum Grunde liegt, auch nach Weise der Reflexion, als oberster absoluter Grundsatz vorhanden sey. Eine solche Forderung trägt aber ihre Nichtigkeit schon in sich; denn ein durch die Reflexion Gesetztes, ein Satz ist für sich ein Beschränktes und Bedingtes, und bedarf einen anderen zu seiner Begründung, u. s. f. ins Unendliche. Wenn das Absolute in einem durch und für das Denken gültigen Grundsatze ausgedrückt wird, dessen Form und Materie gleich sey, so ist entweder die bloße Gleichheit gesetzt, und die Ungleichheit der Form und Materie ausgeschlossen, und der Grundsatz durch diese Ungleichheit bedingt: in diesem Fall ist der Grundsatz nicht absolut, sondern mangelhaft, er drückt nur einen Verstandesbegriff, eine Abstraktion aus; — oder die Form und Materie ist, als Ungleichheit, zugleich in ihm enthalten, der Satz ist analytisch und synthetisch zugleich: so ist der Grundsatz eine Antinomie, und dadurch nicht ein Satz, er steht als Satz unter dem Gesetz des Verstandes, daß er sich nicht in sich widerspreche, nicht sich aufhebe, sondern ein Gesetztes sey, als Antinomie aber hebt er sich auf.

Dieser Wahn, daß ein nur für die Reflexion Gesetztes nothwendig an der Spitze eines Systems als oberster absoluter Grundsatz stehen müsse, oder daß das Wesen eines jeden Systems in einem Satze, der fürs Denken absolut sey, sich ausdrücken lasse, — macht sich mit einem System, auf das er seine Beurtheilung anwendet, ein leichtes Geschäft. Denn von einem Gedachten, das der Satz ausdrückt, läßt sich sehr leicht erweisen, daß es durch ein Entgegengesetztes bedingt, also nicht absolut ist: es wird von diesem dem Satze Entgegengesetzten erwiesen, daß es gesetzt werden müsse, daß also jenes Gedachte, das der Satz ausdrückt, nichtig ist. Der Wahn hält sich um so mehr für gerechtfertigt, wenn das System selbst das Absolute, das sein Princip ist, in der Form eines Satzes oder einer Definition ausdrückt, die aber im Grunde eine Antinomie ist, und sich

deswegen als ein Gesetztes für die bloße Reflexion selbst aufhebt. So hört z. B. Spinoza's Begriff der Substanz, die als Ursache und Bewirktes, als Begriff und Seyn zugleich, erklärt wird, auf, ein Begriff zu seyn, weil die Entgegengesetzten in einen Widerspruch vereinigt sind.

Kein Anfang einer Philosophie kann ein schlechteres Aussehen haben, als der Anfang mit einer Definition, wie bei Spinoza; — ein Anfang, der mit dem Begründen, Ergründen, Deduciren der Principien des Wissens, dem mühsamen Zurückführen aller Philosophie auf höchste Thatsachen des Bewußtseyns u. s. w. den seltsamsten Kontrast macht. Wenn aber die Vernunft von der Subjektivität des Reflektirens sich gereinigt hat, so kann auch jene Einfalt Spinoza's, welche die Philosophie mit der Philosophie selbst anfängt, und die Vernunft gleich unmittelbar mit einer Antinomie auftreten läßt, gehörig geschätzt werden.

Soll das Princip der Philosophie in formalen Sätzen für die Reflexion ausgesprochen werden, so ist zunächst als Gegenstand dieser Aufgabe nichts vorhanden, als das Wissen, im Allgemeinen die Synthese des Subjektiven und Objektiven, oder das absolute Denken. Die Reflexion aber vermag nicht die absolute Synthese in einem Satz auszudrücken, wenn nämlich dieser Satz als ein eigentlicher Satz für den Verstand gelten soll. Sie muß, was in der absoluten Identität Eins ist, trennen, und die Synthese und die Antithese getrennt, in zwei Sätzen, in einem die Identität, im anderen die Entzweiung ausdrücken.

In A = A, als dem Satze der Identität, wird reflektirt auf das Bezogenseyn: und dieß Beziehen, dieß Einsseyn, die Gleichheit ist in dieser reinen Identität enthalten; es wird von aller Ungleichheit abstrahirt. A = A, der Ausdruck des absoluten Denkens, oder der Vernunft, hat für die formale, in verständigen Sätzen sprechende Reflexion nur die Bedeutung der

Verstandes-Identität, der reinen Einheit, d. h. einer solchen, worin von der Entgegensetzung abstrahirt ist.

Aber die Vernunft findet sich in dieser Einseitigkeit der abstrakten Einheit nicht ausgedrückt. Sie postulirt auch das Setzen desjenigen, wovon in der reinen Gleichheit abstrahirt wurde, das Setzen des Entgegengesetzten, der Ungleichheit; das eine A ist Subjekt, das andere Objekt, und der Ausdruck für ihre Differenz ist A nicht = A, oder A = B. Dieser Satz widerspricht dem vorigen geradezu; in ihm ist abstrahirt von der reinen Identität, und die Nicht-Identität, die reine Form des „Nichtdenkens" *) gesetzt: wie der erste die Form „des reinen Denkens" ist, das ein Anderes ist, als das absolute Denken, die Vernunft. Nur weil auch das Nichtdenken gedacht, A nicht = A durchs Denken gesetzt wird, kann er überhaupt gesetzt werden. In A nicht = A, oder A = B ist die Identität, das Beziehen, das = des ersten Satzes ebenfalls, aber nur subjektiv, d. h. nur insofern das Nichtdenken durchs Denken gesetzt ist. Aber dieß Gesetztseyn des Nichtdenkens fürs Denken ist dem Nichtdenken durchaus zufällig, eine bloße Form für den zweiten Satz, von der, um seine Materie rein zu haben, abstrahirt werden muß.

Dieser zweite Satz ist so unbedingt, als der erste, und insofern Bedingung des ersten, so wie der erste Bedingung des zweiten Satzes ist. Der erste ist bedingt durch den zweiten, insofern er durch die Abstraktion von der Ungleichheit, die der zweite Satz enthält, besteht; der zweite, insofern er, um ein Satz zu seyn, einer Beziehung bedarf.

Der zweite Satz ist sonst unter der subalternen Form des Satzes des Grundes ausgesprochen worden; oder vielmehr er ist erst in diese höchst subalterne Bedeutung dadurch herabgezogen worden, daß man ihn zum Satze der Kausalität gemacht hat.

---

*) Reinhold's Beiträge 1stes Heft, S. 111.

A hat einen Grund, heißt: dem A kommt ein Seyn zu, das nicht ein Seyn des A ist: A ist ein Gesetztseyn, das nicht das Gesetztseyn des A ist; also A nicht = A, A = B. Wird davon abstrahirt, daß A ein Gesetztes ist, wie abstrahirt werden muß, um den zweiten Satz rein zu haben, so drückt er überhaupt ein Nichtgesetztseyn des A aus. A als Gesetztes und als Nichtgesetztes zugleich zu setzen, ist schon die Synthese des ersten und zweiten Satzes.

Beide Sätze sind Sätze des Widerspruchs nur im verkehrten Sinne. Der erste, der der Identität sagt aus: daß der Widerspruch = 0 ist; der zweite, insofern er auf den ersten bezogen wird: daß der Widerspruch ebenso nothwendig ist, als der Nichtwiderspruch. Beide sind, als Sätze, für sich Gesetzte von gleicher Potenz. Insofern der zweite so ausgesprochen wird, daß der erste zugleich auf ihn bezogen ist, so ist er der höchst mögliche Ausdruck der Vernunft durch den Verstand. Diese Beziehung beider ist der Ausdruck der Antinomie; und als Antinomie, als Ausdruck der absoluten Identität, ist es gleichgültig, A = B, oder A = A zu setzen, wenn nämlich A = B, und A = A als Beziehung beider Sätze genommen wird. A = A enthält die Differenz des A als Subjekts und A als Objekts, zugleich mit der Identität: so wie A = B die Identität des A und B, mit der Differenz beider.

Erkennt der Verstand im Satze des Grundes, als einer Beziehung beider, nicht die Antinomie, so ist er nicht zur Vernunft gediehen, und formaliter ist der zweite Satz kein neuer für ihn. Für den bloßen Verstand sagt A = B nicht mehr aus, als der erste Satz; der Verstand begreift alsdann nämlich das Gesetztseyn des A als B nur als eine Wiederholung des A, d. h. er hält nur die Identität fest, und abstrahirt davon, daß, indem A als B, oder in B gesetzt wiederholt wird, ein Anderes, „ein Nicht-A" gesetzt ist, und zwar als A, also A als Nicht-A. Wenn man bloß auf das Formelle der Spekulation

reflektirt, und die Synthese des Wissens in analytischer Form festhält: so ist die Antinomie, der sich selbst aufhebende Widerspruch, der höchste formelle Ausdruck des Wissens und der Wahrheit.

In der Antinomie, wenn sie für den formellen Ausdruck der Wahrheit anerkannt wird, hat die Vernunft das formale Wesen der Reflexion unter sich gebracht. Das formale Wesen hat aber die Oberhand, wenn das Denken in der einzigen Form des ersten dem zweiten entgegengesetzten Satzes, mit dem Charakter einer abstrakten Einheit als das erste Wahre der Philosophie gesetzt, und aus der Analyse der Anwendung des Denkens ein System der Realität der Erkenntniß errichtet werden soll. Alsdann ergiebt sich der ganze Verlauf dieses rein analytischen Geschäfts auf folgende Art.

Das Denken ist, — als unendliche Wiederholbarkeit des A, als A, — eine Abstraktion: der erste Satz als Thätigkeit ausgedrückt. Nun fehlt aber der zweite Satz, das Nichtdenken; nothwendig muß zu ihm als der Bedingung des ersten übergegangen, und auch dieses, die Materie, gesetzt werden. Hiermit sind die Entgegengesetzten vollständig, und der Uebergang ist eine gewisse Art von Beziehung beider auf einander, welche eine Anwendung des Denkens heißt, und eine höchst unvollständige Synthese ist. Aber auch diese schwache Synthese ist selbst gegen die Voraussetzung des Denkens, als Setzens des A als A ins Unendliche fort; denn in der Anwendung wird A zugleich als Nicht-A gesetzt, und das Denken in seinem absoluten Bestehen als ein unendliches Wiederholen des A als A aufgehoben.

Das dem Denken Entgegengesetzte ist durch seine Beziehung aufs Denken bestimmt als ein Gedachtes: = A. Weil aber ein solches Denken, Setzen = A durch eine Abstraktion bedingt ist, und also ein Entgegengesetztes ist: so hat auch das Gedachte, außerdem daß es Gedachtes = A ist, noch andere Bestimmungen = B, die vom bloßen Bestimmtseyn durchs reine Denken

ganz unabhängig sind; und diese sind dem Denken bloß gegeben. Es muß also für das Denken, als Princip des analytischen Philosophirens, einen absoluten Stoff geben; wovon weiter unten die Rede seyn wird. Die Grundlage dieser absoluten Entgegensetzung läßt dem formalen Geschäfte, worin die berühmte Erfindung, „die Philosophie auf Logik zurückzuführen" *) beruht, keine andere immanente Synthese, als die der Verstandes-Identität, A ins Unendliche zu wiederholen. Aber selbst zur Wiederholung braucht sie eines B, C u. s. w., in denen das wiederholte A gesetzt werden kann. Diese B, C, D u. s. w. sind um der Wiederholbarkeit des A willen „ein Mannigfaltiges," sich Entgegengesetztes, — (jedes hat durch A nicht gesetzte besondere Bestimmungen), — d. h. ein absolut mannigfaltiger Stoff, dessen B, C, D u. s. w. sich mit dem A fügen muß, wie es kann; — eine solche Ungereimtheit des Fügens kommt an die Stelle einer ursprünglichen Identität. Der Grundfehler kann so vorgestellt werden, daß in formaler Rücksicht auf die Antinomie des A = A, und des A = B nicht reflektirt ist. Einem solchen analytischen Wesen liegt das Bewußtseyn nicht zum Grunde, daß die rein formale Erscheinung des Absoluten der Widerspruch ist; — ein Bewußtseyn, das nur entstehen kann, wenn die Spekulation von der Vernunft, und dem A = A, als absoluter Identität des Subjekts und Objekts, ausgeht.

Transcendentale Anschauung.

Insofern die Spekulation von der Seite der bloßen Reflexion angesehen wird, erscheint die absolute Identität in Synthesen Entgegengesetzter, also in Antinomien. Die relativen Identitäten, in die sich die absolute differenzirt, sind zwar beschränkt, und insofern für den Verstand und nicht antinomisch.

*) Reinhold's Beiträge 1stes Heft, S. 98.

Zugleich aber, weil sie Identitäten sind, sind sie nicht reine Verstandesbegriffe; und sie müssen Identitäten seyn, weil in einer Philosophie kein Gesetztes ohne Beziehung aufs Absolute stehen kann. Von der Seite dieser Beziehung aber ist selbst jedes Beschränkte eine (relative) Identität, und insofern für die Reflexion ein Antinomisches; — und dieß ist die negative Seite des Wissens, das Formale, das von der Vernunft regiert, sich selbst zerstört. Außer dieser negativen Seite hat das Wissen eine positive Seite, nämlich die Anschauung. Reines Wissen (das hieße: Wissen ohne Anschauung) ist die Vernichtung der Entgegengesetzten im Widerspruch; Anschauung ohne diese Synthese Entgegengesetzter ist empirisch, gegeben, bewußtlos. Das transcendentale Wissen vereinigt Beides, Reflexion und Anschauung; es ist Begriff und Seyn zugleich. Dadurch, daß die Anschauung transcendental wird, tritt die Identität des Subjektiven und Objektiven, welche in der empirischen Anschauung getrennt sind, ins Bewußtseyn; das Wissen, insofern es transcendental wird, setzt nicht bloß den Begriff und seine Bedingung, — oder die Antinomie beider, das Subjektive, — sondern zugleich das Objektive, das Seyn.

Im philosophischen Wissen ist das Angeschaute eine Thätigkeit der Intelligenz und der Natur, des Bewußtseyns und des Bewußtlosen zugleich. Es gehört beiden Welten, der ideellen und reellen zugleich an: — der ideellen, indem es in der Intelligenz, und dadurch in Freiheit gesetzt ist; — der reellen, indem seine Stelle in der objektiven Totalität, als ein Ring in der Kette der Nothwendigkeit deducirt wird. Stellt man sich auf den Standpunkt der Reflexion oder der Freiheit, so ist das Ideelle das Erste, und das Wesen und das Seyn nur die schematisirte Intelligenz; stellt man sich auf den Standpunkt der Nothwendigkeit oder des Seyns, so ist das Denken nur ein Schema des absoluten Seyns. Im transcendentalen Wissen ist Beides vereinigt, Seyn und Intelligenz. Ebenso ist transcen-

dentales Wissen und transcendentales Anschauen Eins und dasselbe; der verschiedene Ausdruck deutet nur auf das Ueberwiegende des ideellen oder reellen Faktors.

Es ist von der tiefsten Bedeutung, daß mit so vielem Ernst behauptet worden ist: ohne transcendentale Anschauung könne nicht philosophirt werden. Was hieße denn: ohne Anschauung philosophiren? — In absoluten Endlichkeiten sich endlos zerstreuen. Diese Endlichkeiten seyen subjektive oder objektive, Begriffe oder Dinge, oder es werde auch von einer Art zu der anderen übergegangen: so geht das Philosophiren ohne Anschauung an einer endlosen Reihe von Endlichkeiten fort, und der Uebergang vom Seyn zum Begriffe, oder vom Begriff zum Seyn ist ein ungerechtfertigter Sprung. Ein solches Philosophiren heißt ein formales; denn Ding wie Begriff ist jedes für sich nur Form des Absoluten. Es setzt die Zerstörung der transcendentalen Anschauung, eine absolute Entgegensetzung des Seyns und Begriffs voraus; und wenn es vom Unbedingten spricht, so macht es selbst dieß wieder, etwa in der Form einer Idee, die dem Seyn entgegengesetzt sey, zu einem Formalen. Je besser die Methode ist, desto greller werden die Resultate. Für die Spekulation sind die Endlichkeiten Radien des unendlichen Fokus, der sie ausstrahlt, und zugleich von ihnen gebildet ist; in ihnen ist der Fokus, und im Fokus sie gesetzt. In der transcendentalen Anschauung ist alle Entgegensetzung aufgehoben, aller Unterschied der Konstruktion des Universums durch und für die Intelligenz, und seiner als ein Objektives angeschauten, unabhängig erscheinenden Organisation vernichtet. Das Produciren des Bewußtseyns dieser Identität ist die Spekulation, und weil Idealität und Realität in ihr Eins ist, ist sie Anschauung.

Postulate der Vernunft.

Die Synthese der zwei von der Reflexion gesetzten Entgegengesetzten forderte, als Werk der Reflexion, ihre Vervollständigung; als Antinomie, die sich aufhebt, ihr Bestehen in der Anschauung. Weil das spekulative Wissen als Identität der Reflexion und der Anschauung begriffen werden muß: so kann man, — insofern der Antheil der Reflexion (der, als vernünftig, antinomisch ist) allein gesetzt wird, aber in nothwendiger Beziehung auf die Anschauung steht, — in diesem Fall von der Anschauung sagen, sie werde von der Reflexion postulirt. Es kann nicht davon die Rede seyn, Ideen zu postuliren; denn diese sind Produkte der Vernunft, oder vielmehr das Vernünftige durch den Verstand als Produkt gesetzt. Das Vernünftige muß seinem bestimmten Inhalte nach, nämlich aus dem Widerspruch bestimmter Entgegengesetzter, deren Synthese das Vernünftige ist, deducirt werden; nur die dieß Antinomische ausfüllende und haltende Anschauung ist das Postulable. Eine solche sonst postulirte Idee ist der unendliche Progreß, eine Vermischung von Empirischem und Vernünftigem; jenes ist die Anschauung der Zeit, dieß die Aufhebung aller Zeit, die Verunendlichung derselben. Im empirischen Progreß ist sie aber nicht rein verunendlicht; denn sie soll in ihm als Endliches (als beschränkte Momente) bestehen, er ist eine empirische Unendlichkeit. Die wahre Antinomie, die Beides, das Beschränkte und Unbeschränkte, nicht nebeneinander, sondern zugleich als identisch setzt, muß damit zugleich die Entgegensetzung aufheben. Indem die Antinomie die bestimmte Anschauung der Zeit postulirt, muß diese — beschränkter Moment der Gegenwart und Unbeschränktheit seines Außersichgesetztseyns — Beides zugleich, also Ewigkeit seyn.

Ebenso wenig kann die Anschauung als ein der Idee, oder besser der nothwendigen Antinomie Entgegengesetztes gefordert

werden. Die Anschauung, die der Idee entgegengesetzt ist, ist beschränktes Daseyn, eben weil sie die Idee ausschließt. Die Anschauung ist wohl das von der Vernunft Postulirte, aber nicht als Beschränktes, sondern zur Vervollständigung der Einseitigkeit des Werks der Reflexion: nicht daß sie sich entgegengesetzt bleiben, sondern Eins seyen. Man sieht überhaupt, daß diese ganze Weise des Postulirens darin allein ihren Grund hat, daß von der Einseitigkeit der Reflexion ausgegangen wird; diese Einseitigkeit bedarf es, zur Ergänzung ihrer Mangelhaftigkeit, das aus ihr ausgeschlossene Entgegengesetzte zu postuliren. Das Wesen der Vernunft erhält aber in dieser Ansicht eine schiefe Stellung; denn sie erscheint hier als ein nicht sich selbst Genügendes, sondern als ein Bedürftiges. Wenn aber die Vernunft sich als absolut erkennt, so fängt die Philosophie damit an, womit jene Manier, die von der Reflexion ausgeht, aufhört: mit der Identität der Idee und des Seyns. Sie postulirt nicht das Eine, denn sie setzt mit der Absolutheit unmittelbar beide; und die Absolutheit der Vernunft ist nichts Anderes, als die Identität beider.

Verhältniß des Philosophirens zu einem philosophischen System.

Das Bedürfniß der Philosophie kann sich darin befriedigen, zum Princip der Vernichtung aller fixirten Entgegensetzung und zu der Beziehung des Beschränkten auf das Absolute durchgedrungen zu seyn. Diese Befriedigung im Princip der absoluten Identität findet sich im Philosophiren überhaupt. Das Gewußte wäre seinem Inhalte nach ein Zufälliges, die Entzweiungen, auf deren Vernichtung es ging, gegeben, und verschwunden, und nicht selbst wieder konstruirte Synthesen; der Inhalt eines solchen Philosophirens hätte überhaupt keinen Zusammenhang unter sich, und machte nicht eine objektive Totalität des Wissens

aus. Wegen des Unzusammenhängenden seines Inhalts allein ist dieß Philosophiren gerade nicht nothwendig ein Raisonniren. Letzteres zerstreut die Gesetzten nur in größere Mannigfaltigkeit, und wenn es in diesen Strom gestürzt, haltungslos schwimmt, so soll die ganze selbst haltungslose Ausdehnung der verständigen Mannigfaltigkeit bestehen bleiben; dem wahren obschon unzusammenhängenden Philosophiren dagegen verschwindet das Gesetzte und seine Entgegengesetzten, indem es dasselbe nicht bloß in Zusammenhang mit anderen Beschränkten, sondern in Beziehung aufs Absolute bringt, und dadurch aufhebt.

Weil aber diese Beziehung des Beschränkten auf das Absolute ein Mannigfaltiges ist, da die Beschränkten es sind: so muß das Philosophiren darauf ausgehen, diese Mannigfaltigkeit als solche in Beziehung zu setzen. Es muß das Bedürfniß entstehen, eine Totalität des Wissens, ein System der Wissenschaft zu produciren. Hierdurch erst befreit sich die Mannigfaltigkeit jener Beziehungen von der Zufälligkeit; indem sie ihre Stellen im Zusammenhang der objektiven Totalität des Wissens erhalten, und ihre objektive Vollständigkeit zu Stande gebracht wird. Das Philosophiren, das sich nicht zum System konstruirt, ist eine beständige Flucht vor den Beschränkungen, — mehr ein Ringen der Vernunft nach Freiheit, als reines Selbsterkennen derselben, das seiner sicher, und über sich klar geworden ist. Die freie Vernunft und ihre That ist Eins, und ihre Thätigkeit ein reines Darstellen ihrer selbst.

In dieser Selbstproduktion der Vernunft gestaltet sich das Absolute in eine objektive Totalität, die ein in sich selbst getragenes und vollendetes Ganze ist, — keinen Grund außer sich hat, sondern durch sich selbst in ihrem Anfang, Mittel und Ende begründet ist. Ein solches Ganzes erscheint als eine Organisation von Sätzen und Anschauungen. Jede Synthese der Vernunft, und die ihr korrespondirende Anschauung (die beide in der Spekulation vereinigt sind) ist, als Identität des Bewußten

und Bewußtlosen, für sich im Absoluten und unendlich; zugleich aber ist sie endlich und beschränkt, insofern sie in der objektiven Totalität gesetzt ist, und andere außer sich hat. Die unentzweiteste Identität objektiv — die Materie, subjektiv — das Fühlen (Selbstbewußtseyn) ist zugleich eine unendlich entgegengesetzte, eine durchaus relative Identität. Die Vernunft, das Vermögen (insofern) der objektiven Totalität vervollständigt sie durch ihr Entgegengesetztes; und producirt durch die Synthese beider eine neue Identität, die selbst wieder vor der Vernunft eine mangelhafte ist, die ebenso sich wieder ergänzt. Am Reinsten giebt sich die weder synthetisch noch analytisch zu nennende Methode des Systems, wenn sie als eine Entwickelung der Vernunft selbst erscheint; welche die Emanation ihrer Erscheinung, als eine Duplicität, nicht in sich immer wieder zurückruft, — (hiermit vernichtete sie dieselbe nur), — sondern sich in ihr zu einer durch jene Duplicität bedingten Identität konstruirt, diese relative Identität wieder sich entgegensetzt: so daß das System bis zur vollendeten objektiven Totalität fortgeht, sie mit der entgegenstehenden subjektiven zur unendlichen Weltanschauung vereinigt, deren Expansion sich damit zugleich in die reichste und einfachste Identität kontrahirt hat.

Es ist möglich, daß eine ächte Spekulation sich in ihrem System nicht vollkommen ausspricht, oder daß die Philosophie des Systems und das System selbst nicht zusammenfallen; daß ein System aufs Bestimmteste die Tendenz, alle Entgegensetzungen zu vernichten, ausdrückt, und für sich nicht zur vollständigsten Identität durchdringt. Die Unterscheidung dieser beiden Rücksichten wird besonders in Beurtheilung philosophischer Systeme wichtig. Wenn in einem System sich das zum Grunde liegende Bedürfniß nicht vollkommen gestaltet hat, und ein Bedingtes, nur in der Entgegensetzung Bestehendes zum Absoluten erhoben hat, so wird es als System Dogmatismus; aber die wahre Spekulation kann sich in den verschiedensten sich gegen-

seitig als Dogmatismen und Geistesverirrungen verschreienden Philosophien finden. Die Geschichte der Philosophie hat allein Werth und Interesse, wenn sie diesen Gesichtspunkt festhält. Sonst giebt sie nicht die Geschichte der in unendlich mannigfaltigen Formen sich darstellenden ewigen und einen Vernunft; sondern nichts als eine Erzählung zufälliger Begebenheiten des menschlichen Geistes, und sinnloser Meinungen, die der Vernunft aufgebürdet werden, da sie doch allein demjenigen zur Last fallen, der das Vernünftige in ihnen nicht erkannt, und sie deswegen verkehrt hat.

Eine ächte Spekulation, die aber nicht zu ihrer vollständigen Selbstkonstruktion im System durchdringt, geht nothwendig von der absoluten Identität aus; die Entzweiung derselben in Subjektives und Objektives ist eine Produktion des Absoluten. Das Grundprincip ist also völlig transcendental, und von seinem Standpunkt aus giebt es keine absolute Entgegensetzung des Subjektiven und Objektiven. Aber somit ist die Erscheinung des Absoluten eine Entgegensetzung. Das Absolute ist nicht in seiner Erscheinung; beide sind selbst entgegengesetzt. Die Erscheinung ist nicht Identität. Diese Entgegensetzung kann nicht transcendental aufgehoben werden, d. h. nicht so, daß es an sich keine Entgegensetzung gebe. Hiermit wäre die Erscheinung nur vernichtet, und die Erscheinung soll doch gleichfalls seyn; es würde behauptet, daß das Absolute in seiner Erscheinung aus sich herausgegangen wäre. Das Absolute muß sich also in der Erscheinung selbst setzen, d. h. diese nicht vernichten, sondern zur Identität konstruiren.

Eine falsche Identität ist das Kausalverhältniß zwischen dem Absoluten und seiner Erscheinung; denn diesem Verhältniß liegt die absolute Entgegensetzung zum Grunde. In ihm bestehen beide Entgegengesetzte, aber in verschiedenem Rang; die Vereinigung ist gewaltsam. Das Eine bekommt das Andre unter sich; das Eine herrscht, das Andre wird botmäßig. Die Ein-

heit ist in einer nur relativen Identität erzwungen; die Identität, die eine absolute seyn soll, ist eine unvollständige. Das System ist zu einem Dogmatismus, — zu einem Realismus, der die Objektivität, oder zu einem Idealismus, der die Subjektivität absolut setzt, — wider seine Philosophie geworden; wenn beide (was bei jenem zweideutiger ist, als bei diesem) aus wahrer Spekulation hervorgegangen sind.

Der reine Dogmatismus, der ein Dogmatismus der Philosophie ist, bleibt auch seiner Tendenz nach in der Entgegensetzung immanent; das Verhältniß der Kausalität, in seiner vollständigern Form als Wechselwirkung, die Einwirkung des Intellektuellen auf das Sinnliche, oder des Sinnlichen auf das Intellektuelle ist in ihm als Grundprincip herrschend. Im konsequenten Realismus und Idealismus spielt es nur eine untergeordnete Rolle, wenn es auch zu herrschen scheint, und in jenem das Subjekt als Produkt des Objekts, in diesem das Objekt als Produkt des Subjekts gesetzt wird; das Kausalitätsverhältniß ist aber dem Wesen nach aufgehoben, indem das Produciren ein absolutes Produciren, das Produkt ein absolutes Produkt ist, d. h. indem das Produkt keinen Bestand hat, als nur im Produciren, nicht gesetzt ist als ein Selbstständiges, vor und unabhängig von dem Produciren Bestehendes. Wie im reinen Kausalitätsverhältniß, dem formellen Princip des Dogmatismus der Fall ist; in diesem ist es ein durch A Gesetztes, und zugleich auch nicht durch A Gesetztes, A also absolut nur Subjekt: und A = A drückt nur die Verstandesidentität aus. Wenn auch die Philosophie in ihrem transcendentalen Geschäft sich des Kausalverhältnisses bedient, so ist B, das dem Subjekt entgegengesetzt erscheint, seinem Entgegengesetztseyn nach eine bloße Möglichkeit, und bleibt absolut eine Möglichkeit, d. h. es ist nur Accidenz; und das wahre Verhältniß der Spekulation, das Substantialitätsverhältniß ist unter dem Schein des Kausalverhältnisses das transcendentale Princip. Formell läßt

sich dieß auch so ausdrücken: Der wahre Dogmatismus anerkennt beide Grundsätze A = A und A = B, aber sie bleiben in ihrer Antinomie, unsynthesirt neben einander. Er erkennt nicht, daß hierin eine Antinomie liegt, und darum auch nicht die Nothwendigkeit, das Bestehen der Entgegengesetzten aufzuheben; der Uebergang von Einem zum Andern durch Kausalitätsverhältniß ist die einzige ihm mögliche unvollständige Synthesis.

Ungeachtet nun die Transcendental-Philosophie diesen scharfen Unterschied von dem Dogmatismus hat, so ist sie, insofern als sie sich zum System konstruirt, fähig, in ihn überzugehen; wenn sie nämlich, — insofern nichts ist, als die absolute Identität, und in ihr alle Differenz und das Bestehen Entgegengesetzter sich aufhebt, — kein reelles Kausalverhältniß gelten läßt: aber, — insofern die Erscheinung zugleich bestehen, und hiermit ein anderes Verhältniß des Absoluten zur Erscheinung, als das der Vernichtung der letztern vorhanden seyn soll, — das Kausalitätsverhältniß einführt, die Erscheinung zu einem Botmäßigen macht, und also die transcendentale Anschauung nur subjektiv, nicht objektiv, oder die Identität nicht in die Erscheinung setzt. A = A und A = B bleiben beide unbedingt; es soll nur A = A gelten: d. h. aber ihre Identität ist nicht in ihrer wahren Synthese, die kein bloßes Sollen ist, dargestellt.

So ist im Fichteschen System Ich = Ich das Absolute. Die Totalität der Vernunft führt den zweiten Satz herbei, der ein Nicht-Ich setzt; es ist nicht nur in dieser Antinomie des Setzens beider, Vollständigkeit vorhanden, sondern auch ihre Synthese wird postulirt. Aber in dieser bleibt die Entgegensetzung; es sollen nicht beide, Ich wie Nicht-Ich, vernichtet werden, sondern der eine Satz soll bestehen, der eine höher an Rang seyn, als der andere. Die Spekulation des Systems fordert die Aufhebung der Entgegengesetzten, aber das System selbst hebt sie nicht auf; die absolute Synthesis, zu welcher dieses gelangt, ist nicht Ich = Ich, sondern Ich soll gleich Ich seyn.

Das Absolute ist für den transcendentalen Gesichtspunkt, aber nicht für den der Erscheinung konstruirt; beide widersprechen sich noch. Weil die Identität nicht zugleich in die Erscheinung gesetzt worden, oder die Identität nicht auch vollkommen in die Objektivität übergegangen ist: so ist die Transcendentalität selbst ein Entgegengesetztes, das Subjektive, und man kann auch sagen, die Erscheinung ist nicht vollständig vernichtet worden.

Es soll in der folgenden Darstellung des Fichteschen Systems versucht werden, zu zeigen, daß das reine Bewußtseyn, die im System als absolut aufgestellte Identität des Subjekts und Objekts, eine subjektive Identität des Subjekts und Objekts ist. Die Darstellung wird den Gang nehmen, Ich, das Princip des Systems, als subjektives Subjekt-Objekt zu erweisen, sowohl unmittelbar: als an der Art der Deduktion der Natur: und besonders an den Verhältnissen der Identität in den besondern Wissenschaften der Moral und des Naturrechts, und dem Verhältniß des ganzen Systems zum Aesthetischen.

Es erhellt schon aus dem Obigen, daß in dieser Darstellung zunächst von dieser Philosophie als System die Rede ist, und nicht insofern es die gründlichste und tiefste Spekulation, ein ächtes Philosophiren, und durch die Zeit, in welcher sie erscheint, und in der auch die Kantische Philosophie die Vernunft nicht zu dem abhanden gekommenen Begriff ächter Spekulation hatte erregen können, um so merkwürdiger ist.

Darstellung des Fichteschen Systems.

Die Grundlage des Fichteschen Systems ist intellektuelle Anschauung, reines Denken seiner selbst, reines Selbstbewußtseyn „Ich = Ich, Ich bin;“ *) das Absolute ist Subjekt-Objekt, und Ich ist diese Identität des Subjekts und Objekts.

Im gemeinen Bewußtseyn kommt Ich in Entgegensetzung vor. Die Philosophie hat diese Entgegensetzung gegen ein Objekt zu erklären; sie erklären heißt: ihre Bedingtheit durch ein Anderes aufzeigen, und also sie als Erscheinung erweisen. Wenn vom empirischen Bewußtseyn erwiesen wird, daß es im reinen Bewußtseyn vollständig begründet und nicht bloß durch dasselbe bedingt ist, so ist damit ihre Entgegensetzung aufgehoben; wenn anders die Erklärung vollständig, d. h. wenn nicht bloß eine theilweise Identität des reinen und empirischen Bewußtseyns aufgezeigt ist. Die Identität ist nur eine theilweise, wenn dem empirischen Bewußtseyn eine Seite übrig bliebe, von welcher es durch das reine nicht bestimmt, sondern unbedingt wäre. Und weil nur reines und empirisches Bewußtseyn als die Glieder des höchsten Gegensatzes auftreten: so würde das reine Bewußtseyn selbst bestimmt und bedingt seyn vom empirischen, insofern dieses unbedingt wäre. Das Verhältniß würde auf diese Art ein Wechselverhältniß seyn, welches gegenseitiges Bestimmen und Bestimmtseyn in sich faßt, aber eine absolute Entgegensetzung

*) Wissenschaftslehre S. 8, Ausg. v. 1794. (S. 6, Ausg. v. 1802.)

der in Wechselwirkung Stehenden, und also die Unmöglichkeit, die Entzweiung in absoluter Identität zu heben, voraussetzt.

Dem Philosophen entsteht dieß reine Selbstbewußtseyn dadurch, daß er in seinem Denken von allem Fremdartigen abstrahirt, was nicht Ich ist, und nur die Beziehung des Subjekts und Objekts festhält. In der empirischen Anschauung sind sich Subjekt und Objekt entgegengesetzt, der Philosoph faßt die Thätigkeit des Anschauens auf, er schaut das Anschauen an, und begreift es hierdurch als eine Identität. Dieß Anschauen des Anschauens ist einer Seits philosophische Reflexion, und der gemeinen Reflexion, so wie dem empirischen Bewußtseyn überhaupt entgegengesetzt, das sich nicht über sich selbst und seine Entgegensetzungen erhebt; — anderer Seits ist diese transcendentale Anschauung zugleich der Gegenstand der philosophischen Reflexion, das Absolute, die ursprüngliche Identität. Der Philosoph hat sich in die Freiheit und auf den Standpunkt des Absoluten erhoben.

Seine Aufgabe ist nunmehr die, die scheinbare Entgegensetzung des transcendentalen Bewußtseyns und des empirischen aufzuheben. Im Allgemeinen geschieht dieß dadurch, daß das letztere aus dem erstern deducirt wird. Nothwendig kann diese Deduktion nicht ein Uebergang in ein Fremdes seyn. Die Transcendental-Philosophie geht allein dahin, das empirische Bewußtseyn nicht aus einem, außerhalb desselben befindlichen, sondern aus einem immanenten Princip, als eine thätige Emanation, oder Selbstproduktion des Princips zu konstruiren. Im empirischen Bewußtseyn kann so wenig etwas vorkommen, was nicht aus dem reinen Selbstbewußtseyn konstruirt wird, als das reine Bewußtseyn ein vom empirischen dem Wesen nach Verschiedenes ist. Die Form beider ist gerade darin verschieden, daß dasjenige, was im empirischen Bewußtseyn als Objekt, entgegengesetzt dem Subjekt, erscheint, in der Anschauung dieses empirischen Anschauens als identisch gesetzt, und hierdurch

das empirische Bewußtseyn durch dasjenige vervollständigt wird, was sein Wesen ausmacht, worüber es aber kein Bewußtseyn hat.

Die Aufgabe kann auch so ausgedrückt werden: Durch die Philosophie soll reines Bewußtseyn als Begriff aufgehoben werden. In der Entgegensetzung gegen das empirische Bewußtseyn erscheint die intellektuelle Anschauung, das reine Denken seiner selbst, als Begriff, nämlich als Abstraktion von allem Mannigfaltigen, aller Ungleichheit des Subjekts und Objekts. Sie ist zwar lauter Thätigkeit, Thun, Anschauen, sie ist nur vorhanden in der freien Selbstthätigkeit, die sie hervorbringt. Dieser Akt, der sich von allem Empirischen, Mannigfaltigen, Entgegengesetzten losreißt, und sich zur Einheit des Denkens, Ich = Ich, Identität des Subjekts und Objekts erhebt, hat aber eine Entgegensetzung an andern Akten. Er ist insofern fähig als ein Begriff bestimmt zu werden, und hat mit den ihm entgegengesetzten eine gemeinschaftliche höhere Sphäre, die des Denkens überhaupt. Es giebt außer dem Denken seiner selbst noch anderes Denken, außer dem Selbstbewußtseyn noch mannigfaltiges empirisches Bewußtseyn, außer Ich als Objekt noch maunigfaltige Objekte des Bewußtseyns. Der Akt des Selbstbewußtseyns unterscheidet sich bestimmt von anderm Bewußtseyn dadurch, daß sein Objekt gleich sey dem Subjekt; Ich = Ich ist insofern einer unendlichen objektiven Welt entgegengesetzt.

Auf diese Weise ist durch die transcendentale Anschauung kein philosophisches Wissen entstanden; sondern im Gegentheil, wenn sich die Reflexion ihrer bemächtigt, sie anderem Anschauen entgegensetzt und diese Entgegensetzung festhält, ist kein philosophisches Wissen möglich. Dieser absolute Akt der freien Selbstthätigkeit ist die Bedingung des philosophischen Wissens, aber er ist noch nicht die Philosophie selbst. Durch diese wird die objektive Totalität des empirischen Wissens gleich gesetzt dem

reinen Selbstbewußtseyn; letzteres hiermit ganz als Begriff oder als Entgegengesetztes aufgehoben, und damit auch das Erstere. Es wird behauptet, daß es überhaupt nur reines Bewußtseyn giebt, Ich = Ich ist das Absolute; alles empirische Bewußtseyn wäre nur ein reines Produkt des Ich = Ich, und empirisches Bewußtseyn würde insofern durchaus geläugnet, als in ihm oder durch es eine absolute Zweiheit seyn, ein Gesetztseyn in ihm vorkommen sollte, das nicht ein Gesetztseyn des Ich für Ich und durch Ich wäre. Mit dem Selbstsetzen des Ich wäre Alles gesetzt, und außer diesem Nichts. Die Identität des reinen und empirischen Bewußtseyns ist nicht eine Abstraktion von ihrem ursprünglichen Entgegengesetztseyn; sondern im Gegentheil ihre Entgegensetzung ist eine Abstraktion von ihrer ursprünglichen Identität.

Die intellektuelle Anschauung ist hierdurch gesetzt gleich Allem, sie ist die Totalität. Dieß Identischseyn alles empirischen Bewußtseyns mit dem reinen ist Wissen; und die Philosophie, die dieß Identischseyn weiß, ist die „Wissenschaft des Wissens." *) Sie hat die Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseyns als identisch mit dem reinen, durch die That, durch die wirkliche Entwickelung des Objektiven aus dem Ich zu zeigen, und die Totalität des empirischen Bewußtseyns als die objektive Totalität des Selbstbewußtseyns zu beschreiben; in Ich = Ich ist ihr die ganze Mannigfaltigkeit des Wissens gegeben. Der bloßen Reflexion erscheint diese Deduktion als das widersprechende Beginnen, aus der Einheit die Mannigfaltigkeit, aus reiner Identität die Zweiheit abzuleiten; aber die Identität des Ich = Ich ist keine reine Identität, d. h. keine durchs Abstrahiren der Reflexion entstandene. Wenn die Reflexion Ich = Ich als Einheit begreift, so muß sie dasselbe zugleich auch als Zweiheit begreifen; Ich = Ich ist Identität und Duplicität

*) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre S. 16. (Weimar 1794.)

zugleich, es ist eine Entgegensetzung in Ich = Ich. Ich ist einmal Subjekt, das andere Mal Objekt, aber was dem Ich entgegengesetzt ist, ist gleichfalls Ich; die Entgegengesetzten sind identisch. Das empirische Bewußtseyn kann darum nicht als ein Herausgehen aus dem reinen betrachtet werden; nach dieser Ansicht wäre freilich eine Wissenschaft des Wissens, die vom reinen Bewußtseyn ausgeht, etwas Widersinniges. Der Ansicht, als ob in dem empirischen Bewußtseyn aus dem reinen herausgetreten würde, liegt die obige Abstraktion zum Grunde, in welcher die Reflexion ihr Entgegensetzen isolirt. Die Reflexion, als Verstand, ist an und für sich unfähig, die transcendentale Anschauung zu fassen; und wenn die Vernunft auch zur Selbsterkennung durchgedrungen ist, so verkehrt die Reflexion das Vernünftige, wo ihr Raum gegeben wird, wieder in ein Entgegengesetztes.

Wir haben bisher die rein transcendentale Seite des Systems beschrieben, in welcher die Reflexion keine Macht hat, sondern durch die Vernunft die Aufgabe der Philosophie bestimmt und beschrieben worden ist. Wegen dieser ächt transcendentalen Seite ist die andere, worin die Reflexion herrscht, um so schwerer sowohl ihrem Anfangspunkt nach zu ergreifen, als überhaupt festzuhalten; weil dem Verständigen, worein die Reflexion das Vernünftige verkehrt hat, immer der Rückzug nach der transcendentalen Seite offen bleibt. Es ist demnach zu zeigen, daß zu diesem System die zwei Standpunkte, der der Spekulation und der der Reflexion, wesentlich und so gehören, daß der letztere nicht eine untergeordnete Stelle hat, sondern daß sie im Mittelpunkte des Systems absolut nothwendig und unvereinigt sind. Oder Ich = Ich ist absolutes Princip der Spekulation, aber diese Identität wird vom System nicht aufgezeigt; das objektive Ich wird nicht gleich dem subjektiven Ich, beide bleiben sich absolut entgegengesetzt. Ich findet sich nicht in seiner Erscheinung, oder in seinem Setzen; um sich als

Ich zu finden, muß es seine Erscheinung zernichten. Das Wesen des Ich und sein Setzen fallen nicht zusammen: Ich wird sich nicht objektiv.

Fichte hat in der Wissenschaftslehre für die Darstellung des Princips seines Systems die Form von Grundsätzen gewählt, von deren Unbequemlichkeit oben die Rede war. Der erste Grundsatz ist absolutes Sich-selbst-Setzen des Ich, das Ich als unendliches Setzen; der zweite absolutes Entgegensetzen, oder Setzen eines unendlichen Nicht-Ich u. s. w.; der dritte ist die absolute Vereinigung der beiden ersten, durch absolutes Theilen des Ich und des Nicht-Ich, und ein Vertheilen der unendlichen Sphäre an ein theilbares Ich und an ein theilbares Nicht-Ich. Diese drei absoluten Grundsätze stellen drei absolute Akte des Ich dar. Aus dieser Mehrheit der absoluten Akte folgt unmittelbar, daß diese Akte und die Grundsätze nur relative, oder, insofern sie in die Konstruktion der Totalität des Bewußtseyns eingehen, nur ideelle Faktoren sind. Ich = Ich hat in dieser Stellung, worin es andern absoluten Akten entgegengesetzt wird, nur die Bedeutung des reinen Selbstbewußtseyns, insofern dieses dem empirischen entgegengesetzt ist. Es ist, als solches, bedingt durch die Abstraktion von dem empirischen, und so gut der zweite Grundsatz und der dritte bedingte sind, so sehr ist es auch der erste Grundsatz; schon die Mehrheit absoluter Akte deutet unmittelbar darauf, wenn ihr Inhalt auch ganz unbekannt ist. Es ist gar nicht nothwendig, daß Ich = Ich, das absolute Sich-selbst-Setzen, als ein Bedingtes begriffen wird; im Gegentheil haben wir es oben in seiner transcendentalen Bedeutung als absolute (nicht bloß als Verstandes-) Identität gesehen. Aber in dieser Form, wie Ich = Ich als Einer unter mehrern Grundsätzen aufgestellt wird, so hat er keine andere Bedeutung als die des reinen Selbstbewußtseyns, welches dem empirischen, — die der

philosophischen Reflexion, welche der gemeinen entgegengesetzt wird.

Diese ideellen Faktoren des reinen Setzens und des reinen Entgegensetzens könnten aber nur zum Behuf der philosophischen Reflexion gesetzt seyn, welche, ob sie zwar von der ursprünglichen Identität ausgeht, gerade (um das wahre Wesen dieser Identität zu beschreiben) mit der Darstellung absolut Entgegengesetzter anfängt, und sie zur Antinomie verbindet; — die einzige Weise der Reflexion, das Absolute darzustellen, um die absolute Identität sogleich aus der Sphäre der Begriffe wegzunehmen, und sie als eine Identität, die nicht von Subjekt und Objekt abstrahirt, sondern als eine Identität des Subjekts und Objekts zu konstituiren. Diese Identität kann nicht so gefaßt werden, daß das reine Sich-selbst-Setzen, und das reine Entgegensetzen, Beides Thätigkeiten Eines und eben desselben Ich sind. Eine solche Identität wäre durchaus nicht eine transcendentale, sondern eine transcendente; der absolute Widerspruch der Entgegengesetzten sollte bestehen, die Vereinigung beider reducirte sich auf eine Vereinigung im allgemeinen Begriffe der Thätigkeit. Es wird eine transcendentale Vereinigung gefordert, worin der Widerspruch beider Thätigkeiten selbst aufgehoben, und aus den ideellen Faktoren eine wahre, zugleich ideelle und reelle Synthese konstruirt wird. Diese giebt der dritte Grundsatz: „Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.“ *) Die unendliche objektive Sphäre, das Entgegengesetzte ist weder absolutes Ich, noch absolutes Nicht-Ich, sondern das die Entgegengesetzten Umschließende, von entgegengesetzten Faktoren Ausgefüllte, die sich in dem Verhältniß befinden, daß soviel der eine gesetzt ist, soviel der andere nicht, — insofern der eine steigt, der andere fällt.

In dieser Synthese aber ist das objektive Ich nicht gleich

*) Wissenschaftslehre S. 30. (S. 28.)

dem subjektiven; das subjektive ist Ich; das objektive: Ich + Nicht-Ich. Es stellt sich in ihr nicht die ursprüngliche Identität dar; das reine Bewußtseyn Ich = Ich, und das empirische Ich = Ich + Nicht-Ich mit allen Formen, worin sich dieses konstruirt, bleiben sich entgegengesetzt. Die Unvollständigkeit dieser Synthese, die der dritte Grundsatz ausspricht, ist nothwendig, wenn die Akte des ersten und zweiten Grundsatzes absolut entgegengesetzte Thätigkeiten sind. Oder im Grunde ist gar keine Synthese möglich; die Synthese ist nur alsdann möglich, wenn die Thätigkeiten des Sich-selbst-Setzens und des Entgegensetzens als ideelle Faktoren gesetzt sind. Es scheint sich zwar selbst zu widersprechen, daß Thätigkeiten, die schlechterdings keine Begriffe seyn sollen, nur als ideelle Faktoren zu behandeln seyen. Aber ob Ich und Nicht-Ich, Subjektives und Objektives, die zu Vereinigenden, als Thätigkeiten (Setzen und Entgegensetzen) oder als Produkte (objektives Ich und Nicht-Ich) ausgedrückt werden, — macht an sich und auch für ein System, dessen Princip die Identität ist, keinen Unterschied. Ihr Charakter, absolut entgegengesetzt zu seyn, macht sie schlechthin zu einem bloß Ideellen, und Fichte anerkennt diese reine Idealität derselben. Die Entgegengesetzten sind ihm *vor* der Synthese etwas ganz Anderes als *nach* der Synthese: „*Vor* der Synthese sind sie bloß Entgegengesetzte, und nichts weiter; das Eine ist, was das Andere nicht ist, und das Andere, was das Eine nicht ist; — ein bloßer Gedanke ohne alle Realität, noch dazu Gedanke der bloßen Realität. Wie Eins eintritt, ist das Andere vernichtet, aber da dieses Eine bloß unter dem Prädikate des Gegentheils vom Andern eintreten kann, mithin mit seinem Begriff der Begriff des Andern zugleich eintritt, und es vernichtet, kann selbst dieses Eine nicht eintreten. Mithin ist gar nichts vorhanden; und es war nur eine wohlthätige Täuschung der Einbildungskraft, die unvermerkt jenen

bloß Entgegengesetzten ein Substrat unterschob, und es möglich machte, über sie zu denken." *)

Aus der Idealität der entgegengesetzten Faktoren ergiebt sich, daß sie Nichts sind, als in der synthetischen Thätigkeit; daß durch diese allein ihr Entgegengesetztseyn und sie selbst gesetzt sind, und ihre Entgegensetzung nur zum Behuf der philosophischen Konstruktion (um das synthetische Vermögen verständlich zu machen) gebraucht worden ist. Die produktive Einbildungskraft wäre die absolute Identität selbst, als Thätigkeit vorgestellt, welche nur, indem sie das Produkt, die Grenze setzt, zugleich die Entgegengesetzten als die Begrenzenden setzt. Daß die produktive Einbildungskraft, als synthetisches Vermögen, das durch Entgegengesetzte bedingt ist, erscheint, — würde nur für den Standpunkt der Reflexion gelten, welche von Entgegengesetzten ausgeht, und die Anschauung nur als eine Vereinigung derselben begreift. Zugleich aber müßte die philosophische Reflexion, um diese Ansicht als eine subjektive, der Reflexion angehörige, zu bezeichnen, den transcendentalen Standpunkt dadurch herstellen, daß sie jene absolut entgegengesetzten Thätigkeiten für gar nichts Anderes, als für ideelle Faktoren, für durchaus relative Identitäten, in Rücksicht auf die absolute Identität erkennt, in welcher das empirische Bewußtseyn nicht weniger als sein Gegensatz, das reine Bewußtseyn, das als Abstraktion von jenem an ihm einen Gegensatz hat, aufgehoben sind. Nur in diesem Sinne ist Ich der transcendentale Mittelpunkt beider entgegengesetzten Thätigkeiten, und gegen beide indifferent; ihre absolute Entgegensetzung hat allein für ihre Idealität eine Bedeutung.

Allein schon die Unvollkommenheit der Synthese, die im dritten Grundsatze ausgedrückt ist, und in welcher das objektive Ich ein Ich + Nicht-Ich ist, erweckt an sich den Verdacht,

*) Ebendaselbst S. 191. (S. 188 — 189.)

daß die entgegengesetzten Thätigkeiten nicht bloß als relative Identitäten, als ideelle Faktoren gelten sollten; wofür man sie halten könnte, wenn man bloß auf ihr Verhältniß zur Synthese sieht, und von dem Titel der Absolutheit, den beide Thätigkeiten, wie die dritte, führen, abstrahirt.

In dieß Verhältniß aber unter sich und gegen die synthetischen Thätigkeiten sollen das Sich-selbst-Setzen und das Entgegensetzen nicht treten. Ich = Ich ist absolute Thätigkeit, die in keiner Rücksicht als relative Identität und als ideeller Faktor soll betrachtet werden. Für dieses Ich = Ich ist ein Nicht-Ich ein absolut Entgegengesetztes; aber ihre Vereinigung ist nothwendig, und das einzige Interesse der Spekulation. Welche Vereinigung ist aber bei Voraussetzung absolut Entgegengesetzter möglich? — Offenbar eigentlich gar keine. Oder — (da von der Absolutheit ihrer Entgegensetzung wenigstens zum Theil abgegangen werden, und der dritte Grundsatz nothwendig eintreten muß, die Entgegensetzung aber zum Grunde liegt) — nur eine theilweise Identität. Die absolute Identität ist zwar Princip der Spekulation, aber es bleibt, wie sein Ausdruck: Ich = Ich nur die Regel, deren unendliche Erfüllung postulirt, aber im System nicht konstruirt wird.

Der Hauptpunkt muß *der* seyn, zu beweisen, daß Sich-selbst-Setzen und Entgegensetzen absolut entgegengesetzte Thätigkeiten im System sind. Fichte's Worte sprechen dieß zwar unmittelbar aus; aber diese absolute Entgegensetzung soll gerade die Bedingung seyn, unter welcher die produktive Einbildungskraft allein möglich ist. Die produktive Einbildungskraft aber ist Ich nur als theoretisches Vermögen, das sich nicht über die Entgegensetzung erheben kann; fürs praktische Vermögen fällt die Entgegensetzung weg, und das praktische Vermögen allein ist es, welches sie aufhebt. Es ist demnach zu erweisen, daß auch für dieses die Entgegensetzung absolut ist, und selbst im praktischen Vermögen Ich nicht als Ich sich setzt, sondern das

objektive Ich gleichfalls ein Ich + Nicht-Ich ist, und das praktische Vermögen nicht zum Ich = Ich durchdringt. Umgekehrt ergiebt sich die Absolutheit der Entgegensetzung aus der Unvollständigkeit der höchsten Synthese des Systems, in welcher sie noch vorhanden ist.

Der dogmatische Idealismus erhält sich die Einheit des Princips dadurch, daß er das Objekt überhaupt läugnet, und Eins der Entgegengesetzten, das Subjekt in seiner Bestimmtheit als das Absolute setzt; so wie der Dogmatismus, in seiner Reinheit Materialismus, das Subjektive läugnet. Wenn dem Philosophiren das Bedürfniß nur nach einer solchen Identität zum Grunde liegt, welche dadurch zu Stande gebracht werden soll, daß Eins der Entgegengesetzten geläugnet, von ihm absolut abstrahirt wird: so ist es gleichgültig, welches von beiden, das Subjektive oder das Objektive, geläugnet wird. Ihre Entgegensetzung ist im Bewußtseyn, und die Realität des Einen ist so gut wie die Realität des Andern darin begründet; das reine Bewußtseyn kann im empirischen nicht mehr und nicht weniger nachgewiesen werden, als das Ding-an-sich des Dogmatikers. Weder das Subjektive noch das Objektive allein füllt das Bewußtseyn aus; das rein Subjektive ist Abstraktion so gut wie das rein Objektive; der dogmatische Idealismus setzt das Subjektive als Realgrund des Objektiven, der dogmatische Realismus das Objektive als Realgrund des Subjektiven. Der konsequente Realismus läuguet überhaupt das Bewußtseyn als eine Selbstthätigkeit des Sich-Setzens. Wenn aber auch sein Objekt, das er als Realgrund des Bewußtseyns setzt, als Nicht-Ich = Nicht-Ich ausgedrückt wird, wenn er die Realität seines Objekts im Bewußtseyn aufzeigt, und also ihm die Identität des Bewußtseyns, als ein Absolutes gegen sein objektives Aneinanderreihen des Endlichen an Endliches geltend gemacht wird: so muß er freilich die Form seines Princips einer reinen Objektivität aufgeben. So wie er ein Den-

ken zugiebt, so ist Ich = Ich aus der Analyse des Denkens darzustellen. Es ist das Denken als Satz ausgedrückt; denn Denken ist selbstthätiges Beziehen Entgegengesetzter, und das Beziehen ist, die Entgegengesetzten als gleich zu setzen. Allein wie der Idealismus die Einheit des Bewußtseyns geltend macht, so kann der Realismus die Zweiheit desselben geltend machen. Die Einheit des Bewußtseyns setzt eine Zweiheit, das Beziehen ein Entgegengesetztseyn voraus; dem Ich = Ich steht ein anderer Satz ebenso absolut entgegen: Das Subjekt ist nicht gleich dem Objekt; beide Sätze sind von gleichem Range.

So sehr einige Formen, in welchen Fichte sein System dargestellt hat, verleiten könnten, es als ein System des dogmatischen Idealismus zu nehmen, der das ihm entgegengesetzte Princip läugnet, — (wie denn Reinhold die transcendentale Bedeutung des Fichteschen Princips übersieht, nach welcher in Ich = Ich zugleich die Differenz des Subjekts und Objekts zu setzen gefordert wird, und im Fichteschen System ein System der „absoluten Subjektivität," d. i. einen „dogmatischen Idealismus" *) erblickt): — so unterscheidet sich der Fichtesche Idealismus gerade dadurch, daß die Identität, die er aufstellt, nicht das Objektive läugnet, sondern das Subjektive und Objektive auf gleichen Rang der Realität und Gewißheit setzt, — und reines und empirisches Bewußtseyn Eins ist. Um der Identität des Subjekts und Objekts willen, setze ich Dinge außer mir eben so gewiß, als ich mich setze; so gewiß Ich bin, sind die Dinge. Aber setzt Ich nur: Dinge, oder sich selbst, nur Eins von Beiden, oder auch Beide zugleich, aber getrennt; so wird Ich sich im System nicht selbst Subjekt = Objekt. Das Subjektive ist wohl Subjekt = Objekt, aber das Objektive nicht; und also Subjekt nicht gleich Objekt.

*) Beiträge 1stes Heft, S. 121 — 125.

Ich vermag als theoretisches Vermögen nicht, sich vollständig objektiv zu setzen, und aus der Entgegensetzung heraus zu kommen. „Ich setzt sich als bestimmt durch Nicht-Ich," *) ist derjenige Theil des dritten Grundsatzes, durch welchen sich Ich als Intelligentes konstituirt. Wenn sich nun gleich die objektive Welt als ein Accidenz der Intelligenz erweist, und das Nicht-Ich, wodurch die Intelligenz sich selbst bestimmt setzt, ein Unbestimmtes, und jede Bestimmung desselben ein Produkt der Intelligenz ist: so bleibt doch eine Seite des theoretischen Vermögens übrig, von welcher es bedingt ist. Nämlich die objektive Welt, in ihrer unendlichen Bestimmtheit durch die Intelligenz, bleibt zugleich immer ein Etwas für sie, das für sie zugleich unbestimmt ist. Das Nicht-Ich hat zwar keinen positiven Charakter, aber es hat den negativen, ein Anderes, d. h. ein Entgegengesetztes überhaupt zu seyn; — oder wie Fichte sich ausdrückt, „die Intelligenz ist durch einen Anstoß bedingt," der aber an sich durchaus „unbestimmt" ist. **) Da Nicht-Ich nur das Negative, ein Unbestimmtes ausdrückt, so kommt ihm selbst dieser Charakter nur durch ein Setzen des Ich zu: Ich setzt sich als nicht gesetzt; das Entgegensetzen überhaupt, das Setzen eines absolut durch Ich Unbestimmten ist selbst ein Setzen des Ich. In dieser Wendung ist die Immanenz des Ich, auch als Intelligenz, in Rücksicht auf ihr Bedingtseyn durch ein Anderes = X, behauptet. Aber der Widerspruch hat nur eine andere Form erhalten, durch die er selbst immanent geworden ist: nämlich das Entgegensetzen des Ich, und das Sich-selbst-Setzen des Ich widersprechen sich. Und aus dieser Entgegensetzung vermag das theoretische Vermögen nicht heraus zu kommen; sie bleibt deswegen für dasselbe absolut. Die produktive Einbildungskraft ist ein „Schweben" zwischen absolut Entgegengesetzten,

*) Wissenschaftslehre S. 55. (S. 52.)
**) Ebendaselbst S. 174 — 175. (S. 172 — 173.)

die sie nur in der Grenze synthesiren, aber deren entgegengesetzte Enden sie nicht vereinigen kann.

Durchs theoretische Vermögen wird sich Ich nicht objektiv. Statt zu Ich = Ich durch zu dringen, entsteht ihm das Objekt als Ich + Nicht-Ich; oder das reine Bewußtseyn erweist sich nicht gleich dem empirischen.

Es ergiebt sich hieraus der Charakter der transcendentalen Deduktion einer objektiven Welt. Ich = Ich als Princip der Spekulation oder der subjektiven philosophischen Reflexion, welche dem empirischen Bewußtseyn entgegengesetzt ist, hat sich objektiv als Princip der Philosophie dadurch zu erweisen, daß es die Entgegensetzung gegen das empirische Bewußtseyn aufhebt. Dieß muß geschehen, wenn das reine Bewußtseyn aus sich selbst eine Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten producirt, welche der Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseyns gleich ist. Hierdurch würde sich Ich = Ich als den immanenten Realgrund der Totalität des Außereinander der Objektivität erweisen. Aber im empirischen Bewußtseyn ist ein Entgegengesetztes, ein X, welches das reine Bewußtseyn, weil es ein Sich-selbst-Setzen ist, nicht aus sich produciren noch überwinden kann, sondern es voraussetzen muß. Es ist die Frage: ob die absolute Identität nicht auch, insofern sie als theoretisches Vermögen erscheint, gänzlich von der Subjektivität und von der Entgegensetzung gegen empirisches Bewußtseyn abstrahiren, und innerhalb dieser Sphäre sich selbst objektiv, A = A, werden kann? Aber dieses theoretische Vermögen, als Ich, das sich setzt als Ich bestimmt durch Nicht-Ich, ist überhaupt keine reine immanente Sphäre; auch innerhalb derselben ist jedes Produkt des Ich zugleich ein durch Ich nicht Bestimmtes. Das reine Bewußtseyn, insofern es die Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseyns aus sich producirt, erscheint deswegen mit dem Charakter der Mangelhaftigkeit. Diese ursprüngliche Mangelhaftigkeit desselben konstituirt sonach die Möglichkeit einer Deduktion der objektiven Welt überhaupt;

und das Subjektive desselben erscheint in dieser Deduktion aufs Klarste. Ich setzt eine objektive Welt, weil es sich, insofern es sich selbst setzt, als mangelhaft erkennt; und damit fällt die Absolutheit des reinen Bewußtseyns hinweg. Die objektive Welt erhält zum Selbstbewußtseyn das Verhältniß, daß sie eine Bedingung desselben wird. Reines Bewußtseyn und empirisches bedingen sich gegenseitig, Eins ist so nothwendig als das Andere; es wird, nach Fichte's Ausdruck,*) zum empirischen Bewußtseyn „fortgegangen," weil das reine Bewußtseyn kein „vollständiges Bewußtseyn" ist. In diesem Wechselverhältniß bleibt ihre absolute Entgegensetzung: die Identität, welche Statt finden kann, ist eine höchst unvollständige, und oberflächliche; es ist eine andere nothwendig, welche reines und empirisches Bewußtseyn in sich faßt, aber beide, als das, was sie sind, aufhebt.

Von der Form, welche das Objektive (oder die Natur) durch diese Art der Deduktion erhält, wird unten die Rede seyn. Aber die Subjektivität des reinen Bewußtseyns, die sich aus der erörterten Form der Deduktion ergiebt, giebt uns über eine andere Form derselben Aufschluß, in welcher die Produktion des Objektiven ein reiner Akt der freien Thätigkeit ist. Ist das Selbstbewußtseyn bedingt durch das empirische Bewußtseyn, so kann das empirische Bewußtseyn nicht Produkt absoluter Freiheit seyn; und die freie Thätigkeit des Ich würde nur Ein Faktor in der Konstruktion der Anschauung einer objektiven Welt werden. Daß die Welt ein Produkt der Freiheit der Intelligenz ist, ist das bestimmt ausgesprochene Princip des Idealismus; und wenn der Fichtesche Idealismus dieß Princip nicht zu einem System konstruirt hat, so wird sich der Grund davon in dem Charakter finden, in welchem die Freiheit in diesem System auftritt.

Die philosophische Reflexion ist ein Akt absoluter Freiheit,

*) Ebendaselbst S. 111 — 112. (S. 107 — 108.)

sie erhebt sich mit absoluter Willkür aus der Sphäre des Gegebenseyns und producirt mit Bewußtseyn, was im empirischen Bewußtseyn die Intelligenz bewußtlos producirt, und was daher als gegeben erscheint. In dem Sinne, in welchem der philosophischen Reflexion die Mannigfaltigkeit der nothwendigen Vorstellungen, als ein durch Freiheit hervorgebrachtes System entsteht, wird die bewußtlose Produktion einer objektiven Welt nicht als ein Akt der Freiheit behauptet, (denn insofern ist empirisches und philosophisches Bewußtseyn entgegengesetzt); sondern insofern beide die Identität des Sich-selbst-Setzens sind. Das Sich-selbst-Setzen, Identität des Subjekts und Objekts ist freie Thätigkeit.

In der vorigen Darstellung der Produktion der objektiven Welt aus dem reinen Bewußtseyn oder dem Sich-selbst-Setzen fand sich nothwendig ein absolutes Entgegensetzen ein. Dieß kommt, insofern die objektive Welt als ein Akt der Freiheit deducirt werden soll, als ein Selbstbeschränken des Ich durch sich selbst zum Vorschein. Und die produktive Einbildungskraft wird aus den Faktoren der unbestimmten, ins Unendliche gehenden, und der beschränkenden, auf Verendlichung gehenden Thätigkeit konstruirt. Wird die reflektirende Thätigkeit gleichfalls als eine unendliche gesetzt, wie sie (weil sie hier ideeller Faktor, ein absolut Entgegengesetztes ist) gesetzt werden muß: so kann auch sie selbst als ein Akt der Freiheit gesetzt werden, und Ich beschränkt sich mit Freiheit. Auf diese Weise würde nicht Freiheit und Schranke einander entgegenstehen, aber sich unendlich — und endlich setzen; — dasselbe was oben als Gegensatz des ersten und zweiten Grundsatzes vorkam. Die Beschränkung ist hiermit allerdings ein Immanentes; denn es ist das Ich, das sich selbst beschränkt, die Objekte werden nur gesetzt, um diese Beschränkung zu erklären, und das Sich-selbst-Beschränken der Intelligenz ist das einzige Reelle. Auf diese Art ist die absolute Entgegensetzung, welche das empirische Bewußtseyn zwischen Subjekt

und Objekt setzt, aufgehoben, aber sie ist in anderer Form in die Intelligenz selbst getragen. Und die Intelligenz findet sich einmal in unbegreifliche Schranken eingeschlossen, es ist ihr absolut unbegreifliches Gesetz, sich selbst zu beschränken; aber gerade die Unbegreiflichkeit der Entgegensetzung des gemeinen Bewußtseyns für dasselbe ist, was zur Spekulation treibt. Die Unbegreiflichkeit bleibt aber in dem System, durch die in die Intelligenz selbst gesetzte Schranke, deren Kreis zu durchbrechen, das einzige Interesse des philosophischen Bedürfnisses ist.

Wird die Freiheit — der beschränkenden Thätigkeit entgegen gesetzt, als Sich-selbst-Setzen dem Entgegensetzen: so ist die Freiheit bedingt, was nicht seyn soll. Wird auch die beschränkende Thätigkeit als eine Thätigkeit der Freiheit gesetzt, — wie oben Sich-selbst-Setzen, und Entgegensetzen, Beides ins Ich gesetzt wurde: — so ist die Freiheit absolute Identität, aber sie widerspricht ihrer Erscheinung, die immer ein nicht Identisches, Endliches, und Unfreies ist. Es gelingt der Freiheit im System nicht, sich selbst zu produciren; das Produkt entspricht nicht dem Producirenden. Das System, das vom Sich-selbst-Setzen ausgeht, führt die Intelligenz zu ihrer bedingten Bedingung in ein Endloses von Endlichkeiten fort, ohne sie in ihnen und aus ihnen wiederherzustellen.

Weil im bewußtlosen Produciren die Spekulation ihr Princip Ich = Ich nicht vollständig aufweisen kann, sondern das Objekt des theoretischen Vermögens nothwendig ein von Ich nicht Bestimmtes in sich enthält, so wird an das praktische Vermögen verwiesen. Dem Ich kann es nicht durch bewußtloses Produciren gelingen, sich als Ich = Ich zu setzen, oder sich als Subjekt = Objekt anzuschauen. Die Forderung ist also noch vorhanden, daß Ich sich als Identität, als Subjekt = Objekt, d. i. praktisch producire; daß Ich sich selbst in das Objekt metamorphosire. Diese höchste Forderung bleibt im Fich-

teschen System eine Forderung; sie wird nicht nur nicht in eine ächte Synthese aufgelöst, sondern als Forderung fixirt, damit das Ideale dem Reellen absolut entgegengesetzt, und die höchste Selbstanschauung des Ichs als eines Subjekt = Objekts unmöglich gemacht.

Ich = Ich wird praktisch postulirt, und dieß so vorgestellt, daß Ich sich auf diese Art als Ich zum Objekt werde, indem es mit dem Nicht-Ich ins Kausalitätsverhältniß trete, wodurch Nicht-Ich verschwände, und das Objekt ein absolut vom Ich Bestimmtes, also = Ich wäre. Hier wird das Kausalitätsverhältniß herrschend, und dadurch die Vernunft, oder das Subjekt = Objekt als Eins der Entgegengesetzten fixirt, und die wahre Synthese unmöglich gemacht.

Diese Unmöglichkeit, daß das Ich sich aus der Entgegensetzung der Subjektivität und des X, das ihm im bewußtlosen Produciren entsteht, rekonstruirt, und Eins wird mit seiner Erscheinung, — drückt sich so aus, daß die höchste Synthese, die das System aufzeigt, ein Sollen ist. Ich gleich Ich verwandelt sich in: Ich soll gleich Ich seyn; das Resultat des Systems kehrt nicht in seinen Anfang zurück.

Ich soll die objektive Welt vernichten, „Ich soll" absolute „Kausalität auf Nicht-Ich haben." *) Dieß wird widersprechend gefunden; denn damit würde Nicht-Ich aufgehoben, und das Entgegensetzen oder das Setzen eines Nicht-Ich ist absolut. „Die Beziehung der reinen Thätigkeit auf ein Objekt" kann also nur als „Streben" **) gesetzt werden. Das objektive dem subjektiven gleiche Ich hat, weil es Ich = Ich darstellt, ein Entgegensetzen, also ein Nicht-Ich zugleich gegen sich; jenes das Ideale, und dieses das Reelle sollen gleich seyn. Dieß praktische Postulat des absoluten Sollens drückt nichts als eine „gedachte" Vereinigung der Entgegensetzung, die sich nicht in eine Anschauung vereinigt, — nur die Antithese des ersten und zweiten Grundsatzes aus.

*) Wissenschaftslehre S. 236. (S. 231.)
**) Ebendaselbst S. 246 — 247. (S. 242.)

Ich = Ich ist hiermit von der Spekulation verlassen worden, und der Reflexion anheim gefallen. Das reine Bewußtseyn tritt nicht mehr als absolute Identität auf, sondern in seiner höchsten Würde ist es dem empirischen Bewußtseyn entgegengesetzt.

Es erhellt hieraus, welchen Charakter die Freiheit in diesem Systeme hat. Sie ist nämlich nicht das Aufheben der Entgegengesetzten, sondern die Entgegensetzung gegen dieselben; und wird in dieser Entgegensetzung als negative Freiheit fixirt. Die Vernunft konstituirt sich durch Reflexion als Einheit, der absolut eine Mannigfaltigkeit gegenüber steht; das Sollen drückt diese bestehende Entgegensetzung, das Nicht-Seyn der absoluten Identität aus. Das reine Setzen, die freie Thätigkeit ist, als eine Abstraktion, in der absoluten Form eines Subjektiven gesetzt. Die transcendentale Anschauung, wovon das System ausgeht, war in der Form der philosophischen Reflexion, die sich zum reinen Denken seiner selbst durch absolute Abstraktion erhebt, ein Subjektives. Um die transcendentale Anschauung in ihrer wahren Formlosigkeit zu haben, mußte von diesem Charakter eines Subjektiven abstrahirt werden; die Spekulation mußte von ihrem subjektiven Princip diese Form entfernen, um es zur wahren Identität des Subjekts und Objekts zu erheben. So aber sind die transcendentale Anschauung, — insofern sie der philosophischen Reflexion angehört, — und die transcendentale Anschauung, — insofern sie weder Subjektives noch Objektives ist, — Eins und dasselbe geblieben. Das Subjekt = Objekt kommt aus der Differenz, und aus der Reflexion nicht mehr heraus; es bleibt ein subjektives Subjekt = Objekt, welchem die Erscheinung absolut ein Fremdes ist, und welches nicht dazu gelangt, sich selbst in seiner Erscheinung anzuschauen.

So wenig das theoretische Vermögen des Ich zur absoluten Selbstanschauung gelangen konnte, so wenig kann es das praktische. Dieses wie jenes ist durch einen Anstoß bedingt, der sich als Faktum nicht aus dem Ich ableiten läßt, dessen Deduktion die Bedeutung hat, daß er als Bedingung des theoretischen und praktischen Vermögens aufgezeigt wird. Die Antinomie bleibt als Antinomie, und wird im Streben, welches das Sollen als Thätigkeit ist, ausgedrückt. Diese Antinomie ist nicht die Form, in welcher der Reflexion das Absolute erscheint (wie für die Reflexion kein anderes Auffassen des Absoluten, als durch Antinomie möglich ist); sondern dieser Gegensatz der Antinomie ist das Fixirte, das Absolute, er soll als Thätigkeit — nämlich als ein Streben, die höchste Synthese seyn, und die Idee der Unendlichkeit eine Idee in dem Kantischen Sinne bleiben, in welchem sie der Anschauung absolut entgegengesetzt ist.

Diese absolute Entgegensetzung der Idee und der Anschauung, und die Synthese derselben, die nichts als eine sich selbst zerstörende Forderung ist, — nämlich eine Forderung der Vereinigung, die aber nicht geschehen soll, — drückt sich im unendlichen Progreß aus. Die absolute Entgegensetzung wird hiermit in die Form eines niedrigeren Standpunktes geschoben, welche lange für eine wahre Aufhebung der Entgegensetzung und die höchste Auflösung der Antinomie durch Vernunft gegolten hat. Das in die Ewigkeit verlängerte Daseyn schließt Beides, Unendlichkeit der Idee und Anschauung in sich, aber Beides in solchen Formen, die ihre Synthese unmöglich macht. Die Unendlichkeit der Idee schließt alle Mannigfaltigkeit aus; die Zeit hingegen schließt unmittelbar Entgegensetzung, ein Außereinander in sich. Und das Daseyn in der Zeit ist ein sich Entgegengesetztes, Mannigfaltiges; und die Unendlichkeit ist außer ihr. Der Raum ist gleichfalls ein Außersichgesetztseyn, aber in seinem Charakter der Entgegensetzung kann er eine unendlich reichere Synthese genannt werden, als die Zeit. Der Vorzug, den die

Zeit erhält, daß der Progreß in ihr geschehen soll, kann nur darin liegen, daß das Streben absolut einer äußeren Sinnenwelt entgegen, und als ein Inneres gesetzt wird, wobei Ich als absolutes Subjekt, als Einheit des Punkts, und populärer als Seele hypostasirt wird. Soll die Zeit Totalität seyn, als unendliche Zeit, so ist die Zeit selbst aufgehoben, und es war nicht nöthig, zu ihrem Namen, und zu einem Progreß des verlängerten Daseyns zu fliehen. Das wahre Aufheben der Zeit ist zeitlose Gegenwart, d. i. Ewigkeit; und in dieser fällt das Streben, und das Bestehen absoluter Entgegensetzung weg. Jenes verlängerte Daseyn beschönigt die Entgegensetzung nur in der Synthese der Zeit, deren Dürftigkeit durch diese beschönigende Verbindung mit einer ihr absolut entgegengesetzten Unendlichkeit nicht vervollständigt, sondern auffallender wird.

Alle ferneren Entwickelungen des im Streben Enthaltenen, und die Synthesen der aus der Entwickelung sich ergebenden Entgegensetzungen haben das Princip der Nichtidentität in sich. Die ganze weitere Ausführung des Systems gehört einer konsequenten Reflexion an, die Spekulation hat keinen Theil daran. Die absolute Identität ist nur in der Form eines Entgegengesetzten, nämlich als Idee vorhanden; das unvollständige Kausalverhältniß liegt jeder ihrer Vereinigungen mit dem Entgegengesetzten zum Grunde. Das sich in der Entgegensetzung setzende oder sich selbst beschränkende Ich, und das ins Unendliche gehende, treten, jenes unter dem Namen des subjektiven, dieses unter dem Namen des objektiven in diese Verbindung: daß das Sich-selbst-Bestimmen des subjektiven Ich ein Bestimmen nach der Idee des objektiven Ich, der absoluten Selbstthätigkeit, der Unendlichkeit ist; und das objektive Ich, die absolute Selbstthätigkeit durch das subjektive nach dieser Idee bestimmt wird. Ihr Bestimmen ist ein Wechselbestimmen. Das subjektive, ideelle Ich erhält vom objektiven, um es so auszudrücken, die Materie seiner Idee, nämlich die absolute Selbstthätigkeit, die

Unbestimmtheit; das objektive, ins Unendliche gehende, reelle Ich wird begrenzt vom subjektiven. Aber das subjektive, weil es nach der Idee der Unendlichkeit bestimmt, hebt die Begrenzung wieder auf, macht das objektive in seiner Unendlichkeit zwar endlich, aber zugleich in seiner Endlichkeit unendlich. In dieser Wechselbestimmung bleibt die Entgegensetzung der Endlichkeit und Unendlichkeit, der reellen Bestimmtheit und ideellen Unbestimmtheit; Idealität und Realität sind unvereinigt. Oder Ich, als ideelle und reelle Thätigkeit zugleich, die sich nur als verschiedene Richtungen unterscheiden, hat in einzelnen unvollständigen Synthesen, wie sich nachher zeigen wird, im Trieb, im Gefühl seine verschiedenen Richtungen vereinigt, aber es gelangt in ihnen nicht zu einer vollständigen Darstellung seiner selbst; es producirt in dem unendlichen Progreß des verlängerten Daseyns endlos Theile von sich, aber nicht sich selbst in der Ewigkeit des Sich-selbst-Anschauens als Subjekt-Objekt.

Das Festhalten an der Subjektivität der transcendentalen Anschauung, durch welches Ich ein subjektives Subjekt-Objekt bleibt, erscheint in dem Verhältniß des Ich zur Natur am Auffallendsten, theils in der Deduktion derselben, theils in den darauf sich gründenden Wissenschaften.

Weil Ich subjektives Subjekt-Objekt ist, so bleibt ihm eine Seite, von welcher ihm ein Objekt absolut entgegengesetzt ist, — von welcher es durch dasselbe bedingt ist. Das dogmatische Setzen eines absoluten Objekts verwandelt sich in diesem Idealismus, wie wir gesehen haben, in ein — der freien Thätigkeit absolut entgegengesetztes — Sich-selbst-Beschränken. Dieß Gesetztseyn der Natur durch Ich ist ihre Deduktion, und der transcendentale Gesichtspunkt. Es wird sich zeigen, wie weit er reicht und was seine Bedeutung ist.

Als Bedingung der Intelligenz wird eine ursprüngliche Bestimmtheit posulirt, was oben als Nothwendigkeit erschien (weil

das reine Bewußtseyn kein vollständiges Bewußtseyn ist) zum empirischen Bewußtseyn fortzugehen. Ich soll sich selbst absolut begrenzen, entgegensetzen; es ist Subjekt, und die Schranke ist im Ich und durch Ich. Diese Selbstbegrenzung wird sowohl eine Begrenzung der subjektiven Thätigkeit, der Intelligenz, als der objektiven Thätigkeit; die begrenzte „objektive Thätigkeit ist der Trieb;" *) die begrenzte subjektive ist der Zweckbegriff. Die Synthese dieser gedoppelten Bestimmtheit ist Gefühl; in ihm ist Erkenntniß und Trieb vereinigt. Zugleich aber „ist Fühlen ein lediglich Subjektives," **) und im Gegensatz gegen Ich = Ich, gegen das Unbestimmte erscheint es allerdings als ein Bestimmtes überhaupt, und zwar als ein Subjektives im Gegensatz gegen Ich als Objektives; es erscheint als ein Endliches überhaupt sowohl gegen die unendliche reelle Thätigkeit, als gegen die ideelle Unendlichkeit, im Verhältniß zur letzteren als ein Objektives. Aber für sich ist Fühlen als Synthesis des Subjektiven und Objektiven, der Erkenntniß und des Triebes charakterisirt worden; und weil es Synthesis ist, fällt sein Gegensatz gegen ein Unbestimmtes weg, dieß Unbestimmte sey nun eine unendliche objektive oder subjektive Thätigkeit. Es ist überhaupt nur endlich für die Reflexion, die jene Entgegensetzung der Unendlichkeit producirt; an sich ist es gleich der Materie, Subjektives und Objektives zugleich, Identität, insofern diese sich nicht zur Totalität rekonstruirt hat.

Gefühl sowohl als Trieb erscheinen als Begrenzte, und „die Aeußerung des Begrenzten und der Begrenzung in uns ist Trieb und Gefühl; das ursprüngliche bestimmte System von Trieben und Gefühlen ist die Natur. Da das Bewußtseyn derselben sich uns aufdringt, und zugleich die Substanz, in welcher dieses System von Begrenzungen sich findet, diejenige seyn soll, welche

*) Fichte's Sittenlehre S. 131. (Jena und Leipzig 1798.)
**) Wissenschaftslehre S. 285. (S. 280.)

frei denkt, und will, und die wir als uns selbst setzen: ist es unsere Natur;“ *) und Ich und meine Natur machen das subjektive Subjekt-Objekt aus, „meine Natur ist selbst im Ich.“

Es müssen aber zwei Arten der Vermittelung der Entgegensetzung der Natur und Freiheit, des ursprünglich Beschränkten und des ursprünglich Unbeschränkten unterschieden werden; und es ist wesentlich zu erweisen, daß die Vermittelung auf verschiedene Art geschieht. Dieß wird uns die Verschiedenheit des transcendentalen Standpunkts, und des Standpunkts der Reflexion, deren letzterer den ersteren verdrängt, — die Differenz des Anfangspunkts und des Resultats dieses Systems in einer neuen Form zeigen.

Einmal ist Ich = Ich, Freiheit und Trieb sind Eines und ebendasselbe, — dieß ist der transcendentale Gesichtspunkt. „Obgleich ein Theil dessen, das mir zukommt, nur durch Freiheit möglich seyn soll, und ein anderer Theil desselben von der Freiheit unabhängig, und sie von ihm unabhängig seyn soll: so ist dennoch die Substanz, welcher Beides zukommt, nur eine und eben dieselbe, und wird als eine und eben dieselbe gesetzt. Ich, der ich fühle, und ich, der ich denke, ich, der ich getrieben bin, und ich, der ich mit freiem Willen mich entschließe — bin derselbe.“ **) „Mein Trieb als Naturwesen, meine Tendenz als reiner Geist, sind vom transcendentalen Gesichtspunkte aus ein und eben derselbe Urtrieb, der mein Wesen konstituirt, — nur wird er angesehen von zwei verschiedenen Seiten;“ ***) ihre Verschiedenheit ist nur in der Erscheinung.

Das andere Mal sind beide verschieden, Eins die Bedingung des Anderen, Eins herrschend über das Andere. Die „Natur als Trieb muß zwar gedacht werden als sich selbst durch sich selbst bestimmend,“ — „aber sie ist charakterisirt durch

*) Sittenlehre S. 136.
**) Ebendaselbst S. 134 — 135.
***) Ebendaselbst S. 166.

den Gegensatz der Freiheit. Die Natur bestimmt sich selbst, heißt darum, sie ist bestimmt, sich zu bestimmen, durch ihr Wesen, formaliter, sie kann nie unbestimmt seyn, wie ein freies Wesen gar wohl seyn kann; auch ist sie gerade so materialiter bestimmt, und hat nicht, wie das freie Wesen, die Wahl zwischen einer gewissen Bestimmung, und ihrer entgegengesetzten.“*) Die Synthesis der Natur und der Freiheit giebt nun folgende Rekonstruktion der Identität aus der Entzweiung zur Totalität. Ich, als Intelligenz, der Unbestimmte — und Ich, der ich getrieben bin, die Natur, der Bestimmte, werde dadurch derselbe, daß „der Trieb zum Bewußtseyn kommt; insofern nun sieht er in meiner Gewalt, er wirkt in dieser Region gar nicht, sondern ich wirke, oder wirke nicht, zufolge desselben.“**) „Das Reflektirende ist höher als das Reflektirte; der Trieb des Reflektirenden, des Subjekts des Bewußtseyns, heißt der höhere Trieb;“ ***) der niedrigere, die Natur, muß in die „Botmäßigkeit“ des höheren, der Reflexion, gesetzt werden. Dieß Verhältniß der Botmäßigkeit einer Erscheinung des Ich gegen die andere soll die höchste Synthese seyn.

Aber diese letztere Identität und die Identität des transcendentalen Gesichtspunkts sind sich ganz entgegengesetzt. Im transcendentalen ist Ich = Ich, Ich ins Substantialitäts-Verhältniß, oder wenigstens noch ins Wechselverhältniß gesetzt; in dieser Rekonstruktion der Identität hingegen ist das Eine das Herrschende, das Andere das Beherrschte, das Subjektive nicht gleich dem Objektiven, sondern sie stehen im Kausalitäts-Verhältniß, eins kommt in die Botmäßigkeit. Von den zwei Sphären der Freiheit und Nothwendigkeit ist diese jener untergeordnet. So wird das Ende des Systems seinem Anfang, das Resultat seinem Princip ungetreu. Das Princip war Ich = Ich;

*) Ebendaselbst S. 139; 141.
**) Ebendaselbst S. 159.
***) Ebendaselbst S. 166.

das Resultat ist Ich nicht = Ich. Die erstere Identität ist eine ideell-reelle, Form und Materie ist Eins; die letztere eine bloß ideelle, Form und Materie ist getrennt: sie ist eine bloß formale Synthese.

Diese Synthese des Beherrschens ergiebt sich auf folgende Art. „Dem reinen Triebe," der auf absolutes Selbstbestimmen „zur Thätigkeit um der Thätigkeit willen" geht, ist entgegen ein objektiver Trieb, ein System von Beschränkungen. Indem sich Freiheit und Natur vereinigen, „giebt" jene „von ihrer Reinheit," diese von ihrer Unreinheit „auf;" die synthetische Thätigkeit, damit sie doch rein und unendlich sey, muß gedacht werden als eine „objektive Thätigkeit, deren Endzweck absolute Freiheit, absolute Unabhängigkeit von aller Natur ist, — ein nie zu erreichender Endzweck," *) eine unendliche Reihe, durch deren Fortsetzung das Ich absolut = Ich würde, d. h. Ich höbe sich als Objekt selbst auf, und damit auch als Subjekt. Aber es soll sich nicht aufheben. So giebt es für Ich nur eine mit Beschränkungen, Quantitäten erfüllte, unbestimmbar verlängerte Zeit, und der bekannte Progreß soll aushelfen. Wo die höchste Synthese erwartet wird, bleibt immer dieselbe Antithese der beschränkten Gegenwart, und einer außer ihr liegenden Unendlichkeit. Ich = Ich ist das Absolute, die Totalität, außer Ich nichts. Aber so weit bringt es Ich im System nicht, und wenn die Zeit eingemischt werden soll, nie; es ist absolut mit einem Nicht-Ich afficirt, und vermag sich immer nur als ein Quantum von Ich zu setzen.

Die Natur ist hiermit sowohl in theoretischer als in praktischer Rücksicht ein wesentlich Bestimmtes und Todtes. In jener Rücksicht ist sie die angeschaute Selbstbeschränkung, d. h. die objektive Seite des Selbstbeschränkens. Indem sie als Bedingung des Selbstbewußtseyns deducirt, und, um das Selbstbewußtseyn zu erklären, gesetzt wird: ist sie bloß ein zum Behuf der Erklärung durch Reflexion Gesetztes, ein ideell Bewirktes. Wenn sie schon dadurch, daß das Selbstbewußtseyn als durch sie bedingt erwiesen wird, eine gleiche Würde der Selbstständigkeit mit jenem erhält: so ist, weil sie nur durch die Reflexion gesetzt ist, ihre Selbstständigkeit eben dadurch auch vernichtet, und ihr Grundcharakter der des Entgegengesetztseyns.

*) Ebendaselbst S. 185; 167.

Ebenso wird in praktischer Rücksicht, in der Synthese des bewußtlosen Sich-selbst-Bestimmens, und des Selbstbestimmens durch einen Begriff, — des Naturtriebs, und des „Triebs der Freiheit um der Freiheit willen," *) die Natur durch die Kausalität der Freiheit zu einem reell Bewirkten. Das Resultat ist: Der Begriff soll Kausalität auf die Natur haben, und die Natur als ein absolut Bestimmtes gesetzt werden.

Wenn die Reflexion ihre Analyse des Absoluten vollständig in einer Antinomie setzt, das eine Glied als Ich, Unbestimmtheit, oder Sich-selbst-Bestimmen, das andere als Objekt, Bestimmtseyn, und beide als ursprünglich anerkennt: so behauptet sie die relative Unbedingtheit, und damit auch die relative Bedingtheit beider. Ueber diese Wechselwirkung des gegenseitigen Bedingens kann die Reflexion nicht hinaus. Sie erweist sich als Vernunft dadurch, daß sie die Antinomie des bedingten Unbedingten aufstellt; und indem sie durch dieselbe auf eine absolute Synthese der Freiheit und des Naturtriebs hinweist, hat sie die Entgegensetzung und das Bestehen beider, oder Eines derselben, und sich selbst nicht als das Absolute und Ewige behauptet, sondern vernichtet, und in den Abgrund ihrer Vollendung gestürzt. Wenn sie aber sich und Eins ihrer Entgegengesetzten als das Absolute behauptet, und am Kausalitätsverhältnisse festhält: so ist der transcendentale Gesichtspunkt und die Vernunft dem Standpunkt der bloßen Reflexion und dem Verstand unter-

*) Ebendaselbst S. 178.

legen, dem es gelungen ist, das Vernünftige in der Form einer Idee, als ein absolut Entgegengesetztes zu fixiren. Für die Vernunft bleibt nichts als die Ohnmacht des sich selbst aufhebenden Forderns, und der Schein einer — (aber verständigen, formalen) — Vermittelung der Natur und Freiheit in der bloßen Idee der Aufhebung der Gegensätze, in der Idee der Unabhängigkeit des Ich, und des absolut Bestimmtseyns der Natur, die als ein zu Negirendes, als absolut abhängig gesetzt ist. Der Gegensatz ist aber nicht verschwunden, sondern, — weil, indem Ein Glied desselben besteht, auch das andere besteht, — unendlich gemacht.

Auf diesem höchsten Standpunkte hat die Natur den Charakter der absoluten Objektivität oder des Todes; nur auf einem niedrigeren Standpunkte tritt sie mit dem Schein eines Lebens, als Subjekt = Objekt auf. Wie auf dem höchsten Standpunkte das Ich die Form seiner Erscheinung als Subjekt nicht verliert: so wird dagegen der Charakter der Natur, Subjekt = Objekt zu seyn, ein bloßer Schein, und absolute Objektivität ihr Wesen.

Die Natur ist nämlich das bewußtlose Produciren des Ich; und Produciren des Ich ist ein Sich-selbst-Bestimmen, die Natur also selbst Ich, Subjekt = Objekt. „Und so wie meine Natur gesetzt ist: giebt es noch Natur außer der meinen, welche nicht die ganze Natur ist; die Natur außer mir wird gesetzt, um meine Natur zu erklären. Weil meine Natur bestimmt ist als ein Trieb, ein Sich-selbst-Bestimmen durch sich selbst, so muß auch die Natur außer mir so bestimmt werden, und diese Bestimmung außer mir ist Erklärungsgrund meiner Natur." *)

Von diesem Sich-selbst-Bestimmenden durch sich selbst müssen nun die Reflexions-Produkte, Ursache und Wirkung, Ganzes und Theil u. s. w. in ihrer Antinomie prädicirt, die Natur

*) Ebendaselbst S. 141 — 142.

also als Ursache und Wirkung ihrer selbst, „als Ganzes und Theil" zugleich u. s. w. gesetzt werden, wodurch sie den Schein erhält, ein Lebendiges und „Organisches" zu seyn. *)

Allein dieser Standpunkt, auf welchem das Objektive von der reflektirenden Urtheilskraft als ein Lebendiges charakterisirt wird, wird zu einem niedrigern Standpunkt. Ich findet sich nämlich nur als Natur, insofern es seine ursprüngliche Begrenztheit allein anschaut, und die absolute Schranke des Urtriebs, also sich selbst objektiv setzt. Auf dem transcendentalen Standpunkte wird aber Subjekt = Objekt nur im reinen Bewußtseyn, im unbeschränkten Sich-selbst-Setzen anerkannt; dieses Sich-selbst-Setzen hat aber ein absolutes Entgegensetzen gegen sich, welches hierdurch als absolute Schranke des Urtriebs bestimmt ist. Insofern Ich, als Trieb, sich nicht nach der Idee der Unendlichkeit bestimmt, also sich endlich setzt, ist dieses Endliche die Natur; es ist, als Ich, zugleich unendlich und Subjekt-Objekt. Der transcendentale Gesichtspunkt, weil er nur das Unendliche als Ich setzt, macht hiermit eine Trennung des Endlichen und Unendlichen. Er zieht die Subjekt-Objektivität aus dem, was als Natur erscheint, heraus, und dieser bleibt nichts, als die todte Schale der Objektivität. Ihr, dem vorher Endlich-Unendlichen, wird die Unendlichkeit genommen, und sie bleibt reine Endlichkeit, dem Ich = Ich entgegengesetzt; was Ich an ihr war, wird zum Subjekt gezogen. Wenn nun der transcendentale Gesichtspunkt von der Identität, Ich = Ich, worin weder Subjektives noch Objektives ist, zur Differenz beider (welche als Entgegensetzen gegen das Sich-selbst-Setzen, gegen Ich = Ich geblieben ist) fortgeht, und die Entgegengesetzten immer weiter bestimmt: so kommt er auch zu einem Standpunkt, auf welchem Natur für sich, als Subjekt = Objekt gesetzt ist; aber es soll nicht vergessen werden, daß diese

*) Ebendaselbst S. 144 flg.

Ansicht der Natur nur ein Produkt der Reflexion auf dem niedrigern Standpunkt sey. In der transcendentalen Deduktion bleibt die Schranke des Urtriebs (— objektiv gesetzt — Natur) eine dem Urtrieb, dem wahren Wesen, das Ich = Ich, Subjekt = Objekt ist, absolut entgegengesetzte reine Objektivität.

Diese Entgegensetzung ist die Bedingung, durch welche Ich praktisch wird, d. h. die Entgegensetzung aufheben muß. Diese Aufhebung wird so gedacht, daß Eins vom Andern abhängig gesetzt wird. Die Natur wird in praktischer Rücksicht gesetzt als ein absolut durch den Begriff Bestimmtes; insofern sie nicht vom Ich bestimmt ist, hat Ich nicht Kausalität, oder ist nicht praktisch. Und der Standpunkt, welcher die Natur lebendig setzte, fällt wieder weg; denn ihr Wesen, ihr Ansich, sollte nichts seyn, als eine Schranke, eine Negation. Die Vernunft bleibt auf diesem praktischen Standpunkte nichts als die todte und tödtende Regel formaler Einheit, in die Hand der Reflexion gegeben, welche Subjekt und Objekt ins Verhältniß der Abhängigkeit des Einen vom Andern oder der Kausalität setzt, und auf diese Weise das Princip der Spekulation, die Identität gänzlich beseitigt.

In der Darstellung und Deduktion der Natur, wie sie im System des Naturrechts gegeben ist, zeigt sich die absolute Entgegensetzung der Natur und der Vernunft, und die Herrschaft der Reflexion in ihrer ganzen Härte.

„Das Vernunftwesen" muß sich nämlich „eine Sphäre für seine Freiheit" bilden; „diese Sphäre schreibt es sich zu, es ist aber diese Sphäre selbst nur im Gegensatz, nur insofern es sich ausschließend darein setzt, daß keine andere Person darin wähle; indem es sie sich zuschreibt, setzt es sie sich zugleich wesentlich entgegen. Das Subjekt" — als das Absolute, „in sich selbst Thätige, und Sich-selbst-Bestimmende zum Denken eines Objekts, — setzt die ihm zugehörige Sphäre seiner Freiheit außer sich und sich geschieden von ihr;" *) seine Beziehung auf dieselbe ist nur ein Haben. Der Grundcharakter der Natur ist: eine Welt — des Organischen, ein absolut Entgegengesetztes zu seyn; das Wesen der Natur ist ein atomistisches Todtes, „eine flüssigere oder zähere und haltbarere Materie," **) die auf mannigfaltige Art gegenseitig Ursache und Wirkung ist. Der Begriff der „Wechselwirkung" mindert die völlige Entgegensetzung des bloß Ursächlichen und des bloß Bewirkten wenig. Die Materie wird dadurch mannigfaltig gegenseitig „modifikabel;" aber selbst die Kraft zu dieser dürftigen Verbindung liegt außer ihr. Die Unabhängigkeit der Theile, vermöge welcher sie in sich selbst organische Ganze seyn sollen, so wie die Abhängigkeit der Theile vom Ganzen, ist die teleologische „Abhängigkeit vom Begriff;" denn die „Artikulation" ***) ist gesetzt zum Behuf eines Andern, des Vernunft-Wesens, das wesentlich von ihr geschieden ist. Luft, Licht u. s. w. werden zur atomistischen „bildsamen Materie;" und zwar Materie hier überhaupt im gewöhnlichen Sinne, als schlechthin dem Sich-selbst-Setzenden entgegengesetzt.

Fichte kommt auf diese Art näher dazu, mit dem Gegensatz der Natur und der Freiheit fertig zu werden, und die Natur als ein absolut Bewirktes und Todtes aufzuzeigen, als Kant. Bei diesem ist die Natur gleichfalls gesetzt als ein absolut Bestimmtes. Weil sie aber nicht durch dasjenige, was bei Kant Verstand heißt, bestimmt gedacht werden kann, sondern ihre besonderen mannigfaltigen Erscheinungen durch unsern menschlichen diskursiven Verstand unbestimmt gelassen werden: so müssen sie durch einen andern Verstand bestimmt gedacht werden; aber so daß dieß nur als Maxime unserer reflektirenden Urtheilskraft gilt, und nichts über die Wirk-

*) Naturrecht Th. I., S. 55 — 56. (Jena und Leipzig 1796.)
**) Ebendaselbst S. 71 ff.
***) Ebendaselbst S. 61.

lichkeit eines andern Verstandes ausgemacht wird. Fichte bedarf dieses Umwegs, die Natur erst durch die Idee eines andern aparten Verstandes, als der menschliche ist, zu einem Bestimmten werden zu lassen, nicht; sie ist es unmittelbar durch und für die Intelligenz. Diese beschränkt sich selbst absolut, und dieß Sich-selbst-Beschränken ist aus Ich = Ich nicht abzuleiten, nur daraus zu deduciren, d. h. seine Nothwendigkeit aus der Mangelhaftigkeit des reinen Bewußtseyns aufzuzeigen; und die Anschauung dieser ihrer absoluten Beschränktheit, der Negation, ist die objektive Natur.

Auffallender wegen der daraus sich ergebenden Konsequenzen wird dieß Verhältniß der Abhängigkeit der Natur vom Begriff, die Entgegensetzung der Vernunft, in den beiden Systemen der Gemeinschaft der Menschen.

Diese Gemeinschaft ist vorgestellt als eine Gemeinschaft von Vernunftwesen, welche den Umweg durch die Begriffs-Herrschaft nehmen muß. Jedes Vernunftwesen ist ein gedoppeltes fürs andere: a) „ein freies, vernünftiges Wesen;" b) „eine modifikable Materie," ein Fähiges, „als bloße Sache behandelt zu werden." *) Diese Trennung ist absolut, und so wie sie in ihrer Unnatürlichkeit einmal zu Grunde liegt, ist keine reine Beziehung mehr gegen einander möglich, in welcher die ursprüngliche Identität sich darstellte und erkennte; sondern jede Beziehung ist ein Beherrschen und Beherrschtwerden nach Gesetzen eines konsequenten Verstandes. Das ganze Gebäude der Gemeinschaft lebendiger Wesen ist von der Reflexion erbaut.

„Die Gemeinschaft vernünftiger Wesen" erscheint als „bedingt" durch die nothwendige Beschränkung „der Freiheit, die sich selbst das Gesetz giebt, sich zu beschränken." **) Und der

*) Naturrecht Th. I., S. 95 flg.
**) Ebendaselbst S. 91, 103 — 104.

Begriff des Beschränkens konstituirt ein Reich der Freiheit, in welchem jedes wahrhaft freie, für sich selbst unendliche und unbeschränkte, d. h. schöne Wechselverhältniß des Lebens dadurch vernichtet wird, daß das Lebendige in Begriff und Materie zerrissen ist, und die Natur unter eine Botmäßigkeit kommt.

Die Freiheit ist der Charakter der Vernünftigkeit, sie ist das an sich alle Beschränkung Aufhebende, und das Höchste des Fichteschen Systems. In der Gemeinschaft mit Andern aber muß sie aufgegeben werden, damit die Freiheit aller in Gemeinschaft stehender Vernunftwesen möglich sey; und die Gemeinschaft ist wieder eine Bedingung der Freiheit. Die Freiheit muß sich selbst aufheben, um Freiheit zu seyn. Es erhellt hieraus wieder, daß Freiheit hier ein bloß Negatives, nämlich absolute Unbestimmtheit, oder, wie oben vom Sich-selbst-Setzen gezeigt worden ist, ein rein ideeller Faktor ist, — die Freiheit vom Standpunkte der Reflexion betrachtet. Diese Freiheit findet sich nicht als Vernunft, sondern als Vernunftwesen, d. h. synthesirt mit seinem Entgegengesetzten, einem Endlichen. Und schon diese Synthese der Personalität schließt die Beschränkung des einen der ideellen Faktoren, wie hier die Freiheit ist, in sich. Vernunft und Freiheit als Vernunftwesen ist nicht mehr Vernunft und Freiheit, sondern ein Einzelnes. Und die Gemeinschaft der Person mit Andern muß daher wesentlich nicht als eine Beschränkung der wahren Freiheit des Individuums, sondern als eine Erweiterung derselben angesehen werden. Die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit, sowohl der Macht als der Ausübung nach; — in welcher höchsten Gemeinschaft aber gerade die Freiheit, als ideeller Faktor, und die Vernunft, als entgegengesetzt der Natur, ganz wegfällt.

Wenn die Gemeinschaft der Vernunftwesen wesentlich ein Beschränken der wahren Freiheit wäre, so würde sie an und für sich die höchste Tyrannei seyn. Aber weil es vor der Hand nur die Freiheit, als Unbestimmtes, und ideeller Faktor ist, die

beschränkt wird: so entsteht durch jene Vorstellung für sich in der Gemeinschaft noch nicht unmittelbar Tyrannei. Aber sie entsteht aufs Vollständigste durch die Art, wie die Freiheit beschränkt werden soll, damit die Freiheit der andern Vernunftwesen möglich sey; nämlich die Freiheit soll durch die Gemeinschaft nicht die Form, ein Ideelles, Entgegengesetztes zu seyn, verlieren, sondern als solches fixirt, und herrschend werden. Durch eine ächtfreie Gemeinschaft lebendiger Beziehungen hat das Individuum auf seine Unbestimmtheit (das hieße: Freiheit) Verzicht gethan. In der lebendigen Beziehung ist allein insofern Freiheit, als sie die Möglichkeit, sich selbst aufzuheben, und andere Beziehungen einzugehen in sich schließt; d. h. die Freiheit ist als ideeller Faktor, als Unbestimmtheit weggefallen. Die Unbestimmtheit ist in einem lebendigen Verhältnisse, insofern es frei ist, nur das Mögliche, nicht ein zum Herrschenden gemachtes Wirkliches, nicht ein gebietender Begriff. Aber die aufgehobene Unbestimmtheit ist unter der freien Beschränkung seiner Freiheit im „System des Naturrechts" nicht verstanden; sondern indem die Beschränkung durch den gemeinsamen Willen zum Gesetz erhoben, und als Begriff fixirt ist, wird die wahre Freiheit, die Möglichkeit, eine bestimmte Beziehung aufzuheben, vernichtet. Die lebendige Beziehung enthält nicht mehr die Möglichkeit, unbestimmt zu seyn, ist also nicht mehr vernünftig, sondern absolut bestimmt und durch den Verstand festgesetzt; das Leben hat sich in die Botmäßigkeit begeben, und die Reflexion die Herrschaft über dasselbe und den Sieg über die Vernunft davon getragen.

Dieser Stand der Noth wird als Naturrecht, und zwar nicht so behauptet, daß das höchste Ziel wäre, ihn aufzuheben, und an die Stelle dieser verständigen und unvernünftigen Gemeinschaft eine, von aller Knechtschaft unter dem Begriff, freie Organisation des Lebens durch die Vernunft zu konstruiren; sondern der Nothstand und seine unendliche Ausdehnung über

alle Regungen des Lebens gilt als absolute Nothwendigkeit. Diese Gemeinschaft unter der Herrschaft des Verstandes wird nicht so vorgestellt, daß sie selbst es sich zum obersten Gesetze machen müßte, diese Noth des Lebens, in die es durch den Verstand gesetzt wird, und diese Endlosigkeit des Bestimmens und Beherrschens — in der wahren Unendlichkeit einer schönen Gemeinschaft aufzuheben: die Gesetze durch Sitten, die Ausschweifungen des unbefriedigten Lebens durch geheiligten Genuß, und die Verbrechen der gedrückten Kraft durch mögliche Thätigkeit für große Objekte — entbehrlich zu machen; — sondern im Gegentheil die Herrschaft des Begriffs, und die Knechtschaft der Natur ist absolut gemacht und ins Unendliche ausgedehnt.

Die Endlosigkeit des Bestimmens, in die der Verstand verfallen muß, zeigt am Unmittelbarsten die Mangelhaftigkeit seines Princips, des Herrschens durch den Begriff.

Auch dieser Nothstaat kennt den Zweck, die Verletzungen seiner Bürger mehr zu verhindern, als sie, wenn sie schon geschehen sind, zu rächen. Er muß also nicht nur „wirkliche Verletzung" unter Strafen „verbieten, sondern auch der Möglichkeit einer Verletzung vorbeugen;" zu dem Endzwecke „Handlungen untersagen, welche an und für sich keinem Menschen schaden und völlig gleichgültig scheinen: die aber die Verletzung Anderer leichter machen, und die Beschützung derselben, oder die Entdeckung der Schuldigen erschweren." *) Wenn nun einer Seits der Mensch sich auch weiter aus keinem andern Triebe einem Staate unterwirft, als um so frei als möglich sein Vermögen zu gebrauchen und zu genießen: so giebt es doch auf der andern Seite schlechterdings keine Handlung, von der nicht der konsequente Verstand dieses Staats einen möglichen Schaden für Andere berechnen könnte. Und mit dieser endlosen Möglichkeit hat es der vorbeugende Verstand und seine Gewalt,

*) Naturrecht Th. II, S. 144.

die Pflicht der Policei, zu thun. Und es giebt in diesem Ideal von Staate kein Thun noch Regen, das nicht nothwendig einem Gesetze unterworfen, unter unmittelbare Aufsicht genommen, und von der Policei und den übrigen Regierern beachtet werden müßte; so daß (Th. II., S. 155.) „in einem Staate von der nach diesem Princip aufgestellten Konstitution die Policei so ziemlich weiß, wo jeder Bürger zu jeder Stunde des Tages sey und was er treibe." *)

*) Wie die Endlosigkeit des Bestimmens in sich selbst ihren Zweck und sich verliert, wird am Besten an einigen Beispielen erhellen. Durch die Vervollkommnung der Policei ist der ganzen Menge von Verbrechen, die in unvollkommnen Staaten möglich sind, vorgebeugt; z. B. „der Verfälschung von Wechseln und Gelde." Wir sehen, auf welche Art S. 148 ff.: „Jeder, der einen Wechsel übergiebt, muß durch einen Paß beweisen, daß er diese bestimmte Person sey, wo er zu finden sey u. s. f. Der Annehmer setzt dann zum Namen des Uebergebers auf der Rückseite des Wechsels bloß: Mit Paß von der und der Obrigkeit. Es sind zwei Worte mehr zu schreiben, und ein oder zwei Minuten Zeit mehr nöthig, um den Paß und die Person anzusehen; und übrigens ist die Sache so einfach als vorher" (oder vielmehr einfacher; denn ein vorsichtiger Mann wird sich wahrscheinlich hüten, von einem Menschen, den er gar nicht kennt, einen Wechsel, wenn dieser auch ganz in der Ordnung zu seyn scheint, anzunehmen: und einen Paß und eine Person ansehen, ist unendlich einfacher, als auf irgend eine andere Art einige Notizen von ihr zu erhalten). „Falls der Wechsel doch falsch ist, so ist die Person bald gefunden, wenn die Untersuchung bis auf sie zurückgekommen ist. Es ist keinem erlaubt von einem Orte abzureisen; er kann unter dem Thore" — (daß unsere Dörfer und viele Städte nicht, noch weniger die einzeln stehenden Wohnungen Thore haben, diese Wirklichkeit ist kein Einwurf; sondern es ist hiermit die Nothwendigkeit der Thore deducirt) — „angehalten werden. Er muß den Ort, wo er hinreist, bestimmen; was in dem Register des Orts und im Passe bemerkt wird" (es liegt hierin das Postulat an die Thorschreiber, einen Reisenden von jedem andern durchs Thor Gehenden unterscheiden zu können). „Er wird nirgend angenommen, als in dem im Paß bemerkten Ort." . . . „Im Paß ist die wirkliche Beschreibung der Person (S. 146.) oder statt dieser, da sie immer zweideutig bleiben muß, bei wichtigen Personen, die es also bezahlen können," in unserm Fall solche, die Wechsel zu verfälschen fähig wären, „ein wohlgetroffenes Bildniß befindlich." . . . „Der Paß ist auf ausschließend dazu verfertigtem Papier geschrieben, das in den Händen und unter der Aufsicht der höchsten Obrigkeit und der Unterobrigkeiten ist, die über das verbrauchte Papier Rechnung abzulegen haben. Nachgemacht wird dieß Papier nicht werden, da es zu einem falschen Wechsel nur Eines Passes bedarf, für den so viele Anstalten getroffen, so viele Künste vereinigt werden müßten" (es ist sonach postulirt, daß in einem wohleingerichteten Staate das Bedürfniß nur Eines einzigen falschen Passes eintreten könnte, also Fabriken von falschen Pässen, wie sie in den gewöhnlichen Staaten zuweilen entdeckt werden, keine Abnehmer finden würden).

Zur Verhütung der Nachahmung des privilegirten Papiers, würde aber auch eine andere Staatseinrichtung mitwirken, die (nach S. 151 fig.) zur „Verhütung des falschen Münzens" getroffen wird; weil nämlich „der Staat das Monopol der Metalle u. s. w." hat, so muß „er sie an die Kleinhändler nicht ausgeben, ohne Nachweisung, an Wen und zu welchem Gebrauche das erst Erhaltene ausgegeben worden."

Jeder Staatsbürger wird nicht — (wie beim preußischen Militair ein Ausländer nur Einen Vertrauten zur Aufsicht hat) — nur Einen, sondern wenigstens ein halb Dutzend Menschen mit Aufsicht, Rechnungen u. s. w. beschäftigen, jeder dieser Aufseher ebenso und so fort ins Unendliche; so wie jedes der einfachsten Geschäfte eine Menge von Geschäften ins Unendliche veranlaßt.

*) Ebendaselbst S. 154.

In dieser Unendlichkeit, zu der es fortgehen muß, hat das Bestimmen und Bestimmtwerden sich selbst aufgehoben. Die Begrenzung der Freiheit soll selbst unendlich seyn. In dieser Antinomie der unbegrenzten Begrenztheit ist das Beschränken der Freiheit, und der Staat verschwunden; die Theorie des Bestimmens hat das Bestimmen, ihr Princip dadurch, daß sie es ins Unendliche ausdehnte, vernichtet.

Die „gewöhnlichen Staaten" *) sind darin inkonsequent, ihr Ober-Polizei-Recht nur auf wenige Möglichkeiten von Verletzungen auszudehnen, und im Uebrigen die Bürger sich selbst anzuvertrauen; in der Hoffnung, daß jeder nicht erst durch einen Begriff und vermöge eines Gesetzes beschränkt werden müsse, des Anderen modifikable Materie nicht zu modificiren: wie jeder eigentlich kann, da er als Vernunftwesen sich nach seiner Freiheit als bestimmend das Nicht-Ich setzen, und sich das Vermögen zuschreiben muß, die Materie überhaupt zu modificiren. Die unvollkommenen Staaten sind deswegen unvollkommen, weil sie

irgend einen Gegensatz fixiren müssen; sie sind inkonsequent, weil sie ihren Gegensatz nicht durch alle Beziehungen durchführen. Aber den Gegensatz, der den Menschen in ein Vernunftwesen und in eine modifikable Materie absolut entzweit, unendlich und das Bestimmen endlos zu machen, — diese Konsequenz hebt sich selbst auf; und jene Inkonsequenz ist das Vollkommenste an unvollkommenen Staaten.

Das Naturrecht wird, durch den absoluten Gegensatz des reinen und des Naturtriebs, eine Darstellung der vollständigen Herrschaft des Verstandes, und Knechtschaft des Lebendigen; — ein Gebäude, an welchem die Vernunft keinen Theil hat, und das sie also verwirft, weil sie in der vollkommensten Organisation, die sie sich geben kann, in der Selbstgestaltung zu einem Volk, am Ausdrücklichsten sich finden muß. Aber jener Verstandes-Staat ist nicht eine Organisation, sondern eine Maschine; das Volk nicht der organische Körper eines gemeinsamen und reichen Lebens, sondern eine atomistische lebensarme Vielheit, deren Elemente absolut entgegengesetzte Substanzen, theils eine Menge von Punkten (den Vernunftwesen), theils mannigfaltig durch Vernunft (d. h. in dieser Form: durch Verstand) modifikable Materien sind; — Elemente, deren Einheit ein Begriff, deren Verbindung ein endloses Beherrschen ist. Diese absolute Substantialität der Punkte gründet ein System der Atomistik der praktischen Philosophie, worin, wie in der Atomistik der Natur, ein den Atomen fremder Verstand Gesetz wird, das sich im Praktischen Recht nennt; — ein Begriff der Totalität, der sich jeder Handlung (denn jede ist eine bestimmte) entgegensetzen, sie bestimmen, also das Lebendige in ihr, die wahre Identität, tödten soll. Fiat justitia, pereat mundus, ist das Gesetz, nicht einmal in dem Sinne, wie es Kant ausgelegt hat: „Das Recht geschehe, und wenn auch alle Schelme in der Welt zu Grunde gehen;" sondern: Das Recht muß geschehen, obschon deswegen Vertrauen, Lust und Liebe, alle Potenzen einer ächt sittlichen Identität, mit Stumpf und Stil, wie man sagt, ausgerottet werden würden.

Wir gehen zum System der sittlichen Gemeinschaft der Menschen über.

Die Sittenlehre hat mit dem Naturrecht gemein, daß die Idee den Trieb, die Freiheit die Natur absolut beherrsche. Sie unterscheiden sich aber darin, daß im Naturrecht die Botmäßigkeit freier Wesen unter dem Begriff, überhaupt absoluter Selbstzweck ist; so daß das fixirte Abstraktum des gemeinsamen Willens auch außer dem Individuum bestehe und Gewalt über dasselbe habe. In der Sittenlehre muß der Begriff und die Natur in einer und ebenderselben Person vereinigt gesetzt werden. Im Staat soll nur das Recht herrschen, im Reiche der Sittlichkeit soll die Pflicht nur Macht haben, insofern sie von der Vernunft des Individuums als Gesetz anerkannt wird.

Sein eigner Herr und Knecht zu seyn, scheint zwar einen Vorzug vor dem Zustande zu haben, worin der Mensch der Knecht eines Fremden ist. Allein das Verhältniß der Freiheit und der Natur, wenn es in der Sittlichkeit eine subjektive Herrschaft und Knechtschaft, eine eigne Unterdrückung der Natur werden soll, wird viel unnatürlicher, als das Verhältniß im Naturrecht, in welchem das Gebietende und Machthabende als ein Anderes, außer dem lebendigen Individuum Befindliches erscheint. Das Lebendige hat in diesem Verhältnisse immer noch eine in sich selbst geschlossene Selbstständigkeit: was nicht einig in ihm ist, schließt es von sich aus; das Widerstreitende ist eine fremde Macht. Und, wenn auch der Glaube an die Einigkeit des Inneren mit dem Aeußeren wegfällt: so kann doch der Glauben an seine innere Uebereinstimmung, eine Identität als Charakter bestehen; die innere Natur ist sich treu. Wenn aber in der Sittenlehre das Gebietende in den Menschen selbst verlegt, und in ihm ein Gebietendes und ein Botmäßiges absolut

entgegengesetzt ist: so ist die innere Harmonie zerstört; Uneinigkeit und absolute Entzweiung machen das Wesen des Menschen aus. Er hat nach einer Einheit zu suchen, aber bei zu Grunde liegender absoluter Nicht-Identität bleibt ihm nur eine formale Einheit übrig.

Die formale Einheit des Begriffs, der herrschen soll, und die Mannigfaltigkeit der Natur widersprechen sich, und das Gedränge zwischen beiden zeigt bald einen bedeutenden Uebelstand. Der formale Begriff soll herrschen; aber er ist ein Leeres, und muß durch Beziehung auf den Trieb erfüllt werden, und so entsteht eine unendliche Menge von Möglichkeiten zu handeln. Erhält aber die Wissenschaft ihn in seiner Einheit, so hat sie durch einen solchen leeren, formalen Grundsatz nichts geleistet.

Ich soll sich selbst bestimmen nach der Idee der absoluten Selbstthätigkeit die objektive Welt aufzuheben, soll auf das objektive Ich Kausalität haben, kommt also mit ihm in Beziehung. „Der sittliche Trieb wird ein gemischter," *) und dadurch ein so Mannigfaltiges, als der objektive Trieb selbst ist; woraus denn eine große Mannigfaltigkeit von Pflichten hervorgeht. Sie kann sehr gemindert werden, wenn man, wie Fichte, bei der Allgemeinheit der Begriffe stehen bleibt; aber dann hat man wieder nur formale Grundsätze. Die Entgegensetzung der mannigfaltigen Pflichten kommt unter dem Namen von Kollisionen vor, und führt einen bedeutenden Widerspruch mit sich. Wenn die deducirten Pflichten absolut sind, so können sie nicht kollidiren; aber sie kollidiren nothwendig, weil sie entgegengesetzt sind. Um ihrer gleichen Absolutheit willen, ist Wahl möglich, und wegen der Kollision, nothwendig; es ist nichts vorhanden, das entscheide, als die Willkür. Sollte keine Willkür Statt haben, so müßten die Pflichten nicht auf gleichem Range der Absolutheit stehen: eine müßte, wie man nun sprechen muß, absoluter seyn als die

*) Sittenlehre S. 196.

andere; was dem Begriffe widerspricht, da jede Pflicht als Pflicht absolut ist. Weil denn aber bei dieser Kollision doch gehandelt, also die Absolutheit aufgegeben und eine Pflicht der anderen vorgezogen werden muß: so kommt jetzt (damit eine Selbstbestimmung erfolgen könne) Alles darauf an, durch die Beurtheilung den Vorzug des einen Pflichtbegriffs vor dem anderen auszumitteln, und unter den bedingten Pflichten nach bester Einsicht zu wählen. Wenn die Willkür und das Zufällige der Neigungen in der Selbstbestimmung der Freiheit durch den höchsten Begriff ausgeschlossen wird: so geht die Selbstbestimmung nunmehr in die Zufälligkeit der Einsicht, und damit in die Bewußtlosigkeit dessen, wodurch eine zufällige Einsicht entschieden wird, — über. Man sieht, wenn Kant in seiner Sittenlehre jeder als absolut aufgestellten Pflicht kasuistische Fragen zugiebt, und man nicht glauben will, daß er damit eigentlich über die Absolutheit der aufgestellten Pflicht seinen Spott habe treiben wollen: so muß angenommen werden, daß er vielmehr auf die Nothwendigkeit einer Kasuistik für die Sittenlehre hingedeutet habe, und damit auf die Nothwendigkeit, sich seiner eigenen Einsicht, die ja etwas durchaus Zufälliges ist, nicht anzuvertrauen. Die Zufälligkeit ist es allein, die durch eine Sittenlehre aufgehoben werden soll; die Zufälligkeit der Neigungen in die Zufälligkeit der Einsicht verwandeln, kann den sittlichen Trieb, der auf Nothwendigkeit geht, nicht befriedigen.

In solchen Systemen der Sittenlehre und des Naturrechts ist bei der fixen, absoluten Polarität der Freiheit und Nothwendigkeit an keine Synthese und an keinen Indifferenz-Punkt zu denken. Die Transcendentalität geht in der Erscheinung, und ihrem Vermögen, dem Verstande völlig verloren. Die absolute Identität findet sich nicht, und stellt sich in ihr nicht her. Die Entgegensetzung bleibt auch in der Beschönigung des unendlichen Progresses absolut fixirt; sie kann sich weder für das Individuum in den Indifferenz-Punkt der Schönheit des Ge-

müths und des Werks, noch für die vollständige lebendige Gemeinschaft der Individuen in eine Gemeinde wahrhaft auflösen.

Zwar spricht auch Fichte, wo er unter den Pflichten der verschiedenen Stände auch auf „die Pflichten des ästhetischen Künstlers," als auf eines der letzten Anhängsel der Moral zu reden kommt, von dem „ästhetischen Sinne," als einem Vereinigungsband zwischen Verstand und Herz; und weil der Künstler „weder an den Verstand allein, wie der Gelehrte, noch ans Herz allein, wie der Volkslehrer, sondern an das ganze Gemüth in Vereinigung seiner Vermögen sich wendet," *) schreibt er dem ästhetischen Künstler und „der ästhetischen Bildung eine höchst wirksame Beziehung auf die Beförderung des Vernunftzwecks" **) zu.

Aber außer dem, daß man nicht begreift, wie in der Wissenschaft, die auf absoluter Entgegensetzung, wie dieß System der Sittenlehre, beruht, von einem Vereinigungsbande des Verstands und des Herzens, von der Ganzheit des Gemüths die Rede seyn kann — (denn absolute Bestimmung der Natur nach einem Begriff ist die absolute Beherrschung des Herzens durch den Verstand, die durch die aufgehobene Vereinigung bedingt ist): — so zeigt schon die ganz subalterne Stellung, in welcher die ästhetische Bildung auftritt, wie wenig überhaupt zur Vollendung des Systems auf sie gerechnet sey. Die Kunst wird dahin verwiesen, eine höchst wirksame Beziehung auf die Beförderung des Vernunft-Zwecks zu haben, indem sie „der Moralität den Boden bereite, so daß, wenn die Moralität eintritt, sie schon die halbe Arbeit gethan findet, nämlich die Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit."

Es ist merkwürdig, wie Fichte sich über Schönheit vortrefflich, aber inkonsequent in Rücksicht auf sein System ausdrückt, davon überhaupt keine Anwendung auf dasselbe, und unmittelbar eine falsche Anwendung auf die Vorstellung des Sittengesetzes macht.

*) Sittenlehre S. 478.
**) Ebendaselbst S. 480.

„Die Kunst," drückt sich Fichte aus, „macht den transcendentalen Gesichtspunkt zu dem gemeinen; indem auf jenem die Welt gemacht, auf diesem gegeben ist: auf dem ästhetischen ist sie gegeben, wie sie gemacht ist." Durch das ästhetische Vermögen ist eine wahre Vereinigung des Producirens der Intelligenz, und des ihr als gegeben erscheinenden Produkts, — des sich als unbeschränkt, und zugleich als Beschränktheit setzenden Ich anerkannt; oder vielmehr eine Vereinigung der Intelligenz und der Natur, welche letztere, eben um dieser möglichen Vereinigung willen, noch eine andere Seite hat, als Produkt der Intelligenz zu seyn. Die Anerkennung der ästhetischen Vereinigung des Producirens und des Produkts ist etwas ganz Anderes, als das Setzen des absoluten Sollens und Strebens, und des unendlichen Progresses; — Begriffe, die sich, so wie jene höchste Vereinigung anerkannt wird, als Antithesen, oder nur als Synthesen subalternerer Sphären, und damit als einer höheren bedürftig ankündigen.

Die ästhetische Ansicht wird weiter so beschrieben. „Die gegebene Welt, die Natur hat zwei Seiten: sie ist Produkt unserer Beschränkung; und sie ist Produkt unseres freien idealen Handelns, — jede Gestalt im Raum ist anzusehen als Aeußerung der inneren Fülle und Kraft des Körpers selbst, der sie hat. Wer der ersten Ansicht nachgeht, sieht nur verzerrte, gepreßte, ängstliche Formen; — er sieht die Häßlichkeit. Wer der letzten nachgeht, sieht kräftige Fülle der Natur, Leben und Aufstreben; — er sieht die Schönheit." *) Das Handeln der Intelligenz im Naturrecht hatte die Natur nur als eine modifikable

*) Ebendaselbst S. 478 — 479.

Materie producirt; es war also kein freies ideales Handeln, kein Handeln der Vernunft, sondern des Verstandes.

Die ästhetische Ansicht der Natur wird nun auch aufs Sittengesetz angewandt, und freilich dürfte die Natur vor dem Sittengesetz nicht den Vorzug der Fähigkeit einer schönen Ansicht haben. „Das Sittengesetz gebietet absolut, und drückt alle Naturneigung nieder. Wer es so ansieht, verhält sich zu ihm als Sklav. Aber das Sittengesetz ist doch zugleich das Ich selbst, es kommt aus der inneren Tiefe unseres eigenen Wesens; und wenn wir ihm gehorchen, gehorchen wir doch nur uns selbst. Wer es so ansieht, sieht es ästhetisch an." *) Wir gehorchen uns selbst, heißt, unsere Naturneigung gehorcht unserem Sittengesetz; aber in der ästhetischen Anschauung der Natur, als der Aeußerung der inneren Fülle und Kraft der Körper, kommt kein solches Getrenntseyn des Gehorchens vor, wie wir in der Sittlichkeit nach diesem System, im Sich-selbst-Gehorchen, die Naturneigung als begrenzt durch die benachbarte Vernunft, den Trieb botmäßig dem Begriff anschauen. Diese nothwendige Ansicht dieser Sittlichkeit, statt eine ästhetische zu seyn, muß gerade diejenige seyn, welche die verzerrte, ängstliche, gepreßte Form, die Häßlichkeit zeigt.

Fordert das Sittengesetz nur Selbstständigkeit als ein Bestimmen nach und durch Begriffe, und kann die Natur zu ihrem Recht nur durch eine Beschränkung der Freiheit nach dem Begriff der Freiheit vieler Vernunftwesen gelangen, und sind diese beiden gepreßten Arten die höchsten, wodurch sich der Mensch als Mensch konstituirt: so ist für den ästhetischen Sinn, der in seinem weitesten Umfange genommen werden muß, für die vollendete Selbst-Gestaltung der Totalität in der Vereinigung der Freiheit und Nothwendigkeit, des Bewußtseyns und des Bewußt-

*) Ebendaselbst S. 479.

losen weder, insofern er sich rein in seinem unbeschränkten Selbstgenusse darstellt, noch in seinen eingeschränkten Erscheinungen, in der bürgerlichen Rechtlichkeit und in der Moralität, Raum zu finden. Denn im ästhetischen Sinn ist gerade alles Bestimmen nach Begriffen so sehr aufgehoben, daß ihm dieß verständige Wesen des Herrschens und Bestimmens, wenn es an ihn kommt, häßlich, und zu hassen ist.

Vergleichung des Schellingschen Princips der Philosophie mit dem Fichteschen.

Als Grundcharakter des Fichteschen Princips ist aufgezeigt worden, daß Subjekt = Objekt aus dieser Identität heraustritt, und sich zu derselben nicht mehr wiederherzustellen vermag, weil das Differente ins Kausalitätsverhältniß versetzt wurde. Das Princip der Identität wird nicht Princip des Systems; so wie das System sich zu bilden anfängt, wird die Identität aufgegeben. Das System selbst ist eine konsequente verständige Menge von Endlichkeiten, welche die ursprüngliche Identität nicht in den Fokus der Totalität, zur absoluten Selbstanschauung zusammen zu greifen vermag. Das Subjekt = Objekt macht sich daher zu einem subjektiven; und es gelingt ihm nicht, diese Subjektivität aufzuheben, und sich objektiv zu setzen.

Das Princip der Identität ist absolutes Princip des ganzen Schellingschen Systems. Philosophie und System fallen zusammen; die Identität verliert sich nicht in den Theilen, noch weniger im Resultate.

Daß absolute Identität das Princip eines ganzen Systems sey, dazu ist nothwendig, daß das Subjekt und Objekt, beide als Subjekt-Objekt gesetzt werden. Die Identität hat sich im Fichteschen System nur zu einem subjektiven Subjekt-Objekt konstituirt. Dieß bedarf zu seiner Ergänzung eines objektiven Subjekt-Objekts; so daß das Absolute sich in jedem der beiden darstellt, vollständig sich nur in beiden zusammen findet, als

höchste Synthese in der Vernichtung beider, insofern sie entgegengesetzt sind, — als ihr absoluter Indifferenzpunkt beide in sich schließt, beide gebiert, und sich aus beiden gebiert.

Wenn die Aufhebung der Entzweiung als formale Aufgabe der Philosophie gesetzt wird: so kann die Vernunft die Lösung der Aufgabe auf die Art versuchen, daß sie Eins der Entgegengesetzten vernichtet, und das Andere zu einem Unendlichen steigert. Dieß ist der Sache nach im Fichteschen System geschehen, allein die Entgegensetzung bleibt auf diese Art; denn dasjenige, was als Absolutes gesetzt wird, ist durchs Andere bedingt, und so wie es besteht, besteht auch das Andere. Um die Entzweiung aufzuheben, müssen beide Entgegengesetzte, Subjekt und Objekt aufgehoben werden; sie werden als Subjekt und Objekt aufgehoben, indem sie identisch gesetzt sind. In der absoluten Identität ist Subjekt und Objekt aufeinander bezogen, und damit vernichtet; insofern ist für die Reflexion und das Wissen nichts vorhanden. So weit geht das Philosophiren überhaupt, das nicht zu einem System gelangen kann; es ist mit der negativen Seite befriedigt, die alles Endliche im Unendlichen versenkt. Es könnte wohl auch wieder zum Wissen herauskommen; und es ist eine subjektive Zufälligkeit, ob das Bedürfniß eines Systems damit verbunden ist, oder nicht. Ist aber diese negative Seite selbst Princip, so soll nicht zum Wissen herausgegangen werden, weil jedes Wissen von einer Seite zugleich in die Sphäre der Endlichkeit tritt. An diesem Anschauen des farbelosen Lichts hält die Schwärmerei fest; eine Mannigfaltigkeit ist in ihr nur dadurch, daß sie das Mannigfaltige bekämpft. Der Schwärmerei fehlt das Bewußtseyn über sich selbst, daß ihre Kontraktion bedingt ist durch eine Expansion; sie ist einseitig, weil sie selbst an einem Entgegengesetzten festhält, und die absolute Identität zu einem Entgegengesetzten macht. In der absoluten Identität ist Subjekt und Objekt aufgehoben; aber weil sie in der absoluten Identität sind, bestehen sie zugleich. Und dieß Bestehen

derselben ist es, was ein Wissen möglich macht; denn im Wissen ist zum Theil die Trennung beider gesetzt. Die trennende Thätigkeit ist das Reflektiren, sie hebt die Identität und das Absolute auf, insofern sie für sich betrachtet wird; und jede Erkenntniß würde schlechthin ein Irrthum seyn, weil in ihr ein Trennen ist. Diese Seite, von welcher das Erkennen ein Trennen, und ihr Produkt ein Endliches ist, macht jedes Wissen zu einem Beschränkten, und damit zu einer Falschheit; aber insofern jedes Wissen zugleich eine Identität ist, insofern giebt es keinen absoluten Irrthum.

So gut die Identität geltend gemacht wird, so gut muß die Trennung geltend gemacht werden. Insofern die Identität und die Trennung einander entgegengesetzt werden, sind beide absolut; und wenn die Identität dadurch festgehalten werden soll, daß die Entzweiung vernichtet wird, bleiben sie einander entgegengesetzt. Die Philosophie muß dem Trennen in Subjekt und Objekt sein Recht widerfahren lassen; aber indem sie es gleich absolut setzt mit der der Trennung entgegengesetzten Identität, hat sie es nur bedingt gesetzt: so wie eine solche Identität, — die durch Vernichten der Entgegengesetzten bedingt ist, — auch nur relativ ist. Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm.

Indem die Philosophie trennt, kann sie die Getrennten nicht setzen, ohne sie im Absoluten zu setzen; denn sonst sind es rein Entgegengesetzte, die keinen anderen Charakter haben, als daß das Eine nicht ist, insofern das Andere ist. Diese Beziehung auf das Absolute ist nicht wieder ein Aufheben beider (denn somit wäre nicht getrennt); sondern sie sollen als Getrennte bleiben, und diesen Charakter nicht verlieren, insofern sie im Absoluten oder das Absolute in ihnen gesetzt ist. Und zwar müssen beide im Absoluten gesetzt werden, — welches Recht käme dem Einen vor dem Anderen zu? — Nicht nur das gleiche

Recht, sondern die gleiche Nothwendigkeit findet bei beiden statt; denn würde nur Eines aufs Absolute bezogen, das Andere nicht, so wäre ihr Wesen ungleich gesetzt, und die Vereinigung beider, also die Aufgabe der Philosophie, die Entzweiung aufzuheben, unmöglich. Fichte hat nur Eins der Entgegengesetzten ins Absolute, oder es als das Absolute gesetzt. Das Recht und die Nothwendigkeit liegt ihm im Selbstbewußtseyn, denn nur dieß ist ein Sich-selbst-Setzen, ein Subjekt = Objekt; und dieß Selbstbewußtseyn wird nicht erst auf das Absolute, als ein Höheres bezogen, sondern es ist selbst das Absolute, die absolute Identität. Sein höheres Recht, als das Absolute gesetzt zu werden, besteht eben darin, daß es sich selbst setzt; das Objekt hingegen nicht, welches allein durchs Bewußtseyn gesetzt ist. Daß aber diese Stellung des Objekts nur eine zufällige ist, erhellt aus der Zufälligkeit des Subjekt-Objekts, insofern es als Selbstbewußtseyn gesetzt ist; denn dieß Subjekt-Objekt ist selbst ein Bedingtes. Sein Standpunkt ist darum nicht der höchste; es ist die Vernunft in einer beschränkten Form gesetzt; und nur vom Standpunkt dieser beschränkten Form aus erscheint das Objekt als ein nicht Sich-selbst-Bestimmendes, als ein absolut Bestimmtes. Es müssen daher beide in das Absolute oder das Absolute in beiden Formen gesetzt werden, und zugleich beide als Getrennte bestehen. Das Subjekt ist hiermit subjektives Subjekt-Objekt, — das Objekt objektives Subjekt-Objekt. Und weil nunmehr (da eine Zweiheit gesetzt ist) jedes der Entgegengesetzten ein sich selbst Entgegengesetztes ist, und die Theilung ins Unendliche geht: so ist jeder Theil des Subjekts, und jeder Theil des Objekts selbst im Absoluten, eine Identität des Subjekts und Objekts; — jedes Erkennen eine Wahrheit, so wie jeder Staub eine Organisation.

Nur indem das Objekt selbst ein Subjekt-Objekt ist, ist Ich = Ich das Absolute. Ich = Ich verwandelt sich nur dann

nicht in: Ich soll gleich Ich seyn, wenn das Objektive Ich, selbst Subjekt = Objekt ist.

Indem das Subjekt sowohl als das Objekt ein Subjekt-Objekt sind, ist die Entgegensetzung des Subjekts und Objekts eine reelle Entgegensetzung; denn beide sind im Absoluten gesetzt, und haben dadurch Realität. Die Realität Entgegengesetzter, und reelle Entgegensetzung findet allein durch die Identität beider Statt. *) Ist Objekt ein absolutes Objekt, so ist es ein bloß Ideelles, so wie die Entgegensetzung eine bloß ideelle. Dadurch daß das Objekt nur ein ideales, und nicht im Absoluten ist, wird auch das Subjekt ein bloß Ideelles; und solche ideale Faktoren sind Ich, als Sichselbstsetzen, und Nicht-Ich, als sich Entgegensetzen. Es hilft nichts, daß Ich lauter Leben und Agilität, das Thun und Handeln selbst ist, das Allerrealste, Unmittelbarste im Bewußtseyn eines jeden; so wie es dem Objekt absolut entgegengesetzt wird, ist es kein Reales, sondern ein nur Gedachtes, ein reines Produkt der Reflexion, eine bloße Form des Erkennens. Und aus bloßen Reflexionsprodukten kann sich die Identität nicht als Totalität konstruiren; denn sie entstehen durch Abstraktion von der absoluten Identität, die sich gegen sie unmittelbar nur vernichtend, nicht konstruirend verhalten kann. Eben solche Reflexions-Produkte sind Unendlichkeit und Endlichkeit, Unbestimmtheit und Bestimmtheit u. s. w. Vom Unendlichen giebt es keinen Ueber-

*) Plato drückt die reelle Entgegensetzung durch die absolute Identität so aus: „Das wahrhaft schöne Band ist das, welches sich selbst und die Verbundenen Eins macht. Denn wenn von irgend drei Zahlen, oder Massen, oder Kräften das Mittlere, was das Erste für dasselbe ist, eben das für das Letzte ist: und umgekehrt was das Letzte für das Mittlere ist, das Mittlere eben dieß für das Erste ist: — und dann das Mittlere zum Ersten und Letzten geworden, das Erste und Letzte aber umgekehrt, beide zum Mittlern geworden sind; so werden sie nothwendig alle dasselbe seyn: die aber dasselbe gegen einander sind, sind alle Eins." (Timaeus p. 31 — 32, Steph.; p. 27 — 28, Bekk.)

gang zum Endlichen, vom Unbestimmten keinen Uebergang zum Bestimmten. Der Uebergang, als die Synthese, wird eine Antinomie; eine Synthese des Endlichen und Unendlichen, des Bestimmten und Unbestimmten aber kann die Reflexion, das absolute Trennen, nicht zu Stande kommen lassen, und sie ist es, die hier das Gesetz giebt. Sie hat das Recht, nur eine formale Einheit geltend zu machen, weil die Entzweiung in Unendliches und Endliches, welche ihr Werk ist, verstattet und aufgenommen wurde; die Vernunft aber synthesirt sie in der Antinomie und vernichtet sie dadurch. Wenn eine ideelle Entgegensetzung Werk der Reflexion ist, die von der absoluten Identität ganz abstrahirt: so ist dagegen eine reelle Entgegensetzung Werk der Vernunft, welche die Entgegengesetzten nicht bloß in der Form des Erkennens, sondern auch in der Form des Seyns, — Identität und Nichtidentität identisch setzt. Und eine solche reelle Entgegensetzung allein ist die, in welcher Subjekt und Objekt, beide als Subjekt-Objekt gesetzt werden, beide im Absoluten bestehend, in beiden das Absolute, also in beiden Realität. Deswegen ist auch nur in der reellen Entgegensetzung das Princip der Identität ein reelles Princip. Ist die Entgegensetzung ideell und absolut, so bleibt die Identität ein bloß formales Princip; sie ist nur in einer der entgegengesetzten Formen gesetzt, und kann sich nicht als Subjekt-Objekt geltend machen. Die Philosophie, deren Princip ein formales ist, wird selbst eine formelle Philosophie; wie denn Fichte auch irgendwo sagt, daß fürs Selbstbewußtseyn Gottes, — ein Bewußtseyn, in welchem durch das Gesetztseyn des Ich Alles gesetzt wäre, — sein System nur formale Richtigkeit hätte. Wenn hingegen die Materie, das Objekt, selbst ein Subjekt-Objekt ist: so kann die Trennung der Form und Materie wegfallen, und das System, so wie sein Princip, ist nicht mehr ein bloß formales, sondern formales und materiales zugleich; es ist durch die absolute Vernunft Alles gesetzt. Nur in realer Entgegensetzung kann

das Absolute sich in der Form des Subjekts oder Objekts setzen: das Subjekt in Objekt, oder Objekt in Subjekt dem Wesen nach übergehen; — das Subjekt sich selbst objektiv werden, weil es ursprünglich objektiv, oder weil das Objekt selbst Subjekt-Objekt ist: oder das Objekt subjektiv werden, weil es nur ursprünglich Subjekt-Objekt ist. Hierin besteht allein die wahre Identität, daß beide ein Subjekt-Objekt sind, und zugleich die wahre Entgegensetzung, deren sie fähig sind. Sind nicht beide Subjekt-Objekt, so ist die Entgegensetzung ideell, und das Princip der Identität formal. Bei einer formalen Identität und einer ideellen Entgegensetzung ist keine andere als unvollständige Synthese möglich, d. h. die Identität, insofern sie die Entgegengesetzten synthesirt, ist selbst nur ein Quantum, und die Differenz ist qualitativ; nach Art der Kategorien, bei welchen die erste z. B. Realität in der dritten (wie die zweite) nur quantitativ gesetzt ist. Umgekehrt aber, wenn die Entgegensetzung reell ist, ist sie nur quantitativ; das Princip ist ideel und reell zugleich, es ist die einzige Qualität; und das Absolute, das sich aus der quantitativen Differenz rekonstruirt, ist kein Quantum, sondern Totalität.

Um die wahre Identität des Subjekts und Objekts zu setzen, werden beide als Subjekt-Objekt gesetzt; und jedes für sich ist nunmehr fähig, der Gegenstand einer besondern Wissenschaft zu seyn. Jede dieser Wissenschaften fordert Abstraktion von dem Princip der andern. Im System der Intelligenz sind die Objekte nichts an sich, die Natur hat nur ein Bestehen im Bewußtseyn; es wird davon abstrahirt, daß das Objekt eine Natur, und die Intelligenz als Bewußtseyn dadurch bedingt ist. Im System der Natur wird vergessen, daß die Natur ein Gewußtes ist; die idealen Bestimmungen, welche die Natur in der Wissenschaft erhält, sind zugleich in ihr immanent. Die gegenseitige Abstraktion ist aber nicht eine Einseitigkeit der

Wissenschaften, nicht eine subjektive Abstraktion vom reellen Princip der andern; welche zum Behuf des Wissens gemacht würde, und auf einem höhern Standpunkt insofern verschwände: daß an sich betrachtet, die Objekte des Bewußtseyns (die im Idealismus nichts sind als Produkte des Bewußtseyns) doch etwas absolut Anderes wären, und ein absolutes Bestehen außer dem Wesen des Bewußtseyns hätten: — und dagegen die Natur (welche in ihrer Wissenschaft als sich selbst bestimmend, und in sich selbst ideell gesetzt wird) an sich betrachtet, nur Objekt, und alle Identität, die die Vernunft in ihr erkennt, nur eine ihr vom Wissen geliehene Form wäre. Es wird nicht vom innern Princip, sondern nur von der eigenthümlichen Form der andern Wissenschaft abstrahirt, um jede rein, d. h. die innere Identität beider zu erhalten; und die Abstraktion vom Eigenthümlichen der andern ist eine Abstraktion von der Einseitigkeit. Natur und Selbstbewußtseyn sind an sich so, wie sie in der eigenen Wissenschaft einer jeden von der Spekulation gesetzt werden. Sie sind deswegen so an sich selbst, weil es die Vernunft ist, die sie setzt; und die Vernunft setzt sie als Subjekt-Objekt, also als das Absolute; — und das einzige Ansich ist das Absolute. Sie setzt sie als Subjekt-Objekt, weil sie es selbst ist, die sich als Natur, und als Intelligenz producirt, und sich in ihnen erkennt.

Um der wahren Identität willen, in welche Subjekt und Objekt gesetzt, (nämlich indem beide Subjekt-Objekt sind), und weil ihre Entgegensetzung daher eine reelle, also Eins ins Andere überzugehen fähig ist: ist der verschiedene Standpunkt beider Wissenschaften kein widersprechender. Wäre Subjekt und Objekt absolut entgegengesetzt, nur Eins das Subjekt-Objekt, dann könnten die beiden Wissenschaften nicht neben einander in gleicher Würde bestehen; nur der Eine Standpunkt würde der vernünftige seyn. Beide Wissenschaften sind ganz allein dadurch möglich, daß in beiden Ein und ebendasselbe in den noth-

wendigen Formen seiner Existenz konstruirt wird. Beide Wissenschaften scheinen sich zu widersprechen, weil in jeder das Absolute in einer entgegengesetzten Form gesetzt ist. Ihr Widerspruch hebt sich aber nicht dadurch auf, daß nur Eine derselben als die einzige Wissenschaft behauptet, und von ihrem Standpunkt aus die andere vernichtet wird. Der höhere Standpunkt, der die Einseitigkeit beider Wissenschaften in Wahrheit aufhebt, ist derjenige, der in beiden ebendasselbe Absolute erkennt. Die Wissenschaft vom subjektiven Subjekt-Objekt hat bisher Transcendental-Philosophie geheißen; die vom objektiven Subjekt-Objekt — Naturphilosophie. Insofern sie einander entgegengesetzt sind, ist in jener das Subjektive das Erste, in dieser das Objektive. In beiden ist das Subjektive und Objektive ins Substantialitäts-Verhältniß gesetzt. In der Transcendental-Philosophie ist das Subjekt, als Intelligenz, die absolute Substanz, und die Natur ist Objekt, ein Accidenz; — in der Naturphilosophie ist die Natur die absolute Substanz, und das Subjekt, die Intelligenz nur ein Accidenz. Der höhere Standpunkt ist nun weder ein solcher, in welchem die eine, oder die andere Wissenschaft aufgehoben, und entweder nur das Subjekt oder nur das Objekt als Absolutes behauptet wird: noch auch ein solcher, in welchem beide Wissenschaften vermengt werden.

Was das Vermengen betrifft, so giebt das der Naturwissenschaft Angehörige in das System der Intelligenz gemischt, die transcendenten Hypothesen, die durch einen falschen Schein der Vereinigung des Bewußtseyns und des Bewußtlosen blendend werden können. Sie geben sich für natürlich aus, und überfliegen auch wirklich das Palpable nicht, wie die Fiberntheorie des Bewußtseyns. Dagegen giebt das Intelligente als solches, in die Naturlehre gemischt, die hyperphysischen, besonders teleologischen Erklärungen. Beide Mißgriffe des Vermengens gehen von der Tendenz des Erklärens aus, zu dessen Behuf Intelligenz und Natur ins Kausalitätsverhältniß, das Eine

als Grund, das Andere als Begründetes gesetzt werden; wodurch aber nur die Entgegensetzung als absolut fixirt, und durch den Schein einer solchen formalen Identität, wie die Kausal-Identität ist, der Weg zur absoluten Vereinigung völlig abgeschnitten wird.

Der andere Standpunkt, wodurch das Widersprechende beider Wissenschaften sollte aufgehoben werden, wäre derjenige, welcher eine oder die andere Wissenschaft nicht als eine Wissenschaft des Absoluten gelten läßt. Der Dualismus kann der Wissenschaft der Intelligenz sehr gut folgen, und die Dinge doch noch als eigene Wesen gelten lassen; er kann zu diesem Behuf die Naturwissenschaft, als ein solches System vom eigenen Wesen der Dinge nehmen. Jede Wissenschaft gälte ihm so viel sie will; sie haben friedlich neben einander Platz. Aber damit würde das Wesen beider Wissenschaften, Wissenschaften des Absoluten zu seyn, übersehen; denn das Absolute ist kein Nebeneinander.

Oder es giebt noch einen Standpunkt, auf welchem die eine oder die andere Wissenschaft nicht als eine Wissenschaft des Absoluten gälte: nämlich derjenige, auf welchem das Princip der einen als im Absoluten (oder das Absolute in der Erscheinung dieses Princips) gesetzt — aufgehoben würde. Der merkwürdigste Standpunkt ist in dieser Rücksicht der Standpunkt des gewöhnlich so genannten transcendentalen Idealismus. Es wurde behauptet, daß diese Wissenschaft des subjektiven Subjekt-Objekts selbst eine der integrirenden Wissenschaften der Philosophie, aber auch nur die Eine ist. Es ist die Einseitigkeit dieser Wissenschaft, wenn sie sich als die Wissenschaft κατ' ἐξοχήν behauptet, und die Gestalt, welche die Natur von ihr aus hat, aufgezeigt worden. Hier kommt noch die Form in Betrachtung, welche die Wissenschaft der Natur erhält, wenn sie von diesem Standpunkt aus erbaut wird.

Kant anerkennt eine Natur, indem er das Objekt als ein

(durch den Verstand) Unbestimmtes setzt; und stellt die Natur als ein Subjekt-Objekt dar, indem er das Naturprodukt als Naturzweck betrachtet: zweckmäßig ohne Zweckbegriff, nothwendig ohne Mechanismus, — Begriff und Seyn identisch. Zugleich aber soll diese Ansicht der Natur nur teleologisch, d. h. nur als Maxime unseres eingeschränkten, discursivdenkenden, menschlichen Verstandes gelten, in dessen allgemeinen Begriffen die besondern Erscheinungen der Natur nicht enthalten seyen; durch diese menschliche Betrachtungsart soll über die Realität der Natur nichts ausgesagt seyn. Die Betrachtungsart bleibt also ein durchaus Subjektives, und die Natur ein rein Objektives, ein bloß Gedachtes. Die Synthese der durch den Verstand bestimmten und zugleich unbestimmten Natur in einem sinnlichen Verstande soll zwar eine bloße Idee bleiben; es soll für uns Menschen zwar unmöglich seyn, daß die Erklärung auf dem Wege des Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit zusammentreffe. Diese höchst untergeordneten und unvernünftigen kritischen Ansichten erheben sich, wenn sie gleich menschliche und absolute Vernunft einander schlechthin entgegensetzen, doch zur Idee eines sinnlichen Verstandes, d. h. der Vernunft; es soll doch an sich (das hieße in der Vernunft) nicht unmöglich seyn, daß Naturmechanismus und Naturzweckmäßigkeit zusammentreffen. Kant hat aber den Unterschied eines an sich Möglichen und eines Reellen nicht fallen lassen, noch die nothwendige höchste Idee eines sinnlichen Verstandes zur Realität erhoben. Und deswegen ist ihm in seiner Naturwissenschaft theils überhaupt die Einsicht in die Möglichkeit der Grundkräfte ein Unmögliches; theils kann eine solche Naturwissenschaft (für welche die Natur eine Materie, d. i. ein absolut Entgegengesetztes, sich nicht selbst Bestimmendes) nur eine Mechanik konstruiren. Mit der Armuth von „Anziehungs- und Zurückstoßungskräften" *)

*) Kants Naturwissenschaft S. 27. (Dritte Aufl., Leipzig 1800.)

hat sie die Materie schon zu reich gemacht; denn die Kraft ist ein Inneres, das ein Aeußeres producirt, ein Sichselbstsetzen = Ich, und ein solches kann, vom rein idealistischen Standpunkt aus, der Materie nicht zukommen. Er begreift die Materie bloß als das Objektive, das dem Ich Entgegengesetzte; jene Kräfte sind für ihn nicht nur überflüssig, sondern entweder rein ideell, und dann sind es keine Kräfte, oder transcendent. Es bleibt für ihn keine dynamische, sondern nur eine „mathematische Konstruktion" der Erscheinungen. *) Die Durchführung der Erscheinungen (die gegeben seyn müssen) durch die Kategorien, kann wohl mancherlei richtige Begriffe, aber für die Erscheinungen keine Nothwendigkeit geben; und die Kette der Nothwendigkeit ist das Formale des Wissenschaftlichen der Konstruktion. Die Begriffe bleiben ein der Natur, so wie die Natur ein den Begriffen Zufälliges. Richtig konstruirte Synthesen durch Kategorien hätten darum nicht nothwendig ihre Belege in der Natur selbst. Die Natur kann nur mannigfaltige Spiele darbieten, welche als zufällige Schemate für Verstandes-Gesetze gelten könnten; — Beispiele, deren Eigenthümliches und Lebendiges gerade insofern wegfiele, als die Reflexions-Bestimmungen allein in ihnen erkannt werden. Umgekehrt sind „die Kategorien" nur dürftige „Schemate der Natur." **)

Wenn die Natur nur Materie, nicht Subjekt-Objekt ist, bleibt keine solche wissenschaftliche Konstruktion derselben möglich, für welche Erkennendes und Erkanntes Eins seyn muß. Eine Vernunft, welche sich durch absolute Entgegensetzung gegen das Objekt zur Reflexion gemacht hat, kann a priori von der Natur, nur durch Deduktion, mehr aussagen, als ihren allgemeinen Charakter der Materie: dieser bleibt zu Grunde liegen, die mannigfaltigen weitern Bestimmungen sind für und

*) Ebendaselbst Vorrede S. IX.
**) Ebendaselbst S. XV.

durch die Reflexion gesetzt. Eine solche Deduktion hat Schein einer Apriorität daher, daß sie das Reflexions-Produkt, den Begriff, als ein Objektives setzt; weil sie weiter nichts setzt, bleibt sie freilich immanent. Eine solche Deduktion ist ihrem Wesen nach dasselbe mit jener Ansicht, die in der Natur nur äußere Zweckmäßigkeit anerkennt. Der Unterschied ist allein, daß jene systematischer von einem bestimmten Punkte, z. B. dem Leib des Vernunftwesens ausgeht; in beiden ist die Natur ein absolut von dem Begriff — einem ihr Fremden — Bestimmtes. Die teleologische Ansicht, welche die Natur nur als nach äußern Zwecken bestimmt anerkennt, hat in Rücksicht der Vollständigkeit einen Vorzug, da sie die Mannigfaltigkeit der Natur, wie sie empirisch gegeben ist, aufnimmt. Die Deduktion der Natur hingegen, die von einem bestimmten Punkt ausgeht, und, wegen der Unvollständigkeit desselben, noch Weiteres postulirt — (worin dieß Deduciren besteht) — ist mit dem Postulirten unmittelbar befriedigt, welches unmittelbar so viel leisten soll, als der Begriff fordert. Ob ein wirkliches Objekt der Natur das Geforderte allein zu leisten vermöge, geht sie nichts an, und sie kann dieß nur durch Erfahrung finden; findet sich das unmittelbar postulirte Objekt in der Natur nicht hinreichend, so wird ein anderes deducirt u. f. f., bis der Zweck sich erfüllt findet. Die Ordnung dieser deducirten Objekte hängt von den bestimmten Zwecken ab, von denen ausgegangen wird; und nur soweit, als sie in Rücksicht auf diesen Zweck eine Beziehung haben, haben sie Zusammenhang unter sich. Eigentlich aber sind sie keines innern Zusammenhangs fähig. Denn wenn das Objekt, das unmittelbar deducirt wurde, in der Erfahrung für unzureichend zu dem Begriff, der erfüllt werden soll, gefunden wird: so ist durch ein solches einziges Objekt, weil es äußerlich unendlich bestimmbar ist, die Zerstreuung in die Unendlichkeit aufgethan; — eine Zerstreuung, die etwa nur dadurch vermieden würde, daß die Deduktion ihre mannigfaltigen Punkte zu einem Kreise

drehte, in dessen innern Mittelpunkt sie aber sich zu stellen nicht fähig ist, weil sie von Anfang an im Aeußern ist. Für den Begriff ist das Objekt, für das Objekt der Begriff ein Aeußeres.

Keine der beiden Wissenschaften kann sich also als die einzige konstituiren; keine die andere aufheben. Das Absolute würde hierdurch nur in Einer Form seiner Existenz gesetzt; und so wie es in der Form der Existenz sich setzt, muß es sich in einer Zweiheit der Form setzen. Denn Erscheinen und Sich-Entzweien ist Eins.

Wegen der innern Identität beider Wissenschaften, — da beide das Absolute darstellen, wie es sich aus den niedrigen Potenzen Einer Form der Erscheinung zur Totalität in dieser Form gebiert, — ist jede Wissenschaft, ihrem Zusammenhange und ihrer Stufenfolge nach, der andern gleich. Eine ist ein Beleg der andern; wie ein älterer Philosoph davon ungefähr so gesprochen hat: „Die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen“ (des Subjektiven) „ist derselbe, als der Zusammenhang und die Ordnung der Dinge“*) (des Objektiven). Alles ist nur in Einer Totalität; die objektive Totalität und die subjektive Totalität, das System der Natur und das System der Intelligenz ist Eines und ebendasselbe; einer subjektiven Bestimmtheit korrespondirt ebendieselbe objektive Bestimmtheit.

Als Wissenschaften sind sie objektive Totalitäten, und gehen von Beschränktem zu Beschränktem fort. Jedes Beschränkte ist aber selbst im Absoluten, also innerlich ein Unbeschränktes; seine äußere Beschränkung verliert es dadurch, daß es im systematischen Zusammenhange in der objektiven Totalität gesetzt ist; in dieser hat es auch als ein Beschränktes Wahrheit, und Bestimmung seiner Stelle ist das Wissen von ihm. Zu Jakobi's Ausdruck, daß die Systeme „ein organisirtes Nichtwissen“**) seyen, muß nur hinzugefügt werden, daß das Nichtwissen, —

*) Spinoz. oper. T. II., p. 82.
**) Werke B. III, S 29.

das Erkennen Einzelner, — dadurch, daß es organisirt wird, ein Wissen wird.

Außer der äußern Gleichheit, insofern diese Wissenschaften abgesondert stehen, durchdringen ihre Principien sich zugleich nothwendig unmittelbar. Wenn das Princip der einen das subjektive Subjekt=Objekt, das andere das objektive Subjekt=Objekt ist: so ist ja im System der Subjektivität zugleich das Objektive, im System der Objektivität zugleich das Subjektive, — die Natur so gut eine immanente Idealität, als die Intelligenz eine immanente Realität. Beide Pole des Erkennens und des Seyns sind in jedem, beide haben also auch den Indifferenzpunkt in sich; nur ist in dem einen System der Pol des Idealen, in dem andern der Pol des Realen überwiegend. Jener kommt in der Natur nicht bis zum Punkt der absoluten Abstraktion, die sich gegen die unendliche Expansion als Punkt in sich selbst setzt: wie das Ideelle sich in der Vernunft konstruirt; dieser kommt in der Intelligenz nicht bis zur Einwickelung des Unkundlichen, das in dieser Kontraktion sich unendlich außer sich setzt: wie das Reelle sich in der Materie konstruirt.

Jedes System ist ein System der Freiheit und der Nothwendigkeit zugleich. Freiheit und Nothwendigkeit sind ideelle Faktoren, also nicht in reeller Entgegensetzung; das Absolute kann sich daher in keiner von beiden Formen als Absolutes setzen; und die Wissenschaften der Philosophie können nicht, die eine ein System der Freiheit, die andere ein System der Nothwendigkeit seyn. Eine solche getrennte Freiheit wäre eine formale Freiheit, so wie eine getrennte Nothwendigkeit eine formale Nothwendigkeit. Freiheit ist Charakter des Absoluten, wenn es gesetzt wird als ein Inneres, das, insofern es sich in eine beschränkte Form, in bestimmte Punkte der objektiven Totalität setzt, bleibt, was es ist, ein nicht Beschränktes; — wenn es also in Entgegensetzung mit seinem Seyn, d. h. als Inneres betrachtet wird, — demnach mit der Möglichkeit es zu verlassen,

und in eine andere Erscheinung überzugehen. Nothwendigkeit ist Charakter des Absoluten, insofern es betrachtet wird als ein Aeußeres, als eine objektive Totalität; also als ein Außereinander, dessen Theilen aber kein Seyn zukommt, außer in dem Ganzen der Objektivität. Weil Intelligenz sowohl, als die Natur, dadurch daß sie im Absoluten gesetzt sind, eine reelle Entgegensetzung haben, kommen die ideellen Faktoren der Freiheit und Nothwendigkeit einer jeden zu. Aber der Schein der Freiheit, die Willkür (d. h. eine Freiheit, in welcher ganz von der Nothwendigkeit, oder von der Freiheit als einer Totalität abstrahirt würde: was nur geschehen kann, insofern die Freiheit schon innerhalb einer einzelnen Sphäre gesetzt ist), so wie der der Willkür für die Nothwendigkeit entsprechende Zufall, (mit welchem einzelne Theile gesetzt sind, als ob sie nicht in der objektiven Totalität, und durch sie allein, sondern für sich wären): — Willkür und Zufall, die nur auf untergeordneteren Standpunkten Raum haben, sind aus dem Begriff der Wissenschaften des Absoluten verbannt. Hingegen Nothwendigkeit gehört der Intelligenz an, wie der Natur. Denn da die Intelligenz im Absoluten gesetzt ist, so kommt ihr gleichfalls die Form des Seyns zu; sie muß sich entzweien und erscheinen: sie ist eine vollendete Organisation von Erkennen und Anschauen. Jede ihrer Gestalten ist durch entgegengesetzte bedingt; und wenn die abstrakte Identität der Gestalten, als Freiheit, von den Gestalten selbst isolirt wird: so ist sie nur Ein ideeller Pol des Indifferenzpunktes der Intelligenz, der eine objektive Totalität als den andern immanenten Pol hat. Die Natur dagegen hat Freiheit, denn sie ist nicht ein ruhendes Seyn, sondern zugleich ein Werden; — ein Seyn, das nicht von außen entzweit und synthesirt wird, sondern sich in sich selbst trennt und vereint, und in keiner ihrer Gestalten sich als ein bloß Beschränktes, sondern als das Ganze frei setzt. Ihre bewußtlose Entwickelung ist eine Reflexion der lebendigen Kraft, die sich endlos ent=

zweit, aber in jeder beschränkten Gestalt sich selbst setzt, und identisch ist; und insofern ist keine Gestalt der Natur beschränkt, sondern frei.

Wenn daher die Wissenschaft der Natur überhaupt der theoretische Theil, die Wissenschaft der Intelligenz der praktische Theil der Philosophie ist: so hat zugleich jede wieder für sich einen eigenen theoretischen und praktischen Theil. Wie in dem System der Natur die Identität, in der Potenz des Lichts, der schweren Materie nicht an sich, sondern als Potenz ein Fremdes ist, das sie zur Kohäsion entzweit und einet, und ein System der anorganischen Natur producirt: so ist, für die in objektiven Anschauungen sich producirende Intelligenz, die Identität in der Potenz des Sich-selbst-Setzens ein nicht Vorhandenes, — die Identität erkennt nicht sich selbst in der Anschauung; — Beides ist ein nicht auf ihr Handeln reflektirendes Produciren der Identität, also Gegenstand eines theoretischen Theils. Ebenso hingegen wie im Willen die Intelligenz sich erkennt und sich als sich selbst in die Objektivität hineinsetzt, indem sie ihre bewußtlos producirten Anschauungen vernichtet: so wird die Natur in der organischen Natur praktisch, indem das Licht zu seinem Produkte tritt, und ein Inneres wird. Wenn das Licht in der anorganischen Natur den Kontraktions-Punkt nach außen in die Krystallisation als eine äußere Idealität setzt: so bildet es in der organischen Natur sich als Inneres zur Kontraktion des Gehirns, schon in der Pflanze als Blume, in welcher das innere Licht-Princip in Farben sich zerstreut, und in ihnen schnell hinwelkt; aber in ihr, so wie fester im Thier setzt es sich durch die Polarität der Geschlechter, subjektiv und objektiv zugleich: das Individuum sucht und findet sich selbst in einem anderen. Intensiver im Inneren bleibt das Licht im Thier, in welchem es (als mehr oder weniger veränderliche Stimme) seine Individualität als ein Subjektives in allgemeiner Mittheilung, — als sich erkennend und anzuerkennend setzt. Indem die Natur-Wissenschaft die Identität: wie sie die Momente der anorganischen Natur von innen heraus rekonstruirt, — darstellt, hat sie in sich einen praktischen Theil. Der rekonstruirte, praktische Magnetismus ist die Aufhebung der nach außen sich in Pole expandirenden Schwerkraft, — ihre Rekontraktion in den Punkt der Indifferenz des Gehirns, und ihr Versetzen der zwei Pole nach innen, als zweier Indifferenzpunkte, wie sie die Natur auch in den elliptischen Bahnen der Planeten aufstellt. Die von innen rekonstruirte Elektricität setzt die Geschlechter-Differenz der Organisationen; deren jede durch sich selbst die Differenz producirt, um ihres Mangels willen sich ideell setzt, in einer anderen sich objektiv findet, und die Identität durch Zusammenfließen mit ihr sich geben muß. Die Natur, insofern sie durch chemischen Proceß praktisch wird, hat das Dritte, die Differenten Vermittelnde, in sie selbst als ein Inneres zurück gelegt; welches, als Ton ein Inneres sich selbst producirendes Klingen, (wie der dritte Körper des anorganischen Processes ein Potenzloses ist, und vergeht) die absolute Substantialität der differenten Wesen auslöscht, und sie zur Indifferenz des gegenseitigen Sich-Anerkennens bringt, — eines idealen Setzens, das nicht wieder, wie das Geschlechtsverhältniß in einer reellen Identität erstirbt.

Wir haben bisher beide Wissenschaften bei ihrer inneren Identität einander entgegengesetzt; in der einen ist das Absolute ein Subjektives in der Form des Erkennens, in der anderen ein Objektives in der Form des Seyns. Seyn und Erkennen werden dadurch ideelle Faktoren oder Formen, daß sie einander entgegengesetzt sind; in beiden Wissenschaften ist Beides, aber in der einen ist Erkennen die Materie, und Seyn die Form: in der anderen ist Seyn die Materie, Erkennen die Form. Weil das Absolute in beiden dasselbe ist, und die Wissenschaften nicht bloß die Entgegengesetzten als Formen, sondern insofern das Subjekt-Objekt sich in ihnen setzt, darstellen: so sind die Wissen-

schaften selbst, nicht in ideeller, sondern in reeller Entgegensetzung; und deswegen müssen sie zugleich in Einer Kontinuität, als Eine zusammenhängende Wissenschaft betrachtet werden. Insofern sie sich entgegengesetzt sind, sind sie zwar innerlich in sich beschlossen, und Totalitäten, aber zugleich nur relative, und als solche streben sie nach dem Indifferenzpunkt; als Identität und als relative Totalität liegt er überall in ihnen selbst, als absolute Totalität außer ihnen. Insofern aber beide — Wissenschaften des Absoluten, und ihre Entgegensetzung eine reelle ist, hängen sie als Pole der Indifferenz in dieser selbst zusammen; sie selbst sind die Linien, welche den Pol mit dem Mittelpunkt verknüpfen. Aber dieser Mittelpunkt ist selbst ein gedoppelter, einmal Identität, das andere Mal Totalität; und insofern erscheinen beide Wissenschaften als der Fortgang der Entwickelung oder Selbstkonstruktion der Identität zur Totalität.

Der Indifferenzpunkt, nach welchem die beiden Wissenschaften, insofern sie von Seiten ihrer ideellen Faktoren betrachtet entgegengesetzt sind, streben, ist das Ganze, als eine Selbstkonstruktion des Absoluten vorgestellt, das Letzte und Höchste derselben. Das Mittlere, der Punkt des Uebergangs von der sich als Natur konstruirenden Identität zu ihrer Konstruktion als Intelligenz, ist das Innerlich-Werden des Lichts der Natur; — der, wie Schelling *) sagt, „einschlagende" Blitz „des Ideellen in das Reelle," und sein Sich-selbst-Konstituiren als Punkt. Dieser Punkt, als Vernunft der Wendepunkt beider Wissenschaften, ist die höchste Spitze der Pyramide der Natur, ihr letztes Produkt, bei dem sie, sich vollendend, ankommt; aber als Punkt muß er sich gleichfalls in eine Natur expandiren. Wenn die Wissenschaft in ihn als Mittelpunkt sich gestellt, und von ihm sich in zwei Theile getheilt hat, und der einen Seite das bewußtlose Produciren, der anderen das bewußte anweist: so weiß sie zugleich, daß die Intelligenz, als ein reeller Faktor, zugleich die ganze Selbstkonstruktion der Natur, auf der anderen Seite, mit sich herübernimmt, und das Vorhergehende, oder ihr zur Seite Stehende in sich hat, — so wie daß in der Natur, als einem reellen Faktor, das in der Wissenschaft ihr Entgegenstehende gleichfalls immanent ist. Und hiermit ist alle Idealität der Faktoren, und ihre einseitige Form aufgehoben; dieß ist der einzige höhere Standpunkt, auf welchem beide Wissenschaften ineinander verloren sind, indem ihre Trennung nur als ein Wissenschaftliches, und die Idealität der Faktoren nur als ein zu diesem Behuf Gesetztes anerkannt ist.

*) Zeitschrift für spek. Physik B. II., H. 2., S. 116.

Diese Ansicht ist unmittelbar nur negativ, nur die Aufhebung der Trennung beider Wissenschaften, und der Formen, in welchen sich das Absolute gesetzt hat, — nicht eine reelle Synthese, nicht der absolute Indifferenzpunkt, in welchem diese Formen dadurch vernichtet sind, daß sie vereinigt beide bestehen. Die ursprüngliche Identität, welche ihre bewußtlose Kontraktion (subjektiv: des Fühlens, — objektiv: der Materie) in das endlos organisirte Neben- und Nacheinander des Raums und der Zeit (in objektive Totalität) ausbreitete, und dieser Expansion die durch Vernichtung derselben sich konstituirende Kontraktion in den sich erkennenden Punkt (subjektiver) Vernunft (die subjektive Totalität) entgegensetzte, — muß Beides vereinigen in die Anschauung des sich selbst in vollendeter Totalität objektiv werdenden Absoluten: in die Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes, des Zeugens des Worts vom Anfang.

Diese Anschauung des sich selbst gestaltenden oder sich objektiv findenden Absoluten kann gleichfalls wieder in einer Polarität betrachtet werden, insofern die Faktoren dieses Gleichgewichts, auf einer Seite das Bewußtseyn, auf der anderen das Bewußtlose überwiegend gesetzt wird. Jene Anschauung erscheint in der Kunst mehr in einen Punkt koncentrirt und das Bewußtseyn niederschlagend; — entweder in der eigentlich soge-

nannten Kunst, als Werk, das als objektiv theils dauernd ist, theils mit Verstand als ein todtes Aeußeres genommen werden kann: ein Produkt des Individuums, des Genies, aber der Menschheit angehörend; — oder in der Religion, als ein lebendiges Bewegen, das als subjektiv, nur Momente erfüllend, vom Verstand als ein bloß Inneres gesetzt werden kann: das Produkt einer Menge, einer allgemeinen Genialität, aber auch jedem Einzelnen angehörend. In der Spekulation erscheint jene Anschauung mehr als Bewußtseyn und im Bewußtseyn Ausgebreitetes, als ein Thun subjektiver Vernunft, welche die Objektivität und das Bewußtlose aufhebt. Wenn der Kunst, in ihrem wahren Umfang, das Absolute mehr in der Form des absoluten Seyns erscheint: so erscheint es der Spekulation mehr als ein in seiner unendlichen Anschauung sich selbst Erzeugendes. Aber indem sie es zwar als ein Werden begreift, setzt sie zugleich die Identität des Werdens und Seyns; und das als sich erzeugend ihr Erscheinende wird zugleich als das ursprüngliche absolute Seyn gesetzt, das nur werden kann, insofern es ist. Sie weiß sich auf diese Art das Uebergewicht, welches das Bewußtseyn in ihr hat, selbst zu nehmen; — ein Uebergewicht, das ohnehin ein Außerwesentliches ist. Beides, Kunst und Spekulation sind in ihrem Wesen der Gottesdienst; — Beides ein lebendiges Anschauen des absoluten Lebens, und somit ein Einsseyn mit ihm.

Die Spekulation und ihr Wissen ist somit im Indifferenzpunkt, aber nicht an und für sich im wahren Indifferenzpunkt; ob sie sich darin befinde, hängt davon ab, ob sie sich nur als Eine Seite desselben erkennt. Die Transcendental-Philosophie ist Eine Wissenschaft des Absoluten, denn das Subjekt ist selbst Subjekt-Objekt und insofern Vernunft; setzt sie sich als diese subjektive Vernunft als das Absolute, so ist sie eine reine, d. h. formale Vernunft, deren Produkte, Ideen, einer Sinnlichkeit oder Natur absolut entgegengesetzt sind, und den Erscheinungen nur

als die Regel einer ihnen fremden Einheit dienen können. Indem das Absolute in die Form eines Subjekts gesetzt ist, hat diese Wissenschaft eine immanente Grenze. Sie erhebt sich allein dadurch zur Wissenschaft des Absoluten, und in den absoluten Indifferenzpunkt, daß sie ihre Grenze kennt, und sich und dieselbe aufzuheben weiß, und zwar wissenschaftlich. Denn es ist wohl ehemals viel von den Grenzpfählen der menschlichen Vernunft gesprochen worden, und auch der transcendentale Idealismus anerkennt unbegreifliche Schranken des Selbstbewußtseyns, in die wir einmal eingeschlossen sind; aber indem die Schranken dort für Grenzpfähle der Vernunft, hier für unbegreiflich ausgegeben werden, erkennt die Wissenschaft ihr Unvermögen, sich durch sich selbst, d. h. nicht durch einen salto mortale aufzuheben, oder von dem Subjektiven, worein sie die Vernunft gesetzt hat, wieder zu abstrahiren.

Weil die Transcendental-Philosophie ihr Subjekt als ein Subjekt-Objekt setzt, und hiermit eine Seite des absoluten Indifferenzpunktes ist: so ist allerdings die Totalität in ihr; die gesammte Naturphilosophie selbst fällt als ein Wissen innerhalb ihrer Sphäre. Und es kann der Wissenschaft des Wissens, — die nur einen Theil der Transcendental-Philosophie ausmachen würde, — nicht verwehrt werden (so wenig als der Logik), auf die Form, die sie zum Wissen giebt, und auf die Identität, die im Wissen ist, Anspruch zu machen, oder vielmehr die Form als Bewußtseyn zu isoliren, und die Erscheinung für sich zu konstruiren. Aber diese Identität, von allem Mannigfaltigen des Wissens abgesondert, als reines Selbstbewußtseyn, zeigt sich als eine relative darin, daß sie aus ihrem Bedingtseyn durch ein Entgegengesetztes in keiner ihrer Formen herauskommt.

Das absolute Princip, der einzige Realgrund, und feste Standpunkt der Philosophie ist, sowohl in Fichte's, als in Schelling's Philosophie, die intellektuelle Anschauung; — für die Reflexion ausgedrückt: Identität des Subjekts und Objekts.

Sie wird in der Wissenschaft Gegenstand der Reflexion; und darum ist die philosophische Reflexion selbst transcendentale Anschauung, sie macht sich selbst zum Objekt, und ist Eins mit ihm, hierdurch ist sie Spekulation. Fichte's Philosophie ist deswegen ächtes Produkt der Spekulation. Die philosophische Reflexion ist bedingt, oder die transcendentale Anschauung kommt ins Bewußtseyn durch freie Abstraktion von aller Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseyns, und insofern ist sie ein Subjektives. Macht die philosophische Reflexion sich insofern selbst zum Gegenstand, so macht sie ein Bedingtes zum Princip ihrer Philosophie; um die transcendentale Anschauung rein zu fassen, muß sie noch von diesem Subjektiven abstrahiren, — daß sie ihr als Grundlage der Philosophie weder subjektiv noch objektiv sey, weder Selbstbewußtseyn, der Materie entgegengesetzt, noch Materie, entgegengesetzt dem Selbstbewußtseyn, sondern absolute, weder subjektive, noch objektive Identität, reine transcendentale Anschauung. Als Gegenstand der Reflexion wird sie Subjekt und Objekt; diese Produkte der reinen Reflexion setzt die philosophische Reflexion, in ihrer bleibenden Entgegensetzung, ins Absolute. Die Entgegensetzung der spekulativen Reflexion ist nicht mehr ein Objekt und ein Subjekt, sondern eine subjektive transcendentale Anschauung, und eine objektive transcendentale Anschauung; jene Ich, diese Natur, — Beides die höchsten Erscheinungen der absoluten sich selbst anschauenden Vernunft. Daß diese beiden Entgegengesetzten (sie heißen nun Ich und Natur, reines und empirisches Selbstbewußtseyn, Erkennen und Seyn, Sich-selbst-Setzen und Entgegensetzen, Endlichkeit und Unendlichkeit) zugleich in dem Absoluten gesetzt werden, — in dieser Antinomie erblickt die gemeine Reflexion nichts als den Widerspruch; nur die Vernunft in diesem absoluten Widerspruche die Wahrheit, durch welchen Beides gesetzt und Beides vernichtet ist, — weder beide, und beide zugleich sind.

Es ist noch übrig, theils etwas von Reinhold's Ansicht der Fichteschen und Schellingschen Philosophie, theils von seiner eigenen zu sprechen.

Was jene Ansicht betrifft, so hat Reinhold fürs Erste die Differenz beider als Systeme übersehen, und sie fürs Andere nicht als Philosophien genommen.

Reinhold scheint nicht geahnet zu haben, daß seit Jahr und Tag eine andere Philosophie vor dem Publikum liegt als reiner transcendentaler Idealismus: er erblickt wunderbarer Weise in der Philosophie, wie sie Schelling aufgestellt hat, nichts als ein Princip „des Begreiflichen," der Subjektivität, „die Ichheit." *) Reinhold vermag in Einer Verbindung zu sagen, „Schelling habe die Entdeckung gemacht, daß das Absolute, inwiefern dasselbe nicht bloße Subjektivität ist, nichts weiter sey, und seyn könne, als die bloße Objektivität, oder die bloße Natur als solche:" und „der Weg hierzu sey, das Absolute in die absolute Identität der Intelligenz und der Natur zu setzen;" **) — also in Einem Zug das Schellingsche Princip so vorzustellen: a. das Absolute, inwiefern es nicht bloße Subjektivität ist, sey bloße Objektivität, also nicht die Identität beider, und b. das Absolute sey die Identität beider. Umgekehrt mußte das Princip der Identität des Subjekts und Objekts der Weg werden, um einzusehen, daß das Absolute als

*) Beiträge 1stes Heft S. 86 — 87.
**) Ebendaselbst S. 85 — 86.

Identität weder bloße Subjektivität, noch bloße Objektivität sey. Richtig stellt nachher Reinhold das Verhältniß der beiden Wissenschaften so vor, daß „beide nur verschiedene Ansichten von einer und ebenderselben — Sache“ freilich nicht, „von der absoluten Dieselbigkeit, von dem Alleins seyen.“ Und eben deswegen ist weder das Princip der einen, noch das Princip der anderen bloße Subjektivität noch bloße Objektivität, noch weniger das, worin sich beide allein durchdringen, die reine Ichheit, welches wie die Natur im absoluten Indifferenzpunkt verschlungen wird.

„Wer,“ meint Reinhold, „durch Liebe und Glauben an Wahrheit, und nicht durch System eingenommen ist, werde sich leicht überzeugen, daß der Fehler dieser beschriebenen Auflösung in der Art und Weise der Fassung der Aufgabe liegt;“ — aber worin der Fehler der Reinholdischen Beschreibungen von dem, was nach Schelling Philosophie ist, liegt, und wie diese Art und Weise sie zu fassen möglich war, darüber ist nicht so leicht Aufschluß zu finden.

Es kann nichts helfen, auf die Einleitung des transcendentalen Idealismus selbst, in welcher sein Verhältniß zum Ganzen der Philosophie und der Begriff dieses Ganzen der Philosophie aufgestellt ist, zu verweisen; denn in seinen Beurtheilungen desselben schränkt Reinhold sich selbst auf diese ein, und sieht darin das Gegentheil von dem, was darin ist. Ebenso wenig kann auf einzelne Stellen derselben aufmerksam gemacht werden, worin der wahre Gesichtspunkt aufs Bestimmteste ausgesprochen wird; denn die bestimmtesten Stellen führt Reinhold in seiner ersten Beurtheilung dieses Systems selbst an, — welche enthalten, daß nur „in der Einen nothwendigen Grundwissenschaft der Philosophie, im transcendentalen Idealismus das Subjektive das Erste sey,“ *) nicht, wie in Reinhold die

*) Schelling: Transcendentaler Idealismus S. 5 — 7. (Tüb., 1800.)

Sache unmittelbar sich verkehrt stellt, das Erste der ganzen Philosophie, noch als rein Subjektives auch nur Princip des transcendentalen Idealismus, sondern als subjektives Subjekt-Objekt.

Für diejenigen, die fähig sind, aus bestimmten Ausdrücken nicht das Gegentheil derselben zu vernehmen, ist es vielleicht nicht überflüssig, außer der Einleitung zum System des transcendentalen Idealismus selbst, und ohnehin den neueren Stücken der Zeitschrift für spekulative Physik, schon auf das zweite Stück des ersten Bandes derselben aufmerksam zu machen, worin sich Schelling *) so ausdrückt: „Die Naturphilosophie ist eine physikalische Erklärung des Idealismus; — die Natur hat von ferne schon die Anlage gemacht zu der Höhe, welche sie in der Vernunft erreicht. Der Philosoph übersieht dieß nur, weil er sein Objekt mit dem ersten Akt schon in der höchsten Potenz, — als Ich als Bewußtseyn aufnimmt, und nur der Physiker kommt hinter diese Täuschung .... Der Idealist hat Recht, wenn er die Vernunft zum Selbstschöpfer von Allem macht, er hat die eigene Intention der Natur mit dem Menschen für sich, aber eben weil es die Intention der Natur ist, wird jener Idealismus selbst etwas Erklärbares; und damit fällt die theoretische Realität des Idealismus zusammen. Wenn die Menschen erst lernen werden, rein theoretisch, bloß objektiv ohne alle Einmischung von Subjektivem zu denken, so werden sie dieß verstehen lernen.“

Wenn Reinhold „das Hauptgebrechen der bisherigen Philosophie“ darein setzt, daß man bisher „das Denken unter dem Charakter einer bloß subjektiven Thätigkeit vorgestellt hat,“ und fordert, „den Versuch zu machen, von der Subjektivität desselben zu abstrahiren:“ **) so ist, wie es nicht nur in dem Angeführ-

*) S. 84 — 85.
**) Beiträge 1stes Heft S. 98, 96.

ten, sondern im Princip des ganzen Schellingschen Systems liegt, die Abstraktion vom Subjektiven der transcendentalen Anschauung der formelle Grundcharakter dieser Philosophie; — der noch bestimmter Zeitschr. für spekulat. Physik II. B. 1. St. zur Sprache gekommen ist, bei Gelegenheit der Eschenmayerschen Einwürfe gegen die Naturphilosophie, die aus Gründen des transcendentalen Idealismus genommen sind, in welchem die Totalität nur als eine Idee, ein Gedanke, d. i. ein Subjektives gesetzt wird.

Was die Reinholdische Ansicht der gemeinschaftlichen Seite beider Systeme, spekulative Philosophien zu seyn, betrifft: so erscheinen sie dem eigenthümlichen Standpunkt Reinholds nothwendig als Eigenthümlichkeiten, und demnach nicht als Philosophien. Wenn es nach Reinhold „das wesentlichste Geschäfte, Thema und Princip der Philosophie ist, die Realität der Erkenntniß durch Analysis," d. h. durch Trennen „zu begründen:"*) so hat die Spekulation, deren höchste Aufgabe ist, die Trennung in der Identität des Subjekts und Objekts aufzuheben, freilich gar keine Bedeutung, und die wesentlichste Seite eines philosophischen Systems, Spekulation zu seyn, kann alsdann nicht in Betracht kommen; es bleibt nichts als eine eigenthümliche Ansicht, und stärkere oder schwächere Geistesverirrung. So erscheint z. B. Reinholden auch „der Materialismus," nur von der Seite einer „Geistesverirrung, die in Deutschland nicht einheimisch sey;" **) und er erkennt darin nichts von dem ächten philosophischen Bedürfniß, die Entzweiung in der Form von Geist und Materie aufzuheben. Wenn die westliche Lokalität der Bildung, aus der dieß System hervorgegangen ist, es aus einem Lande entfernt hält: so ist die Frage, ob diese Entfernung nicht aus einer entgegengesetzten Einseitigkeit

*) Ebendaselbst S. 1 — 2, 90.
**) Ebendaselbst S. 77.

der Bildung herstammt. Und wenn sein wissenschaftlicher Werth auch ganz gering wäre, so ist zugleich nicht zu verkennen: daß z. B. im Système de la nature sich ein an seiner Zeit irregewordener und sich in der Wissenschaft reproducirender Geist ausspricht: und wie der Gram über den allgemeinen Betrug seiner Zeit, über die bodenlose Zerrüttung der Natur, über die unendliche Lüge, die sich Wahrheit und Recht nannte, — wie der Gram hierüber, der durch das Ganze weht, Kraft genug übrig behält, um das aus der Erscheinung des Lebens entflohene Absolute sich als Wahrheit mit ächt philosophischem Bedürfniß und wahrer Spekulation in einer Wissenschaft zu konstruiren; deren Form in dem lokalen Princip des Objektiven erscheint, so wie die deutsche Bildung dagegen sich in die Form des Subjektiven — worunter auch Liebe und Glauben gehört — häufig ohne Spekulation einnistet.

Weil die analytische Seite, da sie auf absoluter Entgegensetzung beruht, an einer Philosophie gerade ihre philosophische Seite, die auf absolute Vereinigung geht, übersehen muß: so kommt es ihr am Allersonderbarsten vor, daß Schelling, wie sich Reinhold ausdrückt, „die Verbindung des Endlichen und Unendlichen in die Philosophie eingeführt habe," — als ob philosophiren etwas Anderes wäre, als das Endliche in das Unendliche setzen; — mit anderen Worten: es kommt ihr am Sonderbarsten vor, daß in die Philosophie das Philosophiren eingeführt werden soll.

Ebenso übersieht Reinhold, im Fichteschen und Schellingschen System, nicht nur die spekulative, philosophische Seite überhaupt; sondern er hält es für eine wichtige Entdeckung und Offenbarung, wenn ihm die Principien dieser Philosophie sich in das Allerpartikularste verwandeln, und das Allgemeinste, die Identität des Subjekts und Objekts sich für ihn in das Besondersie, nämlich „die eigene, individuelle Individualität der

Herren Fichte und Schelling" *) verwandelt. Wenn Reinhold so vom Berge seines beschränkten Princips und seiner eigenthümlichen Ansicht in den Abgrund der beschränkten Ansicht dieser Systeme herunterfällt: so ist dieß begreiflich und nothwendig. Aber zufällig und gehässig ist die Wendung, wenn Reinhold vorläufig im deutschen Merkur, und weitläufiger im nächsten Heft der Beiträge, **) die Partikularität dieser Systeme aus der Unsittlichkeit erklären wird: und zwar so, daß die Unsittlichkeit in diesen Systemen die Form eines Princips, und der Philosophie erhalten hätte. Man kann eine solche Wendung eine Erbärmlichkeit, einen Nothbehelf der Erbitterung u. s. w., wie man will, nennen und schimpfen; denn so was ist vogelfrei. Allerdings geht eine Philosophie aus ihrem Zeitalter, und wenn man seine Zerrissenheit als eine Unsittlichkeit begreifen will, aus der Unsittlichkeit hervor; — aber um gegen die Zerrüttung des Zeitalters den Menschen aus sich wiederherzustellen, und die Totalität, welche die Zeit zerrissen hat, zu erhalten.

Was die eigene Philosophie Reinhold's betrifft, so giebt er eine öffentliche Geschichte davon, daß er im Verlauf seiner philosophischen Metempsychose zuerst in die Kantische gewandert, nach Ablegung derselben in die Fichtesche, von dieser in die Jacobische, und, seit er auch sie verlassen habe, in Bardili's Logik eingezogen sey. Nachdem er nach S. 163 der Beitr. „seine Beschäftigung mit derselben aufs reine Lernen, lautere „Empfangen, und Nachdenken im eigentlichsten Verstande eingeschränkt, um die verwöhnte Einbildungskraft unterzukriegen, „und die alten transcendentalen Typen endlich durch die neuen „rationalistischen aus dem Kopfe zu verdrängen:" — so beginnt

*) Ebendaselbst S. 153.
**) Was, seit dieß geschrieben, geschehen ist.

er nunmehr die Bearbeitung derselben in den „Beiträgen zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19ten Jahrhunderts." Diese Beiträge ergreifen die in dem Fortgang der Bildung des menschlichen Geistes so wichtige Epoche des Anbruchs eines neuen Jahrhunderts, diesem „Glück zu wünschen, daß die Veranlassung aller philosophischen „Revolutionen — nicht früher und nicht später als im vorletzten Jahre des 18ten Jahrhunderts, wirklich entdeckt, und damit in der Sache selbst aufgehoben worden ist." *) Wie: La révolution est finie, zu sehr häufigen Malen in Frankreich dekretirt worden ist: so hat auch Reinhold schon mehrere Enden der philosophischen Revolution angekündigt. Jetzt erkennt er die letzte Beendigung der Beendigungen, „obschon die schlimmen Folgen der transcendentalen Revolution noch eine geraume Zeit fortdauern werden;" fügt auch die Frage hinzu: Ob er sich „auch jetzt wieder täusche? Ob gleichwohl auch dieß wahre und eigentliche Ende — etwa wieder nur der Anfang einer neuen krummen Wendung seyn dürfte?" **) Vielmehr müßte die Frage gemacht werden, ob dieß Ende, so wenig es fähig ist, ein Ende zu seyn, fähig sey, der Anfang von irgend Etwas zu seyn?

Die Begründungs- und Ergründungs-Tendenz, das Philosophiren vor der Philosophie, hat nämlich endlich sich vollkommen auszusprechen gewußt. Sie hat genau gefunden, um was es zu thun war; es ist die Verwandlung der Philosophie ins Formale des Erkennens, in Logik.

Wenn die Philosophie, als Ganzes, sich und die Realität der Erkenntnisse, ihrer Form und ihrem Inhalt nach, in sich selbst begründet: so kommt dagegen das Begründen und Ergründen in seinem Gedränge des Bewährens und Analysirens, und des Weil und Inwiefern, und Dann und Insofern —

*) Beiträge 1stes Heft Vorrede, S. VI, IV.
**) Ebendaselbst S. V — VI.

weder aus ſich heraus, noch in die Philoſophie hinein. Für die haltungsloſe Aengſtlichkeit, die ſich in ihrer Geſchäftigkeit immer nur vermehrt, kommen alle Unterſuchungen zu bald, und jeder Anfang iſt ein Vorgreifen, ſo wie jede Philoſophie nur eine Vorübung. Die Wiſſenſchaft behauptet, ſich in ſich dadurch zu begründen, daß ſie jeden ihrer Theile abſolut ſetzt, und hierdurch in dem Anfang und in jedem einzelnen Punkt eine Identität und ein Wiſſen konſtituirt. Als objektive Totalität begründet das Wiſſen — ſich zugleich immer mehr, je mehr es ſich bildet; und ſeine Theile ſind nur gleichzeitig mit dieſem Ganzen der Erkenntniſſe begründet. Mittelpunkt und Kreis ſind ſo aufeinander bezogen, daß der erſte Anfang des Kreiſes ſchon eine Beziehung auf den Mittelpunkt iſt, und dieſer iſt nicht ein vollſtändiger Mittelpunkt, wenn nicht alle ſeine Beziehungen (der ganze Kreis) vollendet ſind; — ein Ganzes, das ſo wenig einer beſonderen Handhabe des Begründens bedarf, als die Erde einer beſonderen Handhabe, um von der Kraft, — die ſie um die Sonne führt, und zugleich in der ganzen lebendigen Mannigfaltigkeit ihrer Geſtalten hält, — gefaßt zu werden.

Aber das Begründen giebt ſich damit ab, immer die Handhabe zu ſuchen, und einen Anlauf an die lebendige Philoſophie hin zu nehmen; es macht dieß Anlaufen zum wahren Werk; und durch ſein Princip macht es ſich unmöglich, zum Wiſſen und zur Philoſophie zu gelangen. Die logiſche Erkenntniß, wenn ſie wirklich bis zur Vernunft fortgeht, muß auf das Reſultat geführt werden, daß ſie in der Vernunft ſich vernichtet; ſie muß als ihr oberſtes Geſetz die Antinomie erkennen. Im Reinholdiſchen Thema, der Anwendung des Denkens, wird „das Denken als die unendliche Wiederholbarkeit des A als A in A und durch A," *) — zwar auch antinomiſch, indem A in

*) Ebendaſelbſt S. 108.

der Anwendung der That nach als B geſetzt wird. Aber dieſe Antinomie iſt ganz bewußtlos und unanerkannt vorhanden; denn das Denken, ſeine Anwendung und ſein Stoff ſtehen friedlich neben einander. Darum iſt das Denken als Vermögen der abſtrakten Einheit, ſo wie die Erkenntniß bloß formal und die ganze Begründung ſoll nur „problematiſch und hypothetiſch" ſeyn, bis man mit der Zeit im Fortgang des Problematiſchen und Hypothetiſchen auf „das Urwahre am Wahren, und auf das Wahre durchs Urwahre," *) ſtößt. Aber theils iſt dieß unmöglich, denn aus einer abſoluten Formalität iſt zu keiner Materialität zu kommen (beide ſind abſolut entgegengeſetzt), noch weniger zu einer abſoluten Syntheſe, (die mehr ſeyn muß als ein bloßes „Fügen"); — theils iſt mit einem Hypothetiſchen und Problematiſchen überhaupt gar nichts begründet. Oder aber die Erkenntniß wird aufs Abſolute bezogen, ſie wird eine Identität des Subjekts und Objekts, des Denkens und des Stoffs; ſo iſt ſie nicht mehr formal, es iſt ein leidiges Wiſſen entſtanden und das Begründen vor dem Wiſſen wieder verfehlt worden. Der Angſt, ins Wiſſen hineinzugerathen, bleibt nichts übrig, als an ihrer Liebe und ihrem Glauben, und ihrer zielenden fixen Tendenz mit Analyſiren, Methodiſiren und Erzählen ſich zu erwärmen.

Wenn das Anlaufen nicht über den Graben hinüber kommt, ſo wird der Fehler nicht auf das Perenniren dieſes Anlaufens, ſondern auf die Methode deſſelben geſchoben. Die wahre Methode aber wäre die, wodurch das Wiſſen ſchon dieſſeit des Grabens, in den Spielraum des Anlaufens ſelber, herüber gezogen und die Philoſophie auf die Logik reducirt wird.

Wir können nicht ſogleich zur Betrachtung dieſer Methode, wodurch die Philoſophie in den Bezirk des Anlaufens verſetzt

*) Ebendaſelbſt S. 90 — 91.

werden soll, übergehen; sondern müssen zuerst von denjenigen Voraussetzungen, welche Reinhold der Philosophie für nothwendig erachtet, also von dem Anlaufen zu dem Anlaufen sprechen.

Als vorhergehende „Bedingung des Philosophirens, wovon das Bestreben, die Erkenntniß zu ergründen, ausgehen muß," nennt Reinhold „die Liebe zur Wahrheit und zur Gewißheit;" und weil dieß „bald und leicht genug anerkannt werde," so hält sich Reinhold auch nicht weiter damit auf. *) Und in der That kann das Objekt der philosophischen Reflexion nichts Anderes als das Wahre und Gewisse seyn. Wenn nun das Bewußtseyn mit diesem Objekt erfüllt ist, so hat eine Reflexion auf das Subjektive, in Form einer Liebe, keinen Platz darin. Diese Reflexion macht erst die Liebe, indem sie das Subjektive fixirt; und zwar macht sie sie, die einen so erhabenen Gegenstand hat, als die Wahrheit ist, — wie nicht weniger das Individuum, das, von solcher Liebe beseelt, sie postulirt, zu etwas höchst Erhabenem.

Die zweite wesentliche Bedingung des Philosophirens, „der Glauben an Wahrheit als Wahrheit," denkt Reinhold, „werde nicht so leicht anerkannt, als die Liebe." Glaube hätte wohl hinreichend ausgedrückt, was ausgedrückt werden soll: in Bezug auf Philosophie könnte etwa von dem Glauben an Vernunft, als der ächten Gesundheit gesprochen werden; die Ueberflüssigkeit des Ausdrucks: Glauben an Wahrheit als Wahrheit, bringt, statt ihn erbaulicher zu machen, etwas Schiefes hinein. Die Hauptsache ist, daß Reinhold mit Ernst erklärt: „Man" solle ihn „nicht fragen, was der Glauben an Wahrheit sey? Wem er nicht durch sich selbst klar ist, hat und kennt das Bedürfniß nicht, denselben im Wissen bewährt zu finden, das nur von diesem Glauben ausgehen kann. Er versteht sich in jener

*) Ebendaselbst S. 67.

Frage selbst nicht;" und Reinhold „hat Ihm denn nichts weiter zu sagen." *)

Wenn Reinhold sich berechtigt glaubt, zu postuliren: — so findet sich ebenso die Voraussetzung eines über allen Beweis Erhabenen und das daraus folgende Recht und Nothwendigkeit des Postulirens in dem Postulate der transcendentalen Anschauung. Fichte und Schelling haben denn doch, wie Reinhold selbst sagt, „das eigenthümliche Thun der reinen Vernunft" (die transcendentale Anschauung) „als ein in sich zurückgehendes Handeln beschrieben;" **) aber Reinhold hat dem, den die Frage, nach einer Beschreibung des Reinholdischen Glaubens ankommen könnte, gar nichts zu sagen. Doch thut er mehr, als er verbunden zu seyn glaubt. Er bestimmt den Glauben wenigstens durch den Gegensatz gegen das Wissen, als ein durch kein Wissen feststehendes Fürwahrhalten; und die Bestimmung dessen, was Wissen ist, wird sich im Verfolg der problematischen und hypothetischen Begründung, so wie die gemeinschaftliche Sphäre des Wissens und des Glaubens auch ausweisen, und also die Beschreibung sich vollständig machen.

Wenn Reinhold sich, durch ein Postulat, alles Weiter-Sagens überhoben zu seyn glaubt: so scheint es ihm dagegen sonderbar vorzukommen, daß die Herrn Fichte und Schelling postuliren. Ihr Postulat gilt ihm als eine Idiosynkrasie „in dem Bewußtseyn gewisser außerordentlicher, mit dem besondern Sinne dazu ausgestatteter Individuen, in deren Schriften die reine Vernunft selber ihr handelndes Wissen und wissendes Handeln publicirte." ***) Auch Reinhold „glaubt" (S. 143.) „in diesem Zauberkreise sich befunden zu haben, aus demselben herausgekommen zu seyn, und sich nun im Stande zu befinden, das Geheimniß zu offenbaren." Was er denn aus der Schule

*) Ebendaselbst S. 69.
**) Ebendaselbst S. 141.
***) Ebendaselbst S. 140.

schwatzt, ist, daß das Allgemeinste, das Thun der Vernunft, für ihn sich in das Besonderste, in eine Idiosynkrasie der Herren Fichte und Schelling verwandelt.

Nicht weniger muß derjenige, dem die Reinholdische Liebe und Glauben nicht für sich klar ist, und dem Reinhold nichts darüber zu sagen hat, ihn in dem Zauberkreise eines Arkanums erblicken, dessen Besitzer, als Repräsentant der Liebe und des Glaubens, eben mit besonderm Sinne ausgestattet zu seyn vorgebe; — eines Arkanums, das sich in dem Bewußtseyn dieses außerordentlichen Individuums „auf- und darstellte," und durch den Grundriß der Logik und die ihn bearbeitenden Beiträge sich „in der Sinnenwelt habe publiciren" wollen u. s. w.

Das Postulat der Liebe und des Glaubens klingt etwa angenehmer und sanfter, als so eine wunderliche Forderung: einer transcendentalen Anschauung. Ein Publikum kann durch ein sanftes Postulat mehr erbaut, — durch das rauhe Postulat der transcendentalen Anschauung aber zurückgestoßen werden; allein dieß thut zur Hauptsache nichts.

Wir kommen nunmehr zur Hauptvoraussetzung, welche endlich das Philosophiren unmittelbarer angeht. Dasjenige, was „der Philosophie vorläufig, um auch nur als Versuch denkbar zu seyn, vorauszusetzen ist," nennt Reinhold „das Urwahre,*) das für sich selbst Wahre und Gewisse, den Erklärungsgrund alles begreiflichen Wahren;" dasjenige aber, „womit die Philosophie anhebt, muß das Erste begreifliche Wahre,"

*) Reinhold behält hier die Sprache Jacobi's, aber nicht die Sache bei; „er hat," wie er sagt, „diesen verlassen müssen." Wenn Jacobi von der Vernunft als dem Vermögen der Voraussetzung des Wahren spricht, so setzt er das Wahre, als das wahre Wesen, der formellen Wahrheit entgegen, läugnet aber als Skeptiker, daß es menschlich gewußt werden könne; Reinhold hingegen sagt, „er habe es denken gelernt," — durch ein formelles Begründen, in welchem sich für Jacobi das Wahre nicht findet. (S. 126.)

und zwar „das wahre Erste Begreifliche seyn," welches vor der Hand „im Philosophiren als Streben nur problematisch und hypothetisch angenommen wird; im Philosophiren als Wissen bewährt es sich aber erst, — als einzig mögliches Erstes erst dann und insofern, wann und inwiefern mit völliger Gewißheit hervorgeht: daß und warum es selbst (und die Möglichkeit und Wirklichkeit des Erkennbaren sowohl als der Erkenntniß) durch das Urwahre als den Urgrund von Allem, welches sich an dem Möglichen und Wirklichen ankündigt, möglich, und wie und warum es durch das Urwahre wahr sey, das außer seinem Verhältnisse zum Möglichen und Wirklichen, woran es sich offenbart, das schlechthin Unbegreifliche, Unerklärbare und Unnennbare ist." *)

Man sieht aus dieser Form des Absoluten, als eines Urwahren, daß es hiernach in der Philosophie nicht darum zu thun ist, Wissen und Wahrheit durch die Vernunft zu produciren; daß das Absolute in der Form der Wahrheit nicht ein Werk der Vernunft ist, sondern es ist schon an und für sich ein Wahres und Gewisses, also ein Erkanntes und Gewußtes. Die Vernunft kann sich kein thätiges Verhältniß zu ihm geben; im Gegentheil würde jede Thätigkeit der Vernunft, jede Form, die das Absolute durch sie erhielte, als eine Veränderung desselben anzusehen seyn, und eine Veränderung des Urwahren wäre die Produktion des Irrthums. Philosophiren heißt demnach das schon ganz fertige Gewußte mit schlechthin passiver Receptivität in sich aufnehmen; — und die Bequemlichkeit dieser Manier ist nicht zu läugnen. Es braucht nicht erinnert zu werden, daß Wahrheit und Gewißheit, außer der Erkenntniß, diese sey nun ein Glauben oder ein Wissen, ein Unding ist; und daß, durch die Selbstthätigkeit der Vernunft allein, das Absolute zu einem Wahren und Gewissen wird. Aber es wird

*) Ebendaselbst S. 70 — 75, passim.

begreiflich, wie sonderbar dieser Bequemlichkeit, die ein fertiges Urwahres schon voraussetzt, es vorkommen müsse, wenn gefordert wird, daß das Denken sich durch Selbstthätigkeit der Vernunft zum Wissen potenzire, daß durch die Wissenschaft die Natur fürs Bewußtseyn geschaffen werde, und das Subjekt-Objekt nichts ist, zu was es sich nicht durch Selbstthätigkeit schafft. Die Vereinigung der Reflexion und des Absoluten im Wissen geschieht, vermöge jener bequemen Manier, völlig nach dem Ideale eines philosophischen Utopiens, in welchem das Absolute schon sich für sich selbst zu einem Wahren und Gewußten zubereitet, und sich der Passivität des Denkens, das nur den Mund aufzusperren braucht, ganz und gahr zu genießen giebt. Aus diesem Utopien ist das mühsame, assertorische und kategorische Schaffen und Konstruiren verbannt; durch ein problematisches und hypothetisches Schütteln fallen von dem Baum der Erkenntniß, der auf dem Sand des Begründens steht, die Früchte, durch sich selbst gekaut und verdaut, herab. Für das ganze Geschäft der reducirten Philosophie, die nur ein problematischer und hypothetischer Versuch und Vorläufigkeit seyn will, muß das Absolute nothwendig schon als urwahr und gewußt gesetzt werden; — wie sollte sich sonst aus dem Problematischen und Hypothetischen Wahrheit und Wissen ergeben können?

„Weil nun und inwiefern" die Voraussetzung der Philosophie „das an sich Unbegreifliche und Urwahre" ist, „darum und insofern" soll es „sich nur an einem begreiflichen Wahren ankündigen können, und das Philosophiren kann nicht von einem unbegreiflichen Urwahren, sondern es muß von einem begreiflichen Wahren ausgehen." Diese Folgerung ist nicht nur durch nichts erwiesen, sondern es ist vielmehr der entgegengesetzte Schluß zu machen: — Wenn die Voraussetzung der Philosophie, das Urwahre ein Unbegreifliches ist, so würde das Urwahre an einem Begreiflichen sich durch sein Entgegengesetztes, also falsch ankündigen. Man müßte vielmehr sagen, die Philosophie müsse zwar mit Begriffen, aber mit unbegreiflichen Begriffen anfangen, fortgehen und endigen; denn in der Beschränkung eines Begriffs ist das Unbegreifliche, statt angekündigt zu seyn, aufgehoben: — und die Vereinigung entgegengesetzter Begriffe in der Antinomie (für das Begreifungsvermögen der Widerspruch) ist die nicht bloß problematische und hypothetische, sondern, wegen des unmittelbaren Zusammenhangs mit demselben, seine assertorische und kategorische Erscheinung, und die wahre, durch Reflexion mögliche Offenbarung des Unbegreiflichen in Begriffen. Wenn nach Reinhold das Absolute nur außer seinem Verhältnisse zum Wirklichen und Möglichen, woran es sich offenbart, ein Unbegreifliches, also im Möglichen und Wirklichen zu erkennen ist: so würde dieß nur eine Erkenntniß durch den Verstand und keine Erkenntniß des Absoluten seyn. Denn die Vernunft, die das Verhältniß des Wirklichen und Möglichen zum Absoluten anschaut, hebt eben damit das Mögliche und Wirkliche, als Mögliches und Wirkliches, auf, vor ihr verschwinden diese Bestimmtheiten, so wie ihre Entgegensetzung. Und sie erkennt hierdurch nicht die äußere Erscheinung als Offenbarung, sondern das Wesen, das sich offenbart: muß hingegen einen Begriff für sich (wie die abstrakte Einheit des Denkens) nicht als ein Ankündigen desselben, sondern als ein Verschwinden desselben aus dem Bewußtseyn erkennen; — an sich ist es freilich nicht verschwunden, aber aus einer solchen Spekulation.

Wir gehen zur Betrachtung desjenigen über, was das wahre Geschäft der auf Logik reducirten Philosophie ist. Es soll nämlich, „durch die Analysis der Anwendung des Denkens als Denkens, das Urwahre mit dem Wahren, und das Wahre durch das Urwahre entdecken und aufstellen;" und wir sehen die mancherlei Absoluta, die hierzu erforderlich sind:

a. „Das Denken wird nicht erst in der Anwendung und durch die Anwendung und als ein Angewendetes zu einem Denken, sondern es muß sein innerer Charakter hier verstanden werden, und dieser ist die unendliche Wiederholbarkeit von Einem und ebendemselben, in Einem und ebendemselben, und durch Ein und Ebendasselbe; — die reine Identität, die absolute, alles Außereinander, Nacheinander und Nebeneinander aus sich ausschließende Unendlichkeit." *)

b. Ein ganz „Anderes," als das Denken selbst, ist die „Anwendung des Denkens." . . . „So gewiß das Denken selbst keineswegs die Anwendung des Denkens ist, so gewiß muß in der Anwendung und durch dieselbe zum Denken"

c noch ein Drittes „hinzukommen = C, die Materie der Anwendung des Denkens." **) . . . „Diese im Denken theils vernichtete, theils mit ihm sich fügende Materiatur wird postulirt; und die Befugniß und die Nothwendigkeit, die Materie anzunehmen und vorauszusetzen, liegt darin, daß das Denken unmöglich angewendet werden könnte, wenn nicht eine Materie wäre. Weil nun die Materie nicht seyn kann, was das Denken ist, — (denn, wenn sie dasselbe wäre, wäre sie nicht ein Anderes und es fände keine Anwendung Statt; weil der innere Charakter des Denkens die Einheit ist): — so ist der innere Charakter der Materie" der jenem entgegengesetzte, — „Mannigfaltigkeit." ***) — Was ehmals geradezu als empirisch gegeben angenommen wurde, wird seit den Kantischen Zeiten postulirt, und so was heißt dann immanent bleiben; nur im Subjektiven — (das Objektive muß postulirt seyn) — werden empirisch gegebene Gesetze, Formen, oder wie man sonst will, unter dem Namen von Thatsachen des Bewußtseyns annoch verstattet.

*) Ebendaselbst S. 100, 106 — 107.
**) Ebendaselbst S. 107, 110.
***) Bardili: Grundriß der ersten Logik S. 35, 114; Reinhold: Beiträge 1stes Heft S. 111 — 112.

Was zuerst das Denken betrifft, so setzt, wie schon oben erinnert, Reinhold den „Grundfehler aller neuern Philosophie in das Grundvorurtheil und böse Angewöhnung, daß man das Denken für eine bloß subjektive Thätigkeit nehme, und ersucht, „nur zum Versuch," vor der Hand, einmal, „von aller Subjektivität und Objektivität desselben zu abstrahiren." Es ist aber nicht schwer zu sehen, daß, — so wie das Denken in die reine, d. h. von der Materiatur abstrahirende, also entgegengesetzte Einheit gesetzt wird, und dann, wie nothwendig ist, auf diese Abstraktion das Postulat einer vom Denken wesentlich verschiedenen und unabhängigen Materie folgt, — jener Grundfehler und Grundvorurtheil selbst in seiner ganzen Stärke hervortritt. Das Denken ist hier wesentlich nicht die Identität des Subjekts und Objekts, wodurch es als die Thätigkeit der Vernunft charakterisirt, und damit zugleich von aller Subjektivität und Objektivität nur dadurch abstrahirt wird, daß es Beides zugleich ist; sondern das Objekt ist eine fürs Denken postulirte Materie, und dadurch das Denken nichts Anderes als ein subjektives. Wenn man dem Ersuchen also auch den Gefallen thun wollte, von der Subjektivität des Denkens zu abstrahiren, und es als subjektiv und objektiv zugleich, und also zugleich mit keinem dieser Prädikate zu setzen: so wird dieß nicht verstattet, sondern durch die Entgegensetzung eines Objektiven wird es als ein Subjektives bestimmt, und die absolute Entgegensetzung zum Thema und Princip der durch die Logik in Reduktion gefallenen Philosophie gemacht.

Nach diesem Princip fällt denn auch die Synthese aus. Sie ist mit einem populären Worte als eine Anwendung ausgedrückt; und auch in dieser dürftigen Gestalt, für welche von zwei absolut Entgegengesetzten zum Synthesiren nicht viel abfallen kann, stimmt sie damit nicht überein, daß das erste Thema

der Philosophie ein Begreifliches seyn soll. Denn auch die geringe Synthese des Anwendens enthält einen Uebergang der Einheit in das Mannigfaltige, eine Vereinigung des Denkens und der Materie; schließt also ein sogenanntes Unbegreifliches in sich. Um sie synthesiren zu können, müßte Denken und Materie nicht absolut entgegengesetzt, sondern ursprünglich Eins gesetzt werden; und damit wären wir bei der leidigen Identität des Subjekts und Objekts, der transcendentalen Anschauung, dem intellektuellen Denken.

Doch hat Reinhold in dieser vorhergehenden und einleitenden Exposition nicht Alles angebracht, was aus dem „Grundriß der Logik" zur Milderung jener Art von Schwierigkeit, die in der absoluten Entgegensetzung liegt, dienen kann. Nämlich der Grundriß postulirt, außer der postulirten Materie und ihrer deducirten Mannigfaltigkeit, auch eine innere Fähigkeit und Geschicklichkeit der Materie, gedacht zu werden; neben „der Materiatur, die im Denken zernichtet werden muß, noch Etwas, das sich durchs Denken nicht zernichten läßt," das „auch den Gewahrnehmungen der Pferde" nicht fehle, — eine vom Denken unabhängige Form, mit welcher, „weil sich" nach dem Gesetze der Natur „die Form nicht durch die Form zerstören läßt, sich die Form des Denkens zu fügen hat," — einen (außer der nicht denkbaren Materiatur, dem Ding-an-sich) absoluten vorstellbaren Stoff, der vom Vorstellenden unabhängig ist, aber in der Vorstellung auf die Form bezogen wird.*) Dieß Beziehen der Form auf den Stoff nennt Reinhold immer Anwendung des Denkens und vermeidet den Ausdruck: Vorstellen, den Bardili dafür gebraucht. Es ist nämlich behauptet worden, daß der Grundriß der Logik nichts als die aufgewärmte „Elementar-Philosophie" sey. Es scheint nicht, daß man

*) Bardili: Grundriß der Logik, S. 67, 66, 99, 88, 114 u. f. f.

Reinhold die Absicht zugeschrieben habe, als ob er etwa die im philosophischen Publikum nicht mehr gesuchte Elementar-Philosophie in dieser kaum veränderten Form in die philosophische Welt hätte wieder einführen wollen; sondern daß das lautere Empfangen und reine Lernen der Logik unwissender Weise eigentlich bei sich selbst in die Schule gegangen sey.

Reinhold setzt dieser Ansicht der Sache folgende Beweisgründe in den Beiträgen entgegen: Daß Er, erstens, statt seine „Elementar-Philosophie im Grundriß der Logik zu suchen, ... Verwandtschaft mit dem Idealismus" in ihm gesehen: und zwar „wegen des bittern Spottes, womit" Bardili der Reinholdischen Theorie „bei jeder Gelegenheit erwähne, eher jede andere Philosophie darin geahnet habe;"

— „daß die Worte Vorstellung, Vorgestelltes und bloße Vorstellung u. s. w. im Grundriß durchaus in einem Sinne vorkommen, der demjenigen, in welchem sie von dem Verfasser der Elementar-Philosophie gebraucht wurden, (was" Er „wohl am Besten wissen müsse), durchaus entgegengesetzt sey;"

— „durch die Behauptung, daß jener Grundriß, auch nur in irgend einem denkbaren Sinne, Umarbeitung der Reinholdischen Elementar-Philosophie sey, thue der, der dieß behauptete, augenscheinlich dar, daß er nicht verstanden habe, was er beurtheilt."*)

Auf den ersten Grund, den bittern Spott, ist sich weiter nicht einzulassen. Die übrigen sind Behauptungen, deren Triftigkeit aus einer kurzen Vergleichung der Hauptmomente der Theorie mit dem Grundriß sich ergeben wird.

Nach der Theorie „gehört zum Vorstellen als innere Bedingung, wesentlicher Bestandtheil der Vorstellung"

a. „ein Stoff der Vorstellung, das der Receptivität Gegebene, dessen Form die Mannigfaltigkeit ist;"

*) Beiträge 1stes Heft, S. 128 — 129.

b. „eine Form der Vorstellung, das durch die Spontaneität Hervorgebrachte, dessen Form die Einheit ist.“ *)

In der Logik:

a. ein Denken, eine Thätigkeit, deren Grundcharakter Einheit;

b. eine Materie, deren Charakter Mannigfaltigkeit ist.

c. Das Beziehen beider aufeinander heißt in der Theorie und in der Logik: Vorstellen; nur daß Reinhold immer Anwendung des Denkens sagt. Form und Stoff, Denken und Materie sind in beiden gleicherweise für sich selbst bestehend.

Was noch die Materie betrifft, so ist

a. Ein Theil derselben, in der Theorie und in der Logik, das Ding-an-sich; dort „der Gegenstand selbst, insofern er nicht vorstellbar ist,“ **) — aber so wenig geläugnet werden kann, als die vorstellbaren Gegenstände selbst; ***) hier die Materiatur, die im Denken zernichtet werden muß, das nicht Denkbare der Materie.

b. Der andere Theil des Objekts ist in der Theorie der bekannte „Stoff der Vorstellung;“ †) in der Logik die vom Denken unabhängige „unvertilgbare“ ††) Form des Objekts, mit welcher die Form des Denkens, weil die Form die Form nicht zernichten kann, sich fügen muß.

Und „über diese Zweitheiligkeit“ des Objekts (ein Mal: einer furs Denken absoluten Materiatur, mit welcher das Denken sich nicht zu fügen, sondern nichts anzufangen weiß, als sie zu zernichten, d. h. von ihr zu abstrahiren, — das andere Mal: einer Beschaffenheit, die dem Objekt wieder unabhängig von allem Denken zukommt, aber einer Form, die es geschickt macht, gedacht zu werden, mit der sich das Denken fügen muß, so gut es kann) soll sich „das Denken in das Leben hineinstürzen.“ *) In der Philosophie kommt das Denken aus dem Sturze in eine solche absolute Dualität mit gebrochenem Halse an; — eine Dualität, die ihre Formen unendlich wechseln kann, aber immer eine und eben dieselbe Unphilosophie gebiert. In dieser neu aufgelegten Theorie seiner eigenen Lehre findet Reinhold, — nicht unähnlich jenem Manne, der, zu seiner größten Zufriedenheit, aus dem eigenen Keller unwissender Weise bewirthet wurde, — alle Hoffnungen und Wünsche in Erfüllung gegangen, die philosophischen Revolutionen im neuen Jahrhundert geendigt; so daß nunmehr der philosophische ewige Frieden, in der allgemeingültigen Reduktion der Philosophie durch Logik, unmittelbar eintreten kann.

*) Reinhold: Theorie d. Vorstellungsvermögens, S. 230, 255—285.
**) Ebendaselbst S. 244.
***) Ebendaselbst S. 433.
†) Ebendaselbst S. 304.
††) Bardili Grundriß der Logik, S. 82.

Die neue Arbeit in diesem philosophischen Weinberg fängt Reinhold, wie sonst das politische Journal jedes seiner Stücke, mit der Erzählung an, daß es anders und abermal anders ausgefallen sey, als er vorausgesagt habe: „Anders, als“ er „es im Anfange der Revolution ankündigte; — anders, als“ er „in der Mitte derselben ihren Fortgang zu befördern suchte; — anders, als“ er „gegen das Ende derselben ihr Ziel erreicht glaubte;“ — er fragt, „ob er sich nicht zum vierten Mal täusche?“ **) Sonst wenn die Menge der Täuschungen die Berechnung der Wahrscheinlichkeit erleichtern kann, und in Rücksicht auf dasjenige, was man eine Autorität nennt, in Betracht kommen kann: so kann man aus den Beiträgen, vor dieser, die keine wirkliche seyn sollte, zu jenen drei erkannten noch mehrere aufzählen:

— nämlich nach S. 126. hat Reinhold „den Zwischenstandpunkt zwischen der Fichteschen und Jacobischen Philosophie, den er gefunden zu haben glaubte, auf immer verlassen müssen;“

— er „glaubte, wünschte u. s. w. (S. 129.) daß sich das Wesentliche der Bardilischen Philosophie auf das Wesentliche der Fichteschen und umgekehrt zurückführen lasse; und legte es

*) Ebendaselbst S. 69.
**) Beiträge 1stes Heft, Vorrede S. III — VI.

alles Ernstes bei Bardili darauf an, ihn zu überzeugen, daß er ein Idealist sey." Aber nicht nur war Bardili nicht zu überzeugen, im Gegentheil wurde Reinhold durch Bardili's Briefe (S. 130.) „gezwungen, den Idealismus überhaupt aufzugeben;"

— da der Versuch mit Bardili mißlungen war, „legte" er „Fichten den Grundriß dringend ans Herz," (S. 163.) wobei er ausruft: „Welch' ein Triumph für die gute Sache, wenn Fichte durch das Bollwerk seines und Ihres" (Bardili's) „Buchstabens hindurch bis zur Einheit mit Ihnen durchdränge!" — Wie es ausgefallen ist, ist bekannt.

Endlich darf auch in Rücksicht auf die geschichtlichen Ansichten nicht vergessen werden, daß es anders ist, als Reinhold dachte, wenn er in einem Theile der Schellingschen Philosophie das ganze System zu sehen glaubte, und diese Philosophie für das hielt, was man gewöhnlich Idealismus nennt.

Wie es endlich mit der logischen Reduktion der Philosophie ausfallen werde, darüber ist nicht leicht etwas voraus zu sagen. Die Erfindung ist, um sich außerhalb der Philosophie zu halten und doch zu philosophiren, zu dienlich, als daß sie nicht erwünscht seyn sollte. Nur führt sie ihr eignes Gericht mit sich. Weil sie nämlich unter vielen möglichen Formen des Standpunkts der Reflexion irgend eine wählen muß, so steht es in eines Jeden Belieben, eine andere sich zu schaffen. So etwas heißt alsdann: durch ein neues System ein altes verdrängen, und muß so heißen, weil die Reflexionsform für das Wesen des Systems genommen werden muß; so hat auch Reinhold selbst in Bardili's Logik ein anderes System, als in seiner Theorie sehen können.

Die Begründungstendenz, die darauf ausgeht, die Philosophie auf Logik zurückzuführen, muß als eine sich fixirende Erscheinung einer Seite des allgemeinen Bedürfnisses der Philosophie ihre nothwendige und bestimmte objektive Stelle in der Mannigfaltigkeit der Bestrebungen der

Bildung einnehmen, die sich auf Philosophie beziehen, aber eine feste Gestalt sich geben, ehe sie zur Philosophie selbst gelangen. Das Absolute in der Linie seiner Entwickelung, die es bis zur Vollendung seiner selbst producirt, muß zugleich auf jedem Punkte sich hemmen und sich in eine Gestalt organisiren; und in dieser Mannigfaltigkeit erscheint es als sich bildend.

Wenn das Bedürfniß der Philosophie ihren Mittelpunkt nicht erreicht, zeigt es die zwei Seiten des Absoluten, welches Inneres und Aeußeres, Wesen und Erscheinung zugleich ist, getrennt; — das innere Wesen, und die äußere Erscheinung besonders. Die äußere Erscheinung für sich wird zur absolut objektiven Totalität, zu der ins Unendliche zerstreuten Mannigfaltigkeit, welche in dem Streben nach der unendlichen Menge ihren bewußtlosen Zusammenhang mit dem Absoluten kund giebt; und man muß dem unwissenschaftlichen Bemühen die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß es vom Bedürfniß einer Totalität insofern etwas verspürt, als es das Empirische ins Unendliche hinaus auszubreiten strebt, — ob zwar eben dadurch nothwendig am Ende der Stoff sehr dünne wird. Dieses Bemühen mit dem unendlichen objektiven Stoff bildet den entgegengesetzten Pol zu dem Pol der Dichtigkeit, die im inneren Wesen zu bleiben strebt, und aus der Kontraktion ihres gediegenen Stoffs nicht zur wissenschaftlichen Expansion herausgelangen kann. Jenes bringt in den Tod des Wesens, das es behandelt, durch unendliche Geschäftigkeit, zwar nicht ein Leben, aber doch ein Regen: und wenn die Danaiden, wegen des ewigen Auslaufens des Wassers, nie zur Fülle gelangen, so jene Bemühungen dagegen nicht, indem sie durch das beständige Zugießen ihrem Meer eine unendliche Breite geben; wenn sie die Befriedigung nicht erreichen, nichts mehr zu finden, das unbegossen wäre, so erhält die Geschäftigkeit eben darin ewige Nahrung auf der unermeßlichen Oberfläche: feststehend auf dem Gemeinspruch, daß „ins Innere der Natur kein erschaffener Geist dringt," giebt sie auf, Geist und ein Inneres zu erschaffen und das

Todte zur Natur zu beleben. Die innere Schwerkraft des Schwärmers hingegen verschmäht das Wasser, durch dessen Zutritt zu der Dichtigkeit sie sich zur Gestalt krystallisiren könnte; der gährende Drang, der aus der Naturnothwendigkeit, eine Gestalt zu produciren, stammt, stößt ihre Möglichkeit zurück, und löst die Natur in Geister auf: bildet sie zu gestaltlosen Gestalten, oder wenn die Reflexion überwiegend ist über die Phantasie, entsteht ächter Skepticismus.

Einen falschen Mittelpunkt zwischen beiden bildet eine Popular- und Formular-Philosophie, welche beide nicht gefaßt hat, und darum es ihnen so zu Dank machen zu können glaubt, daß das Princip einer jeden in seinem Wesen bliebe, und durch eine Modifikation beide sich in einander schmiegten. Sie ergreift nicht beide Pole in sich, sondern, in einer oberflächlichen Modifikation und nachbarlichen Vereinigung, entschwindet ihr das Wesen beider und sie ist beiden so wie der Philosophie fremde. Sie hat vom Pole der Zerstreuung das Princip der Entgegensetzung, aber die Entgegengesetzten sollen nicht bloße Erscheinungen und Begriffe ins Unendliche, sondern Eins derselben auch ein Unendliches und Unbegreifliches seyn; — somit sollte das Bedürfniß des Schwärmers nach einem Uebersinnlichen befriedigt werden. Aber das Princip der Zerstreuung verschmäht das Uebersinnliche, wie das Princip der Schwärmerei die Entgegensetzung des Uebersinnlichen und irgend ein Bestehen eines Beschränkten neben demselben verschmäht. Ebenso wird jeder Schein eines Mittelpunkts, den die Popularphilosophie ihrem Princip der absoluten Nichtidentität eines Endlichen und Unendlichen giebt, von der Philosophie verworfen; — welche den Tod der Entzweiten durch die absolute Identität zum Leben erhebt, und, durch die, sie beide in sich verschlingende, und beide gleich mütterlich setzende Vernunft, nach dem Bewußtseyn dieser Identität des Endlichen und Unendlichen, d. h. nach Wissen und Wahrheit strebt.

Ueber das

Verhältniß der Naturphilosophie

zur

Philosophie überhaupt.

(Zuerst erschienen im Kritischen Journal: B. I., St. 3; 1802.)

Der Zweck dieses Aufsatzes ist, mehrere, theils aus einer einseitigen und falschen Ansicht der Philosophie, theils aus Seichtigkeit und gänzlicher Unwissenschaftlichkeit entspringende Vorurtheile und Aeußerungen gegen und über die Naturphilosophie in ihr Licht zu stellen.

Wenn hier ein Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt angenommen wird, so ist selbiges keineswegs als ein untergeordnetes Verhältniß zu begreifen. Was Philosophie ist, ist es ganz und ungetheilt; was es nicht in diesem Sinne ist, oder seine Principien von der Philosophie nur entlehnt, übrigens aber sich ganz von dem Gegenstand derselben entfernt, und ganz andere als philosophische Zwecke verfolgt, kann nicht Philosophie, auch nicht im strengeren Sinn philosophische Wissenschaft heißen.

Alle Unterschiede, welche in dieser Rücksicht gemacht werden, sind leer und bloß ideell, es ist nur Eine Philosophie und Eine Wissenschaft der Philosophie. Was ihr verschiedene philosophische Wissenschaften nennt, sind nur Darstellungen des Einen und ungetheilten Ganzen der Philosophie unter verschiedenen ideellen Bestimmungen, oder, daß ich gleich den bekannten Ausdruck brauche, in unterschiedenen Potenzen.

Die vollkommene Erscheinung der Philosophie tritt nur in der Totalität aller Potenzen hervor. Das Princip der Philosophie selbst hat deshalb, als die Identität aller, nothwendig keine Potenz. Aber dieser Indifferenzpunkt der absoluten Ein-

heit liegt wieder in jeder besonderen Einheit für sich, so wie in jeder sich alle wiederholen. Das Konstruiren der Philosophie geht nicht auf ein Konstruiren der Potenzen, als solcher, und demnach als verschiedener, sondern in jeder nur auf Darstellung des Absoluten, so daß jede für sich wieder das Ganze ist. Das Verhältniß der einzelnen Theile in dem geschlossenen und organischen Ganzen der Philosophie ist wie das der verschiedenen Gestalten in einem vollkommen konstruirten poetischen Werk, wo jede, indem sie ein Glied des Ganzen ist, doch, als vollkommener Reflex desselben, wieder in sich absolut und unabhängig ist.

Ihr könnt die einzelne Potenz herausheben aus dem Ganzen und für sich behandeln; aber nur insofern ihr wirklich das Absolute in ihr darstellt, ist diese Darstellung selbst Philosophie. In jedem anderen Fall, wo ihr sie als besondere behandelt und für sie, als besondere, Gesetze oder Regeln aufstellt, kann sie nur Theorie eines bestimmten Gegenstandes, wie Theorie der Natur, Theorie der Kunst heißen. Ihr könnt, um dieß allgemein zu fassen, überhaupt bemerken, daß alle Gegensätze und Differenzen nur verschiedene Formen sind, die in ihrer Verschiedenheit wesenlos: nur in ihrer Einheit, und da die Einheit aller nicht wieder ein Besonderes seyn kann, nur insofern reell sind, als jede in sich das absolute Ganze, das Universum repräsentirt. Wenn ihr nun die Gesetze auf das Besondere als Besonderes gründet, so entfernet ihr ebendadurch euren Gegenstand von dem Absoluten, eure Wissenschaft von der Philosophie.

Die Naturphilosophie ist also, als solche, die Philosophie ganz und ungetheilt, und inwiefern Natur das objektive Wissen, und der Ausdruck des Indifferenzpunkts, sofern er in ihr liegt, Wahrheit, so wie desselben, sofern er in der ideellen Welt liegt, Schönheit ist, kann die ganze Philosophie, von der theoretischen Seite angesehen, Naturphilosophie heißen.

Daß in anderer Rücksicht auch die Theorie der Natur, als spekulative Physik, ihre Grundsätze aus der Naturphilosophie

nimmt, geht uns hier nichts an, und wir schließen diese Beziehung für gegenwärtig völlig aus. Es ist von Naturphilosophie als solcher und an sich die Rede, nicht von dem, was von ihr nur abgeleitet ist, obgleich dieses fast allgemein mit ihr verwechselt wird.

Nach diesen Erklärungen kann von einem Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie nur die Rede seyn, entweder inwiefern ihre Idee auf etwas, das man für Philosophie hält, bezogen, oder inwiefern sie, in ihrer Absolutheit, als integranter und nothwendiger Theil der ganzen Philosophie betrachtet wird.

Diese selbst aber kann wieder unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet werden, entweder von der reinwissenschaftlichen Seite: oder in ihrer Weltbeziehung, welche vornehmlich zwei Seiten hat, die Beziehung auf die Religion, sofern diese die zur unwandelbaren objektiven Anschauung gewordene Spekulation selbst ist, und die auf die Moralität, sofern diese ein objektiver Ausdruck spekulativer Ideen im Handeln ist.

Die Poesie, solange sie noch nicht Sache der Gattung oder wenigstens eines ganzen Geschlechts, und das Ein- und Alles einer Nation geworden ist, wird selbst nur in Beziehungen betrachtet; unbedingte und allgemeingültige Beziehungspunkte sind selbst nur die beiden angegebenen, auf die wir uns aus diesem Grunde auch in der gegenwärtigen Betrachtung einschränken wollen.

I.

Die schiefen Urtheile, welchen die Naturphilosophie von Seiten dessen, was man Philosophie zu nennen beliebt, ausgesetzt ist, sind so tief verflochten in den Grundirrthum, der fast allen neueren Bestrebungen und selbst den versuchten Umkehrungen unverrückt zu Grunde gelegen hat, daß man, um jene zu würdigen, nothwendig bis auf diesen zurückgehen muß.

Da derselbe gewissermaßen zugleich der Centralpunkt der ganzen modernen Kultur ist, so ist für die Philosophie, die aus dem von ihr gezogenen Kreis von allgemeinen Ideen herausschreitet, nirgends ein Anknüpfungspunkt. Der historische Faden, der sonst Manche von einer Form der Philosophie zur andern zu leiten vermag, reißt hier ab; sie müßten in eine viel frühere Zeit zurückgehen, als ihnen bekannt ist, um jenen Punkt zu finden. Da also die, welche von einer Seite wirklich Philosophen sind, in der Regel kein anderes Beurtheilungsprincip, als das ihrer eigenen Beschränktheit: die es nicht sind, obgleich sie sich rühmen, es zu seyn, kein anderes, als das der historischen Vergleichung und Entgegenstellung haben; so ist ohne Aufdeckung des Punkts, über den sie vor allen Dingen hinaus müssen, ehe sie über den Grund und die Tendenz der Naturphilosophie zu urtheilen im Stande sind, ihre Meinung darüber auf keine Weise zu berichtigen.

Dieser Punkt, über den sie bisher nicht hinaus können, ist (um es aufs Kürzeste zu sagen) die unbedingte Forderung, *das Absolute außer sich zu haben*. Wie selbst aus der Wirkung des Christenthums, das die ganze Kultur der späteren Welt allgebietend bestimmte, und der Aufnahme des Absoluten in die innerste Subjektivität, unmittelbar das Entgegengesetzte, — gänzliches Hinausrücken des Göttlichen über die durch Zurückziehung ihres Lebensprincips erstarrte Welt — nothwendig entstand, ist hier nicht der Ort weiter auszuführen. So wenig als nöthig ist, die Tiefe und unüberwindliche Einwurzelung jener Forderung daraus weiter begreiflich zu machen, daß sie sich der höchsten Irreligiosität am Meisten empfahl; welche, — indem sie, durch die Entfernung Gottes (als einer außer- und überweltlichen Substanz) aus der Welt, ihm den höchsten Tribut der Frömmigkeit bezahlt zu haben glaubte, — dagegen in dieser Welt desto freiere Hände behielt, und sie nach dem gemeinsten Verstande sowohl betrachten als gebrauchen konnte.

Daß aller Dogmatismus überhaupt, daß namentlich in den neuesten Zeiten Jacobi's Predigen und Reinhold's Versichern keine andere Ursache habe, als jenes unaustilgbare Begehren, ist vielleicht allgemein genug anerkannt. Weniger anerkannt ist bis jetzt, daß die reine Umkehrung der Forderung, nämlich *das Ich außer dem Absoluten zu halten*, für die Philosophie ganz dasselbe Resultat gewähre; und der Grund, warum dieß nicht so allgemein bemerkt wird, ist folgender. Da man dem ersten Princip unbeschadet, das Absolute wieder als Glaube, mithin so, daß es, theoretisch angesehen, doch immer nur *im Ich und für das Ich*, und nur *praktisch* betrachtet, *unabhängig vom Ich, außer ihm* ist, in die Philosophie hintennach einführen kann: so hat man den Vortheil, sich *gegenüber vom Dogmatismus*, der das Außer-sich-Haben des Absoluten behauptet, das läugnende und annihilirende Verhältniß zu geben, ohne daß man deswegen das Absolute wahrhaft *im* Ich hätte, welches nicht seyn könnte, ohne dieses als besondere Form zu vernichten.

Es ist an sich offenbar, daß, wie das Außer-sich-Setzen des Absoluten im Dogmatismus zum inneren und verborgenen Grund die Forderung hat, daß das Ich außer dem Absoluten bleibe: so das zugestandene und zum Princip gemachte Setzen des Ich außer dem Absoluten durch eine sehr einfache Nothwendigkeit hinwiederum das Setzen des Absoluten außer dem Ich zur Folge hat. Daß aber die *Folge* wieder das innere Motiv des *Grundes* sey, wird vielleicht aus Folgendem klar werden.

Bei dieser Wendung, welche allerdings eine *Umkehrung* des Dogmatismus ist, wird in der theoretischen Philosophie das *An sich* geläugnet, nicht als ob das Ich es wahrhaft in sich, oder sich wahrhaft in es setzte; sondern es wird schlechthin aufgehoben, seine Realität gänzlich hinweg geläugnet, *aus dem Grund, weil es doch immer wieder, als Gedanken-*

ding, in das Ich setzbar, und insofern ein Produkt des Ich sey.

Hier ist also die Forderung offenbar ausgesprochen: das Ansich müsse, um reell zu seyn, unabhängig von dem Ich, außer ihm seyn, d. h. es ist die ganze Voraussetzung des Dogmatismus sonnenklar ausgedrückt.

Die ganz eigene Verwirrung, eine Philosophie darum gerade für Idealismus und sogar vollendeten zu halten und auszugeben, weil sie 1. das Ansich überhaupt, (das absolut Ideale), 2. weil sie es aus dem Grunde läugnet, daß es nur als Ding-an-sich, als ein Außer dem Ich, demnach dogmatisch-realistisch, denkbar erscheint, — dieß hat außer der Tradition von Kant (der übrigens, wie sich beweisen ließe, ein ganz anderes Recht hatte, seine Philosophie Idealismus zu nennen) seinen Grund wohl vorzüglich nur in dem Imponirenden, das es gegenüber von dem gemeinen Verstande hat, wenn ihm versichert wird, daß die einzelnen sinnlichen Dinge nicht außer ihm existiren; so wie in der verborgenen Wichtigkeit, die der Realität dieser Dinge gegeben wird, daß man: sie läugnen für das Charakteristische einer besonderen Philosophie halten, und diese sich durch solches Läugnen allein den Namen Idealismus verdienen kann.

Weil aber nach der ganzen Absicht dieses Idealismus das Ich in seiner empirischen Integrität bleiben soll, (denn eben darum wird das Ansich weggeschafft, weil um des Ich willen, das für sich bestehen soll, es auch außer demselben gedacht werden muß), — da er überhaupt sich zum Gesetz macht, das reine Bewußtseyn nur, sofern es im empirischen gegeben ist, anzuerkennen, dieses aber (das empirische) nicht ist ohne die Berührung der Objekte: so ist nothwendig, daß durch einen theoretisch unbegreiflichen Anstoß, oder auch vermöge unbegreiflicher das Ich einschließender Schranken so viel Affektionen in es gesetzt seyen, als den Objekten entsprechen. Diese

Seite des Ich ist die empfindende und zugleich praktische; durch die Anschauung, also in seiner Qualität als Intelligenz, deren innere Thätigkeit ein sich Hin- und Herbewegen ist, werden die Qualitäten der Glattheit, Rauheit, Süßigkeit oder Bitterkeit in den Raum, — die allgemeine Form des sich Hin- und Herbewegens, äußerlich angeschaut, — gesetzt, über Flächen verbreitet, und, mit einem Wort, zu konkreten Dingen ausgebildet.

Daß dergleichen Popularitäten, so wie eine solche Vorstellung der Natur, nach welcher sie in Affektionen wie grün und gelb u. s. w., und dazu producirten runden oder eckigten Objekten besteht, eine Naturphilosophie füglich entbehren machen, ist offenbar genug. Besonders bemerkenswerth aber ist die Einbildung, die Natur annihilirt zu haben dadurch, daß man die Accidenzen in ihrer ganzen empirischen Realität erhalten, und nur das Wesen oder die Substanz, dem sie inhäriren, in das Ich verpflanzt hat; als ob sie da nun nicht eben erst recht festsäßen, und ganz unvertilglich wären.

Es kann nicht zweifelhaft seyn, warum in dieser Form der Philosophie weder überhaupt eine Natur noch eine Naturphilosophie statuirt wird; — das Letztere nämlich nicht etwa, wie jene sich den Schein geben möchte, weil Naturphilosophie einen empirischen Realismus begründet, sondern vielmehr, weil sie den in den oben beschriebenen Affektionen des Ich begründeten empirischen Realismus für nichts hält, und auf das Ansich und Intelligible der Natur geht: nicht weil sie einen Gegensatz der Natur und des Ich, — ein Seyn der Natur außer dem Ich, — sondern weil sie eine absolute Identität behauptet, in der beide gemeinschaftlich versenkt werden: weil sie also weder in dem unbegreiflichen Anstoß, noch in den unbegreiflichen Schranken eine wahre Schranke erkennt, — und, mit einem Wort, absoluter Idealismus ist.

Wir müssen uns von der praktischen Seite jener Art der Philosophie noch genauer unterrichten, um ganz im Klaren zu

sehen, welche Bewandniß es mit ihrem Idealismus in Bezug auf Dogmatismus hat.

Die Behauptung ist: vom theoretischen Standpunkt aus sey die Philosophie Idealismus; auf dem praktischen stelle sich der Realismus her, und trete in seine Rechte wieder ein.

Es ist damit keineswegs auf ein wahres Erheben des Idealismus zur Absolutheit, in welcher er den Realismus von selbst begreift, demnach auf keine wahre Aufhebung des Gegensatzes dieser beiden abgesehen. Da ferner jener praktische Standpunkt doch auch wieder seine theoretische Ansicht hat, — und nur das, was in Ansehung seiner spekulativ behauptet wird, kann ja wirkliche Philosophie seyn: — so löst sich auch von dieser Seite nothwendig das Ganze wieder in den Idealismus auf, der das Ich außer dem Absoluten und demnach auch dieses außer jenem hält.

Um die Frage aufs Rundeste zu stellen: Was ist es eigentlich, das diesen Idealismus antreibt, den Realismus in der praktischen Philosophie zu suchen? — Es ist sein Begriff von Realismus, nach welchem das Ich das Absolute außer sich haben muß, unabhängig von sich, wenn es reell seyn soll.

Es giebt für ihn keine Realität des Absoluten, als in dem Verhältniß der Sklaverei und Unterwerfung des Ich unter jenes. Das Absolute muß in der Gestalt des absoluten Gebietens, das Ich in der Gestalt des unbedingten An- und Aufnehmens dieses Gebietens erscheinen, wenn seine Vorstellung von Realität realisirt werden soll. Nur das Kategorische der Pflicht läßt mit sich nicht jenes in der theoretischen Philosophie getriebene Spiel treiben, daß es immer wieder als Gedankending in das Ich gesetzt, und dadurch sein Produkt wird. Darum, weil es in diesem Verhältniß die Qualität eines absoluten Außer-dem-Ich behält, — ist es reell!

Dazu gehört aber, daß es wirklich nie zur absoluten Aufnahme jenes Kategorischen und Unendlichen in das Ich komme,

denn käme es dazu, so wäre der unumgänglich nothwendige und erwünschte Gegensatz des Ich und des Absoluten aufgehoben. Das Absolute wäre ja nun wieder im Ich gesetzt, also nicht mehr reell; es ist also nothwendig, daß dieses Verhältniß in einem unendlichen Progressus prolongirt werde, wenn das System bleiben soll: unmöglich also auch, daß in der Zeit eine Ewigkeit sey, und das Endliche sich die Unendlichkeit voraus nehme.

Weil aber die Empfindungen und Affektionen des Ich auch dazu gehören, daß es als Empirisches, und demnach auch in der Entgegensetzung und bloß relativen Einheit mit dem reinen Ich, welches das reine Wollen selbst ist, erhalten werde: so müssen nun ferner diese Affektionen zum voraus so bestimmt seyn, daß sie den praktischen Zwecken der Vernunftwesen entsprechen. Das Licht ist kein Durchbrechen des göttlichen Princips in der Natur, kein Symbol des ewigen der Natur eingebildeten Urwissens; es ist, damit die, leiblich aus zäher und modifikabler Materie zusammengesetzten, Vernunftwesen, indem sie mit einander sprechen, zugleich einander sehen können: so wie die Luft, damit, indem sie einander sehen, sie zugleich mit einander sprechen können. Diese Vernunftwesen, welche doch selbst wieder eingeschränkte Erscheinungen der absoluten Vernunft und eben so empirisch sind, als irgend ein Anderes, an deren Thun und Treiben man auch keinen Grund erkennen kann, warum sie eben diese Priorität behaupten, sind demnach der allgemeine Stock im Universum, dem die gesammte Endlichkeit inokulirt ist. Welches aber die absolute Identität sey, worin jedem Vernunftwesen seine allgemeine und besondere Beschränktheit prädeterminirt, und in der auch die Natur zuletzt allein begriffen ist, — wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Wie die nordisch-barbarischen Sprachen für das Absolute keinen andern Ausdruck haben, als der von gut hergenommen ist, so ist die moralische Weltordnung, nur paraphrastisch, Aus-

druck einer gleichen, — nicht Sprach-, sondern philosophischen Armuth. Indem das Absolute statt der spekulativen eine rein moralische Bedeutung bekommt, geht dieselbe nothwendig auf Alles über. Daß auch das Universum auf eine moralisch bedingte Welt reducirt und alle übrige Schönheit und Herrlichkeit der Natur in dergleichen Beziehungen aufgelöst wird, hat keine Bedeutung; da diese doch großentheils nur aus Glattheit und Rauheit, Grünheit und Gelbheit, wozu wir das Glatte und Rauhe, Grüne und Gelbe erst produciren, besteht.

Es giebt keine andere Idee Gottes, als die angegebene, weil er nur in dieser Beziehung, der der Pflicht, ewig außer dem Ich bleibt. Nur in einer sittlichen Ordnung auch kann die Natur entworfen seyn und Realität haben; denn nur in ihr kann jedem Individuum die allgemeine und besondere Beschränktheit bestimmt seyn, kraft welcher es sich selbst seine Welt entwirft: da diese überhaupt die Sphäre seiner Pflicht, und ohne den kategorischen Imperativ überall keine Welt ist.

Die wahrhaft spekulative Frage bleibt dabei noch immer unbeantwortet: nämlich wie das schlechthin Eine, der schlechthin einfache ewige Wille, aus dem Alles ausfließt, sich in eine Vielheit, und aus der Vielheit wiedergeborne Einheit, — eine moralische Welt, — ausbreite. Zur Auflösung dieser Frage thut es nichts, daß das schlechthin Eine als ein Wille dargestellt wird; solche ideelle Bestimmungen sind für die Philosophie gänzlich zufällig, und bringen die Spekulation nicht von der Stelle.

Jene Frage wäre eine unumgängliche, unvermeidliche Aufgabe, wenn diese Philosophie, das was für sie das Absolute ist, wirklich auch zum Prinzip machte; wovor sie sich aber wohl hütet. Sie hat die Bequemlichkeit, sich die ganze Endlichkeit mit dem Ich gleich geben zu lassen, und mit dem Dogmatismus auch dieses gemein, daß das Absolute für sie ein Resultat, ein zu Begründendes ist; und wenn jener auf Gott nur aus der Welt schließt, die er ohne ihn nicht begriffe, so nimmt

dagegen diese, Idealismus genannte, Form der Philosophie Gott nur an, um die moralischen Zwecke reimen zu können, also keineswegs um seiner selbst willen. Gott möchte immerhin nicht seyn, wenn man nur ohne ihn in der moralischen Welt fertig würde, so wie dort, wenn man ohne ihn die Welt überhaupt erklären könnte. Er ist nicht um seiner eigenen Absolutheit willen, als die Idee aller Ideen, die durch sich selbst die absolute Realität unmittelbar in sich begreift, sondern in einer noch dazu einseitigen Beziehung auf die Vernunftwesen.

Nur daß sie der uralten Entzweiung eine neue Form gegeben hat, ist das Charakteristische dieser Philosophie — (solcher Formen kann es unzählige geben, keine besteht, jede trägt die Vergänglichkeit in sich selbst); — sie kann nichts Bleibendes gründen. Ein Enthusiasmus, der sich groß dünkt, wenn er sein Ich dem wilden Sturme der Elemente, den tausendmal tausend Sonnen und den Trümmern des Weltalls — in Gedanken — entgegenstellt, macht sie populär: und zu einer, übrigens tauben und hohlen, Frucht der Zeit, deren Geist diese leere Form eine Zeit lang emporgetragen hat, bis sie, wie seine eigene Ebbe eintritt, mit ihm zugleich zurücksinkt.

Was bleibt, ist nur, was alle Entzweiung aufhebt; denn nur dieses ist wahrhaft Eins und unwandelbar dasselbe. Einzig aus diesem kann sich ein wahres Universum des Wissens, eine Alles befassende Gestaltung entwickeln. Nur was aus der absoluten Einheit des Unendlichen und Endlichen hervorgeht, ist unmittelbar durch sich selbst der symbolischen Darstellung fähig; fähig also auch dessen, wohin jede wahre Philosophie strebt, in der Religion objektiv, ein ewiger Quell neuer Anschauung, und ein allgemeiner Typus alles desjenigen zu werden, worin das menschliche Handeln die Harmonie des Universums auszudrücken und abzubilden bestrebt ist

II.

Das Vorhergehende zeigt deutlich das Verhältniß der Naturphilosophie zu einem solchen Idealismus, der zwar die sinnliche Realität läugnet, übrigens aber mit allen Gegensätzen des Dogmatismus behaftet bleibt.

Da es sich beweisen läßt, daß (wenige große Erscheinungen ausgenommen, die hier nicht in Anschlag kommen können, da sie allgemein mißkannt und verfolgt worden sind) alle neueren Veränderungen der Philosophie und der Ansicht des Universums, seit dem Dualismus des Cartesius, (in welchem sich die längst vorhandene Entzweiung, nur mit Bewußtseyn und wissenschaftlich, ausgesprochen hat), nur verschiedene Formen der Einen unüberwundenen und der bisherigen Kultur unüberwindlichen Entgegensetzung waren, — da im Gegentheil Naturphilosophie durchaus nur aus einem System der absoluten Identität hervorgehen und in einem solchen begriffen und erkannt werden kann: — so ist um so weniger zu verwundern, daß sie auch in dem, was man die allgemeinen Interessen der Menschheit zu nennen pflegt, und was von der Philosophie gleichsam das Allgemeingut ist, überall Widerspruch antreffen wird.

Nur ein gänzliches Mißkennen der Richtung unserer Philosophie kann daraus, daß wir die religiöse und sittliche Beziehung, welche der Philosophie in den bisherigen Systemen gegeben wird, absolut verwerfen müssen, den Schluß ziehen, daß wir diese Beziehung überhaupt verwerfen. Es findet das gerade Gegentheil Statt. Weil wir eine Philosophie, die nicht *in ihrem Princip* schon Religion ist, auch nicht für Philosophie anerkennen: verwerfen wir eine Erkenntniß des Absoluten, die aus der Philosophie nur als *Resultat* hervorgeht, die Gott nicht an sich, sondern in einer empirischen Beziehung denkt. Aus dem Grunde eben, weil uns der Geist der Sittlichkeit und der Philosophie Einer und derselbe ist: verwerfen wir eine Lehre,

welcher zufolge das Intellektuelle wie die Natur nur Mittel der Sittlichkeit, und eben darum an sich selbst von dem innern Wesen der Sittlichkeit entblößt seyn müßte.

Wir bemerken, zum Verständniß des Folgenden, daß es uns unmöglich ist, Religion, als solche, ohne historische Beziehung zu denken; und es wird darin nichts Befremdendes seyn, wenn man sich überhaupt gewöhnt hat, das Historische aus dem Gesichtspunkt höherer Begriffe anzusehen, und sich von den Verhältnissen der empirischen Nothwendigkeit, welche das gemeine Wissen darin erkennt, zu der unbedingten und ewigen Nothwendigkeit zu erheben, durch die Alles, was überhaupt in der Geschichte, ebenso wie Alles, was in dem Lauf der Natur wirklich wird, vorher bestimmt ist. Es ist kein Zufall, eben so wenig eine bedingte Nothwendigkeit, daß der allgemeine Geist der Religion der spätern Welt dieser bestimmte ist; und wenn er in einer Geistesrichtung, die einer vor uns untergegangenen Welt angehörte, seinen Gegensatz hat, so ist dieß in dem allgemeinen Plan der Schicksale der Welt und den ewigen Gesetzen, welche die Laufbahn der menschlichen Geschichte bestimmen, vorgezeichnet und gegründet.

Der Keim des Christenthums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott; seine Richtung war die Versöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, sondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menschwerden Gottes. Das Christenthum stellte diese Vereinung für den ersten Moment seiner Erscheinung als einen Gegenstand des Glaubens auf. Glauben ist die innere Gewißheit, die sich die Unendlichkeit vorausnimmt, und das Christenthum selbst deutete durch diese Zurückführung sich selbst als einen Keim an, der seine Entwickelung erst in der unendlichen Zeit mit den Bestimmungen der Welt haben sollte. Einzelne Abweichungen von der Richtung dieses Glaubens, und überhaupt Zwischenzustände können in Bezug auf das Ganze

nicht in Betracht kommen; wir haben unsern Blick nur auf die allgemeinen und großen Erscheinungen zu heften.

Alle Symbole des Christenthums zeigen die Bestimmung, die Identität Gottes mit der Welt in Bildern vorzustellen. Die dem Christenthum eigenthümliche Richtung ist die der Anschauung Gottes im Endlichen: sie entspringt aus dem Innersten seines Wesens, und ist nur in ihm möglich; denn daß diese Richtung einzeln auch vor und außer dem Christenthum war, beweist nur seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und daß auch die historischen Gegensätze, wie alle andere, nur auf einem Vorherrschen beruhen.

Wir können diesen auf das Anschauen des Unendlichen im Endlichen gerichteten Sinn allgemein Mysticismus nennen. Nichts beweist auffallender, daß der Mysticismus die nothwendige durch den innersten Geist des Christenthums vorgeschriebene Anschauungsweise ist, als daß er selbst in dem Entgegengesetztesten, wie der Protestantismus, wieder in neuen, und zum Theil nur dunkleren Formen durchbrach. Wenn die Mystiker des Christenthums in der herrschenden Meinung Widerspruch fanden, und selbst als Irrgläubige betrachtet und ausgestoßen wurden: so war es, weil sie den Glauben in ein Schauen verwandelten, und die noch nicht reife Frucht der Zeit zum Voraus brechen wollten. Und wenn das allgemeine Streben der modernen Zeit dahin gegangen ist, den Gegensatz, der im Glauben (welcher kein Wissen ist) besteht, objektiv: im Unglauben, subjektiv (demnach vollkommen) zu erhalten; so kann das nichts gegen die erste Richtung beweisen, welche im Glauben selbst auf das Schauen als ein Gewisses, Zukünftiges deutete.

Den höchsten Punkt des Gegensatzes mit dem Heidenthum macht die Mystik im Christenthum. In demselben ist die esoterische Religion selbst die öffentliche, und umgekehrt; dagegen ein großer Theil der Vorstellungen in den Mysterien der Heiden selbst mythischer Natur war. Sehen wir von den dunkleren

Gegenständen der letzten ab, so war die ganze Religion, wie die Poesie der Griechen, frei von allem Mysticismus. Und vielleicht war es im Christenthum eben zur vollkommneren Ausbildung seiner ersten Richtung nothwendig, daß die, sich mehr und mehr der Poesie nähernde, krystallhelle Mystik des Katholicismus durch die Prosa des Protestantismus verdrängt werden mußte, innerhalb dessen erst der Mysticismus in der ausgebildetsten Form ausgeboren wurde.

Die bestimmte Entgegensetzung des Christenthums und Heidenthums verstattet uns, dieselben als zwei einander entgegenstehende Einheiten zu betrachten, die sich nur durch die Richtung von einander unterscheiden. Die Einheit des letzteren war die unmittelbare Göttlichkeit des Natürlichen, die absolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche. Wenn man da, wo die zwei Gegensätze unmittelbar in Eins fallen, von einer Richtung reden kann, so ging die religiöse und poetische Anschauung im Heidenthum vom Endlichen aus, und endete im Unendlichen. Faßt man die griechische Mythologie von der endlichen Seite auf, so erscheint sie durchaus bloß als ein Schematismus des Endlichen oder der Natur; nur in der Einheit, die sie in der Unterordnung unter die Endlichkeit gleichwohl erreicht hat, ist sie symbolisch. Der Charakter des Christenthums, von der Seite des Unendlichen aufgefaßt, ist der Charakter der Reflexion; seine Einheit ist Einbildung des Unendlichen ins Endliche, Anschauung des Göttlichen im Natürlichen. Daß die Aufgabe des Christenthums in einer größeren Ferne liegt, und ihre Auflösung eine unbestimmbare Zeit zu fordern scheint, liegt schon in ihrer Natur. Die Einheit, welche der griechischen Mythologie zu Grunde liegt, kann als eine noch unaufgehobene Identität angesehen werden; sie ist die, von welcher die erste Anschauung ausgeht, ihre Herrschaft kann, wie das Alter der Unschuld, nur kurze Zeit dauern, sie muß unwiederbringlich verloren erscheinen. Die Aufgabe des Christenthums setzt die ab-

solute Trennung schon voraus, das Endliche in der Unendlichkeit ist das Angeborene, das Unendliche im Gegensatz mit der Endlichkeit ist durch Freiheit, und trennt sich, wenn es sich trennt, absolut. Der Moment der Vereinigung kann mit dem der Entzweiung nicht zusammenfallen; es sind zwischen der Trennung und Zurückrufung des unendlichen Begriffs aus der unendlichen Flucht nothwendige Zwischenzustände, welche die Bedeutung und die Richtung des Ganzen nicht bestimmen können.

Wie überhaupt alle Entgegengesetzte aufhören, es zu seyn, so wie jedes für sich in sich absolut ist: so ist nicht zu zweifeln, daß auch in der Richtung, die dem Christenthum vorgeschrieben ist, die andere Einheit, welche die der Aufnahme des Unendlichen ins Endliche ist, sich in die Heiterkeit und Schönheit der griechischen Religion verklären könne. Das Christenthum als Gegensatz ist nur der Weg zur Vollendung: in der Vollendung selbst hebt es sich als Entgegengesetztes auf; dann ist der Himmel wahrhaft wieder gewonnen, und das absolute Evangelium verkündet.

Es ist keine Religion ohne die eine oder die andere der beiden Anschauungen, ohne die unmittelbare Vergötterung des Endlichen, oder das Schauen Gottes im Endlichen. Dieser Gegensatz ist der einzig mögliche in der Religion; darum giebt es nur Heidenthum und Christenthum: außer diesen beiden ist nichts, als die, beiden gemeinschaftliche, Absolutheit. Jenes sieht unmittelbar in dem Göttlichen und den geistigen Urbildern das Natürliche: dieses sieht durch die Natur, als den unendlichen Leib Gottes, bis in das Innerste und den Geist Gottes. Für beide ist die Natur Grund und Quell der Anschauung des Unendlichen.

Ob dieser Moment der Zeit, welcher für alle Bildungen der Zeit und die Wissenschaften und Werke der Menschen ein so merkwürdiger Wendepunkt geworden ist, es nicht auch für die Religion seyn werde, und die Zeit des wahren Evangeliums

der Versöhnung der Welt mit Gott sich in dem Verhältniß nähere, in welchem die zeitlichen und bloß äußeren Formen des Christenthums zerfallen und verschwinden, — ist eine Frage, die der eigenen Beantwortung eines jeden, der die Zeichen des Künftigen versteht, überlassen werden muß.

Die neue Religion, (die schon sich in einzelnen Offenbarungen verkündet), welche Zurückführung auf das erste Mysterium des Christenthums und Vollendung desselben ist, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt. Die erste Versöhnung und Auflösung des uralten Zwistes muß in der Philosophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuerstandenen Gottheit in ihr erkennt.

III.

Die Betrachtung der Philosophie von dem allgemeinen historischen Standpunkt aus würde für Manche wenigstens den Nutzen haben, sie über die engen Formen ihres Philosophirens, in welchen sie die Grenzen des allgemeinen Geistes gesteckt zu haben glauben, ins Klare zu setzen. Anderen würde sie, bei dem Unvermögen, sich aus freier Selbstthätigkeit zu Ideen zu erheben, wenigstens einen allgemeineren Maaßstab der Beurtheilung angeben, als die auf den engen Kreis der gegenwärtigen Zeit eingeschränkte Kenntniß der Formen und Richtungen der Philosophie.

Durch dieselbe Wendung, welche zum Princip der Philosophie die absolute Entzweiung gemacht hat, wurde auch die Betrachtungsweise der Natur bestimmt, welche in der neueren Zeit die herrschende ist. Auch in dem Verhältniß, welches die Wissenschaft der Alten zur Natur hat, drückt sich die noch unaufgehobene Identität aus; jene beschränkte sich auf Beobachtung, weil diese allein die Gegenstände in ihrer Integrität und Ungetrenntheit aufnimmt. Die Kunst zu isoliren, und die Na-

tur unter künstlich veranstalteten Verbindungen und Trennungen zu beobachten, ist eine Erfindung der späteren Kultur. Wenn aber auch die gemeine Geschäftigkeit der Empirie eine völlig blinde ist, so war der erste Strahl, der sie allgemeiner geweckt hat, und der den edleren Trieb zur Erforschung der Natur unterhielt, jener dem Gefühl der späteren Welt tief eingeprägte Instinkt, das entflohene Leben in die Natur zurückzurufen. Der Enthusiasmus, mit welchem alle lebendigen Erscheinungen der allgemeinen Natur, welche von den Alten fast nicht gekannt und wenig geachtet waren, von den Neueren als soviel Zeugen des in der Natur verschlossenen Lebens aufgenommen wurden, — zeigt von der einen Seite zwar die ursprüngliche Rohheit der letzten im Gegensatz gegen die Bildung der ersten, aber zugleich auch die unwiderstehliche Nothwendigkeit, mit der dem menschlichen Geist diese Richtung aufgedrungen wurde.

Es ist keine Aussicht, aus dem ungebildeten Ernst und der trüben Empfindsamkeit der modernen Betrachtung der Natur wieder zu der Heiterkeit und Reinheit der griechischen Naturanschauung zurückzukehren, als auf dem Einen Wege: der Wiederherstellung der verlorenen Identität durch die Spekulation, und Wiederaufhebung der Entzweiung in einer höheren Potenz, da zu der ersten, nachdem sie einmal überschritten, zurückzukehren versagt ist.

Enge Geister, die den großen Zusammenhang der allgemeinen Bildung und der Formen, in denen sie sich ausdrückt, nicht begreifen, mögen über die Naturphilosophie vorerst das Urtheil der Irreligion sprechen oder hervorrufen: sie wird nichts desto weniger ein neuer Quell der Anschauung und Erkenntniß Gottes werden. Noch wohlfeiler ist der Vorwurf der Nicht- oder Unsittlichkeit, mit dem ein mark- und kraftloses Reden von Moralität, aus dem alle Idee Gottes entfernt ist, erst die Religion verdrängt hat, und nun auch die Philosophie zu verdrängen versucht. Die wissenschaftliche Rohheit, die mit diesem Moralisiren verbunden ist, begreift die Einheit des Ichs und der Natur, demnach die Naturphilosophie empirisch als Naturalismus, wie dagegen den Idealismus als Egoismus. Aus wahrer sittlicher Energie muß eine Philosophie entspringen, die ganz aus reiner Vernunft und nur in den Ideen ist; jenes Vorschieben der Sittlichkeit ist aber gegen die Vernunft und Spekulation gerichtet. Sittlichkeit im Princip ist Befreiung der Seele von dem Fremd- und Stoffartigen, Erhebung zum Bestimmtseyn durch reine Vernunft ohne andere Beimischung. Dieselbe Reinigung der Seele ist die Bedingung zur Philosophie. Die sittliche und die intellektuelle Beziehung aller Dinge ist insofern wieder Eine und dieselbe; es ist die Beziehung auf die reine, schlechthin allgemeine Vernunft, ohne Stoff, ohne Dazwischentretendes oder fremde Vermittelung.

Die wahrhaft sittliche Betrachtung der Natur ist demnach auch die wahrhaft intellektuelle, und umgekehrt. Die sittliche Beziehung, welche die intellektuelle ausschließt, ist auch keine sittliche mehr. Beide sind Eins im Princip, keine geht der anderen wahrhaft vor oder nach; nur empirisch erscheint es so: das Sittliche ist unserem Werden in der Zeit nach das Erste, wodurch wir in die Intellektualwelt eingreifen, und uns in ihr erkennen. Das angeborene Wissen ist nur eine Einbildung des Unendlichen oder Allgemeinen in das Besondere unserer Natur: die sittliche Anforderung geht unmittelbar durch sich selbst auf die Hineinbildung unseres Besonderen in das rein Allgemeine, das Wesen, das Unendliche; aber dieser Gegensatz des Wissens mit dem Sittlichen besteht auch nur für das Wissen und Handeln in der Zeit. Das *wahre* Wissen wendet sich von dem bloßen Widerschein des Unendlichen im Endlichen ab und zu dem *Ansich* oder Urwissen; und in dieser Richtung ist es nicht ohne die vollendete Einbildung oder Auflösung des Besonderen im Allgemeinen, d. h. ohne die sittliche Reinheit der Seele.

Hinwiederum ist die wahre, nicht bloß negative, Sittlichkeit nicht, ohne daß die Seele in der Ideenwelt einheimisch und in ihr wie in ihrem Eigenthum sey. Die Sittlichkeit, welche vom Intellektualen sich trennt, ist nothwendig leer; denn nur aus diesem nimmt sie den Stoff ihres Handelns. Derjenige also, der nicht seine Seele bis zur Theilnahme an dem Urwissen geläutert hat, ist auch nicht zur letzten sittlichen Vollendung gelangt. Das Reine, schlechthin Allgemeine ist für ihn ein Außer-ihm; er selbst demnach steckt noch in dem Unreinen, und ist im Besonderen und Empirischen befangen.

„Die Reinigung," sagt Plato, (Phaed. p. 152.), „besteht darin, die Seele so viel möglich von dem Leib abzusondern, und zu gewöhnen, sich in sich selbst von allen Seiten aus dem Leib zu sammeln und zurückzuziehen, und nach Vermögen in sich selbst zu wohnen. . . . . Tod heißt eine solche Lösung der Seele von dem Leib. Am Meisten streben nach dieser Lösung die wahrhaft Philosophirenden." *) In diesem Streben nach Reinigung begegnen sich also die Sittlichkeit und die Philosophie. Der Weg zu jener Befreiung ist nicht der bloß negative Begriff der Endlichkeit, daß sie nämlich eine Schranke der Seele ist; denn hierdurch wird sie nicht überwunden. Es bedarf eines positiven Begriffs und einer gleichen Anschauung des Ansich; denn derjenige, der weiß, daß nur für den Schein das Natürliche von dem Göttlichen getrennt, der Leib nur in der unvollkommenen Erkenntniß Leib, und von der Seele verschieden, in dem Ansich aber dasselbe mit ihr ist, wird sich auch am Meisten üben, jenen von Sokrates gepriesenen Tod zu sterben, der der Eingang zu der ewigen Freiheit und dem wahren Leben ist. Die aber zwischen das rein Allgemeine oder Unendliche, und die Seele, auf welche Weise es sey, — entweder daß sie sich überhaupt mit ihrem Bewußtseyn nicht darüber erheben,

*) P. 67, Steph. (p. 23 — 24, Bekk.)

oder mit Bewußtseyn — etwas Fremdartiges, einen Stoff oder dergleichen einschieben, werden nie wahrhaft von jener Schranke befreit werden, und das Endliche und den Leib, als ein Positives und wahrhaft Wirkliches, immerfort mit sich schleppen. Der wahre Triumph und die letzte Befreiung der Seele liegt allein im absoluten Idealismus, im absoluten Tod des Reellen als solchen.

Die Lästerer, welche das sittliche Princip der Philosophie verläumden, kennen weder das Ziel noch die Stufen der Seele, durch welche sie zur Läuterung gelangt. Das Erste, was sie erfährt, ist die Sehnsucht; denn die Natur, um in sich den Abdruck des unsterblichen Wesens zu empfangen, ist nothwendig zugleich das Grab der Vollkommenheit. Die Seele, welche den Verlust des höchsten Gutes gewahr wird, eilt, der Ceres gleich, die Fackel an dem flammenden Berg zu entzünden, die Erde zu durchforschen, alle Tiefen und Höhen zu durchspähen, — umsonst, bis sie ermüdet endlich in Eleusis anlangt. Dieses ist die zweite Stufe; allein nur die allsehende Sonne offenbart den Hades als den Ort, der das ewige Gut vorenthält. Die Seele, welcher diese Offenbarung widerfährt, geht zur letzten Erkenntniß über, sich zum ewigen Vater zu wenden. Die unauflösliche Verkettung zu lösen, vermag auch der König der Götter nicht; aber er verstattet der Seele, sich des verlorenen Guts in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittelung dem finsteren Schooß der Tiefe entreißt.

Ueber die

wissenschaftlichen Behandlungsarten

des

Naturrechts,

seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften.

(Zuerst erschienen im Kritischen Journal der Philosophie: B. II.; St. 2 u. 3. 1802 — 1803.)

Die Wissenschaft des Naturrechts ist gleich anderen Wissenschaften, als Mechanik, Physik, zwar längst als eine wesentlich philosophische Wissenschaft, und weil die Philosophie Theile haben muß, als ein wesentlicher Theil derselben anerkannt worden; aber sie hat mit den anderen das gemeinschaftliche Schicksal gehabt, daß das Philosophische der Philosophie allein in die Metaphysik verlegt, und ihnen wenig Antheil daran vergönnt, sondern daß sie, in ihrem besonderen Princip, ganz unabhängig von der Idee gehalten wurden. Die als Beispiele angeführten Wissenschaften sind endlich gezwungen worden, mehr oder weniger ihrer Entfernung von der Philosophie geständig zu seyn; so daß sie das, was Erfahrung genannt zu werden pflegt, für ihr wissenschaftliches Princip anerkennen: hiermit auf die Ansprüche, wahrhafte Wissenschaften zu seyn, Verzicht thun, und sich begnügen, aus einer Sammlung empirischer Kenntnisse zu bestehen, und sich der Verstandesbegriffe, bittweise und ohne damit etwas Objektives behaupten zu wollen, zu bedienen.

Wenn solches, was sich philosophische Wissenschaft genannt, aus der Philosophie und aus der Kategorie der Wissenschaft überhaupt zuerst wider seinen Willen ausgeschlossen worden ist, und alsdann diese Stellung sich am Ende hat gefallen lassen: so hat diese Ausschließung nicht darin ihren Grund, daß jene sogenannten Wissenschaften nicht von der Wissenschaft der Philosophie selbst ausgegangen und in dem bewußten Zusammenhang mit ihr sich nicht gehalten haben. Denn es ist jeder Theil

der Philosophie in seiner Einzelnheit fähig, eine selbstständige Wissenschaft zu seyn, und eine vollkommene innere Nothwendigkeit zu gewinnen, weil das, wodurch sie wahrhafte Wissenschaft ist, das Absolute ist. In welcher Gestalt es allein das eigenthümliche Princip ist, welches über der Sphäre ihres Erkennens und ihrer Freiheit liegt, und in Beziehung auf welches sie einer äußeren Nothwendigkeit angehört; aber von dieser Bestimmtheit bleibt die Idee selbst frei, und vermag sich in dieser bestimmten Wissenschaft so rein zu reflektiren, als das absolute Leben in jedem Lebendigen sich ausdrückt: ohne daß das Wissenschaftliche einer solchen Wissenschaft, oder ihre innere Vernünftigkeit sich zum Tage heraus in die reine Form der Idee erhübe, welche das Wesen jeder Wissenschaft, und in der Philosophie, als der absoluten Wissenschaft, als diese reine Idee ist. Von jener eigenen und doch freien wissenschaftlichen Ausbildung einer Wissenschaft giebt die Geometrie ein glänzendes, von den anderen Wissenschaften beneidetes Beispiel. Eben so ist es auch nicht darum, daß den Wissenschaften, welche wie die obengenannten beschaffen sind, alle Realität abgesprochen werden muß, weil sie eigentlich empirisch seyen. Denn wie jeder Theil oder jede Seite der Philosophie eine selbstständige Wissenschaft zu seyn fähig ist: so ist jede unmittelbar damit auch ein selbstständiges und vollendetes Bild, und kann in der Gestalt eines Bildes von einer Anschauung, welche rein und glücklich sich der Verunreinigung mit fixen Begriffen enthält, aufgenommen und dargestellt werden.

Die Vollendung der Wissenschaft aber erfordert, daß eben sowohl die Anschauung und das Bild mit dem Logischen vereinigt, und in das rein Ideelle aufgenommen sey: als daß der abgesonderten obzwar wahrhaften Wissenschaft ihre Einzelnheit genommen, und ihr Princip nach seinem höheren Zusammenhang und Nothwendigkeit erkannt, und eben dadurch selbst vollkommen befreit werde. Wodurch es allein auch möglich ist, die

Grenzen der Wissenschaft zu erkennen, über welche sie ohne dieses in Unwissenheit seyn muß; weil sie sonst über sich selbst stehen und die Natur ihres Princips nach seiner Bestimmtheit in der absoluten Form erkennen müßte. Denn aus dieser Erkenntniß würde für sie unmittelbar die Erkenntniß und Gewißheit der Ausdehnung der Gleichheit ihrer verschiedenen Bestimmtheiten folgen. So aber kann sie gegen ihre Grenzen nur empirisch sich verhalten, und muß bald falsche Versuche machen, sie zu überschreiten, bald sie enger meinen, als sie sind, und darum ganz unerwartete Erweiterungen erleben; wie die Geometrie ebenfalls, — welche z. B. zwar die Inkommensurabilität des Diameters und der Seite des Quadrats, aber nicht die des Diameters und der Peripherie eines Kreises zu erweisen weiß,*) — noch mehr die Arithmetik, und am Meisten die Vereinigung beider die größten Beispiele vom Herumtappen der Wissenschaft im Dunkeln an den Grenzen giebt.

Wenn die kritische Philosophie auf theoretische Wissenschaften die wichtige negative Wirkung gehabt hat, das Wissenschaftliche an ihnen, als etwas nicht Objektives, sondern dem Mittelding zwischen Nichts und Realität, der Vermischung von Seyn

*) Fichte thut sich (in der Einl. zum Naturr.) auf die Einfachheit der Einsicht in den Grund der letzteren Inkommensurabilität etwas zu gute: „krumm sey nämlich im Ernste nicht gerade." Die Oberflächlichkeit dieses Grundes erhellt von sich selbst; und widerlegt sich auch unmittelbar durch die erste Inkommensurabilität des Diameters und der Seite des Quadrats, welche beide gerade sind, so wie durch die Quadratur der Parabel. Was die Hülfe betrifft, die ebendaselbst bei „gesundem Menschenverstand" gegen die mathematische Unendlichkeit gesucht wird, daß „ein Vieleck von unendlich vielen Seiten eben darum, weil es ein Vieleck von unendlich vielen Seiten ist, nicht gemessen werden könne;" so müßte theils eben dieselbe Hülfe gegen den unendlichen Progreß, in welchem die absolute Idee sich realisiren soll, zu Gebote stehen: theils ist damit über die Hauptsache, die positive Unendlichkeit, welche nicht unendliche Menge, sondern Identität ist, nichts bestimmt, ob diese zu setzen ist; — was ebenso viel heißt, als daß über Kommensurabilität oder Inkommensurabilität nichts bestimmt ist.

und Nichtseyn angehörig zu erweisen, und ihr Geständniß herbeizuführen, daß sie nur im empirischen Meinen sind: so ist ihr Positives von dieser Seite desto ärmer ausgefallen, und nicht vermögend gewesen, jene Wissenschaften der Philosophie wieder zu geben. Dagegen hat sie das Absolute ganz in die praktische Philosophie gelegt, und in dieser ist sie positives oder dogmatisches Wissen. Wir müssen die kritische Philosophie, welche sich auch transcendentalen Idealismus nennt, wie überhaupt, so besonders im Naturrecht als den Kulminationspunkt desjenigen Gegensatzes betrachten, der (wie die Kreise auf der Oberfläche des Wassers von dem Punkt an, wo es bewegt wird, sich koncentrisch ausbreiten, endlich in kleinen Bewegungen die Beziehung auf einen Mittelpunkt verlieren und unendlich werden) sich in früheren wissenschaftlichen Bestrebungen aus der Verschlossenheit der Barbarei von schwächeren Anfängen immer mehr vergrößerte, bis er in der kritischen Philosophie durch den absoluten Begriff der Unendlichkeit sich selbst verständigte, und als Unendlichkeit auch sich aufhebt.

Den früheren Behandlungsarten des Naturrechts, und demjenigen, was für verschiedene Principien desselben angesehen werden müßte, muß daher für das Wesen der Wissenschaft alle Bedeutung abgesprochen werden; weil sie zwar im Gegensatze und in der Negativität, aber nicht in der absoluten Negativität, oder in der Unendlichkeit sind, welche allein für die Wissenschaft ist, sondern so wenig das Positive als das Negative rein haben, und Vermischungen von beiden sind. Es würde allein das Interesse einer Neugierde über das Geschichtliche der Wissenschaft seyn, welches bei ihnen verweilen könnte, sowohl um sie mit der absoluten Idee zu vergleichen, und in der Verzerrung derselben selbst die Nothwendigkeit zu erblicken, mit welcher durch eine Bestimmtheit, die Princip ist, verzogen die Momente der absoluten Form sich darstellen, und selbst unter der Herrschaft eines eingeschränkten Princips doch diese Versuche beherrschen; — als auch den empirischen Zustand der Welt sich in dem ideellen Spiegel der Wissenschaft reflektiren zu sehen.

Denn was das Letzte betrifft, so wird in dem Zusammenhang aller Dinge das empirische Daseyn und der Zustand aller Wissenschaften zwar ebenfalls den Zustand der Welt ausdrücken aber am Nächsten der Zustand des Naturrechts: weil es unmittelbar sich auf das Sittliche, den Beweger aller menschlichen Dinge bezieht, und, insofern die Wissenschaft desselben ein Daseyn hat, der Nothwendigkeit angehört, mit der empirischen Gestalt des Sittlichen, welche ebenso in der Nothwendigkeit ist, eins seyn, und als Wissenschaft dieselbe in der Form der Allgemeinheit ausdrücken muß.

Was das Erste betrifft, so kann als wahrer Unterschied des Princips der Wissenschaft allein anerkannt werden, ob sie im Absoluten, oder ob sie außer der absoluten Einheit, in dem Gegensatze ist. Sie könnte im letzteren Fall aber überhaupt gar nicht Wissenschaft seyn, wenn ihr Princip nicht irgend eine unvollständige und relative Einheit, oder der Begriff eines Verhältnisses wäre; und wäre es auch nur die leere Abstraktion des Verhältnisses selbst, unter dem Namen der Attraktivkraft, oder der Kraft des Einsseyns. Wissenschaften, deren Princip kein Verhältnißbegriff, oder nur die leere Kraft des Einsseyns ist, bleibt nichts Ideelles, als das erste ideelle Verhältniß, nach welchem das Kind different gegen die Welt ist, die Form der Vorstellung, in welche sie die empirischen Qualitäten setzen, und deren Mannigfaltigkeit sie hererzählen können; sie würden vorzüglich empirische Wissenschaften heißen. Weil aber praktische Wissenschaften ihrer Natur nach auf etwas reell Allgemeines oder auf eine Einheit gehen, welche die Einheit von Differentem ist: so müssen in der praktischen Empirie auch die Empfindungen nicht reine Qualitäten, sondern Verhältnisse, es seyen negative, wie der Selbsterhaltungstrieb, oder positive, als Liebe und Haß, Geselligkeit und dergleichen in sich schließen.

Und die wissenschaftlichere Empirie unterscheidet sich von jener reinen Empirie nicht im Allgemeinen dadurch, daß Verhältnisse mehr als Qualitäten ihr Gegenstand wären, sondern dadurch, daß sie diese Verhältnisse in der Begriffsform fixirt, und sich an diese negative Absolutheit hält, ohne jedoch diese Form der Einheit und den Inhalt derselben zu trennen. Wir werden diese: *empirische Wissenschaften* nennen; dagegen diejenige Form der Wissenschaft, in welcher der Gegensatz absolut und die reine Einheit, oder die Unendlichkeit, das negativ Absolute rein von dem Inhalt abgesondert, und für sich gesetzt ist: eine rein *formelle* Wissenschaft.

Obzwar hiermit ein specifischer Unterschied zwischen den beiden unächten Arten der wissenschaftlichen Behandlung des Naturrechts festgesetzt ist, nach welchem das Princip der einen Verhältnisse und Vermischungen der empirischen Anschauung und des Allgemeinen, das der anderen aber absoluter Gegensatz und absolute Allgemeinheit ist: so erhellt doch von selbst, daß die Ingredienzien beider, empirische Anschauung und Begriff, dieselben sind, und daß der Formalismus, wie er zu einem Inhalt aus seiner reinen Negation übergeht, ebenfalls zu nichts Anderem, als zu Verhältnissen, oder relativen Identitäten gelangen kann; weil das rein Ideelle oder der Gegensatz absolut gesetzt ist, also die absolute Idee und Einheit nicht vorhanden seyn kann: und in Beziehung auf die Anschauung (da mit dem Princip der absoluten Entgegensetzung oder des Absolutseyns des rein Ideellen das absolute Princip der Empirie gesetzt ist) die Synthesen, insofern sie nicht die bloß negative Bedeutung der Aufhebung eines Theils des Gegensatzes, sondern auch eine positive Bedeutung der Anschauung haben sollen, nur empirische Anschauungen vorstellen.

Diese zwei Arten der wissenschaftlichen Behandlung des Naturrechts sind für's Erste näher zu charakterisiren: die erstere in Bezug auf die Weise, wie die absolute Idee nach den Momenten der absoluten Form in ihr erscheint; die andere wie das Unendliche, oder das negative Absolute es vergebens zu einer positiven Organisation zu bringen sucht. Die Auseinandersetzung des letzteren Versuchs wird unmittelbar auf die *Betrachtung der Natur und des Verhältnisses der Wissenschaften des Sittlichen, als philosophischer Wissenschaften* führen; so wie *des Verhältnisses derselben zu dem*, was *positive Rechtswissenschaft* genannt wird, und was sich zwar außerhalb der Philosophie hält, und indem es von selbst auf sie Verzicht thut, sich ihrer Kritik entziehen zu können glaubt, zugleich aber doch auch ein absolutes Bestehen und eine wahre Realität zu haben behauptet, welche Prätension nicht nachzusehen ist.

I.

Was nun die *Behandlungsart* des Naturrechts betrifft, welche wir die *empirische* genannt haben, so kann für's Erste überhaupt sich nicht auf die Bestimmtheiten und Verhältnißbegriffe selbst, ihrer Materie nach, eingelassen werden, welche sie aufgreift und unter dem Namen von Grundsätzen geltend macht, sondern es ist gerade dieß Absondern und Fixiren von Bestimmtheiten, was negirt werden muß. Die Natur dieses Absonderns bringt es mit sich, daß das Wissenschaftliche nur auf die Form der Einheit gehen, und an einem organischen Verhältnisse von den vielerlei Qualitäten, in die es sich vertheilen läßt, (wenn sie nicht bloß erzählt werden sollen) — um über diese Menge eine Einheit zu erreichen — irgend eine Bestimmtheit herausgehoben, und diese als das Wesen des Verhältnisses angesehen werden muß. Aber eben damit ist die Totalität des Organischen nicht erreicht, und das Uebrige desselben, aus jener erwählten Bestimmtheit Ausgeschlossene kommt unter die Herrschaft dieser, welche zum Wesen und Zweck erhoben wird. So wird z. B., um das Verhältniß der Ehe zu erkennen, bald die Kinderzeugung, bald

die Gemeinschaft der Güter u. s. w. gesetzt; und von einer solchen Bestimmtheit aus, welche als das Wesentliche zum Gesetz gemacht wird, das ganze organische Verhältniß bestimmt und verunreinigt; oder von der Strafe bald die Bestimmtheit der moralischen Besserung des Verbrechers, bald des angerichteten Schadens, bald der Vorstellung der Strafe in Andern, bald ihrer dem Verbrechen vorhergegangenen Vorstellung des Verbrechers selbst, bald der Nothwendigkeit, daß diese Vorstellung reell, die Drohung ausgeführt werde u. s. w., aufgegriffen, und eine solche Einzelnheit zum Zweck und Wesen des Ganzen gemacht. Wobei dann natürlich erfolgt, daß, — weil eine solche Bestimmtheit mit den übrigen Bestimmtheiten, die weiter aufzutreiben und zu unterscheiden sind, nicht in nothwendigem Zusammenhange ist, — ein Gequäle darüber, um die nothwendige Beziehung und Herrschaft der einen über die andern zu finden, entsteht, das kein Ende nimmt; und daß, — weil die innere Nothwendigkeit, die nicht in der Einzelnheit ist, fehlt, — jede sich die Unabhängigkeit von der andern sehr gut vindiciren kann.

Solche Qualitäten, aus der Vielheit der Verhältnisse, worein das Organische durch empirische oder unvollkommen reflektirte Anschauung zersplittert ist, aufgegriffen und in die Form der Begriffseinheit gesetzt, sind das, was von jenem Wissen das Wesen und die Zwecke genannt; und, — indem ihre Form des Begriffs als absolutes Seyn der Bestimmtheit, welche den Inhalt des Begriffs ausmacht, ausgedrückt ist, — als Grundsätze, Gesetze, Pflichten u. s. w. aufgestellt wird. Von welcher Verwandelung der Absolutheit der reinen Form, welche aber die negative Absolutheit, oder die reine Identität, der reine Begriff, die Unendlichkeit ist, in die Absolutheit des Inhalts und der Bestimmtheit, welche in die Form aufgenommen ist, — mehr gesprochen werden wird bei dem Princip der kritischen Philosophie, welche jene Verwandelung, die bei dem empirischen Wissen, von welchem hier die Rede ist, bewußtlos geschieht, mit

Reflexion darauf und als absolute Vernunft und Pflicht vornimmt.

Diese formale Einheit, in welche die Bestimmtheit durch das Denken gesetzt wird, ist es zugleich, was den Schein der Nothwendigkeit giebt, welche die Wissenschaft sucht; denn die Einheit Entgegengesetzter in Beziehung auf diese als reelle betrachtet, ist ihre Nothwendigkeit. Aber weil die Materie der formalen Einheit, von der gesprochen wird, nicht das Ganze der Entgegengesetzten, sondern nur Eines von Entgegengesetzten, eine Bestimmtheit ist: so ist auch die Nothwendigkeit nur eine formale analytische, und bezieht sich bloß auf die Form eines identischen oder analytischen Satzes, in welchem die Bestimmtheit dargestellt werden kann; durch welche Absolutheit des Satzes aber auch eine Absolutheit des Inhalts erschlichen, und so Gesetze und Grundsätze konstituirt werden.

Aber indem diese empirische Wissenschaft in der Mannigfaltigkeit von solchen Grundsätzen, Gesetzen, Zwecken, Pflichten, Rechten sich befindet, deren keines absolut ist: muß ihr zugleich das Bild und das Bedürfniß der absoluten Einheit aller dieser zusammenhangslosen Bestimmtheiten und einer ursprünglichen einfachen Nothwendigkeit vorschweben. Und wir betrachten, wie sie dieser aus der Vernunft abstammenden Forderung Genüge thun wird, oder wie die absolute Vernunftidee in ihren Momenten unter der Herrschaft des für dieses empirische Wissen unüberwindlichen Gegensatzes des Vielen und des Einen dargestellt werden wird. Es ist theils an sich interessant in diesem wissenschaftlichen Bemühen, und in dem trüben Medium desselben, selbst noch den Reflex und die Herrschaft des Absoluten, aber zugleich die Verkehrtheit desselben zu erblicken: theils sind die Formen, welche die Momente des Absoluten darin erhalten haben, zu einer Art von Vorurtheilen und zweifelsfreien, allgemeingeltenden Gedanken geworden, deren Nichtigkeit die Kritik aufzeigen muß, um die Wissenschaft zu rechfertigen, daß sie keine

Rücksicht darauf nimmt; — welcher Erweis ihrer Nichtigkeit durch Aufzeigung des realitätslosen Grundes und Bodens, aus dem sie erwachsen, und dessen Geschmack und Natur ihnen sich einwächst, am Evidentesten geschieht.

Vors Erste schwebt der empirischen Wissenschaft die wissenschaftliche Totalität, als eine Totalität des Mannigfaltigen, oder als Vollständigkeit, dem eigentlichen Formalismus aber als Konsequenz vor. Jene kann ihre Erfahrungen beliebig in die Allgemeinheit erheben, und mit ihren gedachten Bestimmtheiten die Konsequenz so weit fortsetzen, bis anderer empirischer Stoff, der jenem widerspricht, aber eben so sein Recht hat gedacht und als Grundsatz ausgesprochen zu werden, die Konsequenz der vorhergehenden Bestimmtheit nicht mehr erlaubt, sondern sie zu verlassen zwingt. Der Formalismus kann seine Konsequenz so weit ausdehnen, als die Leerheit seines Princips es überhaupt erlaubt, oder ein Inhalt, den er sich erschlichen hat; dafür ist er aber auch berechtigt, was der Vollständigkeit abgeht, stolzerweise von seiner Apriorität und Wissenschaft unter dem Ekelnamen des Empirischen auszuschließen. Denn seine formalen Principien behauptet er als das Aprioriſche und Absolute, und also dasjenige, dessen er sich durch sie nicht bemeistern kann, als Nicht-Absolutes und Zufälliges; wenn er anders sich nicht so zu helfen weiß, daß er zum Empirischen überhaupt, und von einer Bestimmtheit wieder zur andern, den formellen Uebergang des Fortschreitens vom Bedingten zur Bedingung findet, und da diese wieder ein Bedingtes ist, sofort ins Unendliche. Wodurch er aber nicht nur alles Vorzugs vor dem, was er Empirie nennt, sich begiebt, sondern, da in dem Zusammenhang des Bedingten mit der Bedingung diese Entgegengesetzten als absolut bestehend gesetzt werden, selbst ganz in die empirische Nothwendigkeit versinkt, und dieser, durch die formale Identität oder das Negativ-Absolute, womit er sie zusammenhält, den Schein wahrhafter Absolutheit ertheilt.

Diese Verbindung der Konsequenz mit der Vollständigkeit des Bildes, — es sey der letztern vollständigern formalen und leeren Konsequenz, oder jener erstern, die mit bestimmten Begriffen, als Grundsätzen, von deren einem sie zu andern übergeht, nur in der Inconsequenz consequent ist, — verrückt aber unmittelbar die Stellung des Mannigfaltigen, wie es für die reine Empirie ist; für welche jedes gleiche Rechte mit dem andern hat, und welche keine Bestimmtheit, deren eine so reell ist als die andere, der andern vorzieht. Worauf wir unten bei Vergleichung der reinen Empirie mit dieser wissenschaftlichen, von der hier die Rede ist, noch zurückkommen werden.

Nach dieser formalen Totalität müssen wir betrachten, wie die absolute Einheit, sowohl als einfache Einheit, die wir die ursprüngliche nennen können, als auch als Totalität in dem Reflex des empirischen Wissens erscheint. Beide Einheiten, welche im Absoluten Eins, und deren Identität das Absolute ist, müssen in jenem Wissen getrennt und als ein Verschiedenes vorkommen.

Was vors Erste jene Einheit betrifft, so kann es der Empirie nicht um sie, als das Wesen der Nothwendigkeit, das für die Erscheinung ein äußeres Band derselben ist, zu thun seyn; denn in der Einheit, welche die wesentliche ist, ist das Mannigfaltige unmittelbar vernichtet und Nichts. Weil mannigfaltiges Seyn Princip der Empirie ist, so ist es ihr versagt, zum absoluten Nichts ihrer Qualitäten, welche für sie absolut und auch durch den Begriff, nach dem sie schlechthin Viele sind, unendlich Viele sind, zu dringen. Jene ursprüngliche Einheit kann daher nur eine, so viel möglich ist, einfache und geringe Menge von Qualitäten bedeuten, womit sie zur Erkenntniß der übrigen ausreichen zu können glaubt. Jenes Ideal, worin das, was so ungefähr für willkürlich und zufällig gilt, verwischt, und des Mannigfaltigen die geringste nöthige Menge gesetzt wird, ist für die Empirie im Physischen, so wie im Sittlichen das Chaos;

das im letztern bald mehr unter dem Bild des Seyns durch Phantasie als Naturzustand: bald mehr unter der Form der Möglichkeit und der Abstraktion, als eine Aufzählung der im Menschen vorgefundenen Vermögen durch empirische Psychologie, Natur und Bestimmung des Menschen vorgestellt wird. Und auf diese Weise wird das, was als schlechthin nothwendig, an sich, absolut einer Seits behauptet ist, zugleich anderer Seits als etwas nicht Reelles, bloß Eingebildetes und als Gedankending, dort als eine Fiktion, hier als eine bloße Möglichkeit anerkannt; welches der härteste Widerspruch ist.

Es ist für den gemeinen Verstand, welcher sich in der trüben Vermischung dessen, was an sich, und dessen, was vergänglich ist, hält, nichts begreiflicher, als daß er das, was an sich sey, auf die Weise finden könne, daß, wenn er aus dem vermischten Bilde des Rechtszustandes alles Willkürliche und Zufällige absondere, durch diese Abstraktion ihm unmittelbar das absolut Nothwendige übrig bleiben müsse. Wenn man sich Alles hinwegdenke, was eine trübe Ahnung unter das Besondere und Vergängliche rechnen kann, als besondern Sitten, der Geschichte, der Bildung, und auch dem Staate angehörig: so bleibt der Mensch unter dem Bilde des nackten Naturzustandes oder das Abstraktum desselben mit seinen wesentlichen Möglichkeiten übrig, und man hat nur hinzusehen, um das zu finden, was nothwendig ist. Es muß das, was in Beziehung auf den Staat zu seyn erkannt wird, darum auch mit abgesondert werden, weil das chaotische Bild des Nothwendigen nicht die absolute Einheit, sondern nur die einfache Mannigfaltigkeit, die Atomen mit den möglich wenigsten Eigenschaften enthalten kann; und also was unter den Begriff eines Verknüpfens und Ordnens derselben, als der schwächsten Einheit, deren das Princip der Vielheit fähig ist, fallen kann, als das erst Spätere und Hinzukommende zu jener Vielheit daraus ausgeschlossen ist.

Es fehlt nun bei jener Scheidung dem Empirismus für's

Erste überhaupt alles Kriterium darüber, wo die Grenze zwischen dem Zufälligen und Nothwendigen gehe, was also im Chaos des Naturzustandes oder in der Abstraktion des Menschen bleiben und was weggelassen werden müsse. Die leitende Bestimmung kann hierin nichts Anderes seyn, als daß so viel darin sey, als man für die Darstellung dessen, was in der Wirklichkeit gefunden wird, braucht; das richtende Princip für jenes Apriorische ist das Aposteriorische. Was in der Vorstellung des Rechtszustandes geltend gemacht werden soll, dafür hat man nur, um seinen Zusammenhang mit dem Ursprünglichen und Nothwendigen und also es selbst als nothwendig darzuthun, — zu diesem Behuf eine eigene Qualität, oder Vermögen in das Chaos zu verlegen; nach der Weise der vom Empirischen ausgehenden Wissenschaften überhaupt, zur sogenannten Erklärung der Wirklichkeit Hypothesen zu machen, in welchen diese Wirklichkeit in derselben Bestimmtheit nur in ganz formell-ideeller Gestalt als Kraft, Materie, Vermögen gesetzt, Eins also aus dem Andern auch sehr leicht begreiflich und erklärlich ist.

Auf einer Seite bringt es diese trübe Ahnung von ursprünglicher und absoluter Einheit, welche sich im Chaos des Naturstandes und in der Abstraktion von Vermögen und Neigungen äußert, nicht bis zur absoluten negativen Einheit, sondern sie geht nur auf Auslöschung einer großen Menge von Besonderheiten und Entgegensetzungen. Aber es bleibt noch eine unbestimmbare Menge von qualitativen Bestimmtheiten in ihm, die eben so wenig für sich eine andere als eine empirische, und für einander keine innere Nothwendigkeit haben. Sie haben nur die Beziehung, als Vieles, und weil dieß Viele für einander, aber ohne Einheit ist, als sich entgegengesetzt und in absolutem Widerstreite gegen einander bestimmt zu seyn; und die abgesonderten Energien des Sittlichen müssen in dem Naturzustande oder in dem Abstraktum des Menschen als in einem sich

gegenseitig vernichtenden Kriege gedacht werden. Es ist aber eben darum leicht zu zeigen, daß, indem diese Qualitäten einander schlechthin entgegengesetzt, und also rein ideell sind, sie in dieser Idealität und Absonderung nicht, wie es doch seyn soll, bestehen können, sondern sich aufheben und auf Nichts reduciren. Aber zu dieser absoluten Reflexion und zu der Einsicht des Nichts der Bestimmtheiten im absolut Einfachen vermag es die Empirie nicht zu bringen, sondern das viele Nichts bleibt für sie eine Menge von Realitäten. Zu dieser Vielheit aber muß die positive, als absolute Totalität sich ausdrückende, Einheit für den Empirismus als ein Anderes und Fremdes hinzukommen; und schon in dieser Form des Verknüpfens der beiden Seiten der absolnten Identität ist es enthalten, daß die Totalität eben so getrübt und unrein als die der ursprünglichen Einheit sich darstellen wird.

Der Grund des Seyns der einen dieser hier abgesonderten Einheiten für die andere, oder des Uebergangs von der ersten zur zweiten ist der Empirie ebenso leicht anzugeben, als es ihr überhaupt mit dem Begründen leicht wird. Nach der Fiktion des Naturzustandes wird er um der Uebel willen, die er mit sich führt, verlassen; was nichts Anderes heißt, als es wird vorausgesetzt, wohin man gelangen will, daß nimlich eine Einstimmung des als Chaos Widerstreitenden das Gute oder das sey, wohin man kommen müsse. Oder in die Vorstellung der ursprünglichen Qualitäten als Möglichkeiten wird unmittelbar ein solcher Grund des Uebergangs als Trieb der Geselligkeit hineingelegt; oder auf die Begriffsform eines Vermögens Verzicht gethan, und sogleich zu dem ganz Besondern der Erscheinung jener zweiten Einheit, zu Geschichtlichem, als Unterjochung der Schwächern durch Mächtigere u. s. w. fortgegangen. Die Einheit selbst aber kann, nach dem Princip der absoluten qualitativen Vielheit, wie in der empirischen Physik, nichts als wieder mannigfaltige Verwickelungen des als ursprünglich gesetzten

einfachen und abgesonderten Vielen, oberflächliche Berührungen dieser Qualitäten, die für sich selbst in ihrer Besonderheit unzerstörbar und nur leichte, theilweise Verbindungen und Vermischungen einzugehen vermögend sind, — an die Stelle der vielen atomen Qualitäten also eine Vielheit von Getheiltem oder von Verhältnissen darstellen, und, insofern die Einheit als Ganzes gesetzt wird, den leeren Namen einer formlosen und äußern Harmonie, unter dem Namen der Gesellschaft und des Staats setzen.

Wenn diese Einheit auch, es sey für sich, oder in einer mehr empirischen Beziehung nach ihrer Entstehung als absolut, von Gott ihren unmittelbaren Ursprung erhaltend, und wenn in ihrem Bestehen auch der Mittelpunkt und das innere Wesen als göttlich vorgestellt wird: so bleibt doch diese Vorstellung wieder etwas Formelles, nur über der Vielheit Schwebendes, nicht sie Durchdringendes. Es sey, daß Gott nicht nur als Stifter der Vereinigung, sondern auch als ihr Erhalter, und in Beziehung auf das Letztere die Majestät der obersten Gewalt, als sein Abglanz und in sich göttlich erkannt werde: so ist das Göttliche der Vereinigung ein Aeußeres für die vereinigten Vielen, welche mit demselben nur im Verhältniß der Herrschaft gesetzt werden müssen, weil das Princip dieser Empirie die absolute Einheit des Einen und Vielen ausschließt. Auf welchem Punkte dieses Verhältnisses sie unmittelbar mit dem ihr entgegengesetzten Princip, für welches die abstrakte Einheit das Erste ist, zusammentrifft; nur daß die Empirie über ihre Inkonsequenzen (die aus der Vermischung so specifisch verschieden gesetzter Dinge, wie die abstrakte Einheit, und die absolute Vielheit ist, entspringen) nicht verlegen ist: und eben darum auch den Vortheil hat, Ansichten, — die außer ihrer bloß materiellen Seite Erscheinungen von einem reinern und göttlichern Innern sind, als nach dem Princip der Entgegensetzung, worin allein Herr-

schen und Gehorchen möglich, geschehen kann, — den Zugang nicht zu verschließen.

Der Naturzustand und die den Individuen fremde und darum selbst einzelne und besondere Majestät und Göttlichkeit des Ganzen des Rechtszustandes, so wie das Verhältniß der absoluten Unterwürfigkeit der Subjekte unter jene höchste Gewalt, sind die Formen, in welchen die zersplitterten Momente der organischen Sittlichkeit, — das Moment der absoluten Einheit, und derselben, insofern sie den Gegensatz der Einheit und Vielheit in sich begreift und absolute Totalität ist, und das Moment der Unendlichkeit, oder des Nichts der Realitäten des Gegensatzes, — als besondere Wesenheiten fixirt, und eben dadurch, so wie die Idee, verkehrt sind. Die absolute Idee der Sittlichkeit enthält dagegen den Naturstand und die Majestät, als schlechthin identisch; indem die letztere selbst nichts Anderes als die absolute sittliche Natur ist, und an keinen Verlust der absoluten Freiheit, welche man unter der natürlichen Freiheit verstehen müßte, oder ein Aufgeben der sittlichen Natur, durch das Reellseyn der Majestät gedacht werden kann: das Natürliche aber, welches im sittlichen Verhältniß als ein Aufzugebendes gedacht werden müßte, würde selbst nichts Sittliches seyn, und also am Wenigsten dasselbe in seiner Ursprünglichkeit darstellen. Ebensowenig ist die Unendlichkeit oder das Nichts des Einzelnen, der Subjekte in der absoluten Idee fixirt, und in relativer Identität mit der Majestät, als ein Verhältniß der Unterwürfigkeit, in welchem auch die Einzelnheit etwas schlechthin Gesetztes wäre; sondern in der Idee ist die Unendlichkeit wahrhaftig, die Einzelnheit als solche Nichts, und schlechthin Eins mit der absoluten sittlichen Majestät, — welches wahrhafte lebendige nicht unterwürfige Einsseyn allein die wahrhafte Sittlichkeit des Einzelnen ist.

Wir haben die wissenschaftliche Empirie, insofern sie wissenschaftlich ist, der positiven Richtigkeit, und der Unwahrheit

ihrer Grundsätze, Gesetze u. s. w. angeklagt; weil sie Bestimmtheiten durch die formale Einheit, in welche sie dieselben versetzt, die negative Absolutheit des Begriffs ertheilt, und sie als positiv absolut und an sich seyend, als Zweck und Bestimmung, Grundsatz, Gesetz, Pflicht und Recht, welche Formen etwas Absolutes bedeuten, ausspricht. Um aber die Einheit eines organischen Verhältnisses, welches diesem qualitativen Bestimmen eine Menge solcher Begriffe darbietet, zu erhalten, muß Einer als Zweck, Bestimmung oder Gesetz ausgedrückten Bestimmtheit eine Herrschaft über die andern Bestimmtheiten der Mannigfaltigkeit gegeben, und diese vor ihr als unreell und nichtig gesetzt werden. In dieser Anwendung und Konsequenz ist es, daß die Anschauung als innere Totalität vernichtet wird. Es ist daher die Inkonsequenz, durch welche jene Aufnahme der Bestimmtheiten in den Begriff sich berichtigen und die der Anschauung angethane Gewalt aufheben kann; denn die Inkonsequenz vernichtet unmittelbar die einer Bestimmtheit vorher ertheilte Absolutheit.

Von dieser Seite muß die alte durchaus inkonsequente Empirie nicht im Verhältniß zur absoluten Wissenschaft als solcher, aber im Verhältniß zur Konsequenz der empirischen Wissenschaftlichkeit, von welcher die Rede bisher gewesen, gerechtfertigt werden. Eine große und reine Anschauung vermag auf diese Art in dem rein Architektonischen ihrer Darstellung, an welchem der Zusammenhang der Nothwendigkeit, und die Herrschaft der Form nicht ins Sichtbare hervortritt, das wahrhaft Sittliche auszudrücken; — einem Gebäude gleich, das den Geist seines Urhebers in der aus einander geworfenen Masse stumm darstellt, ohne daß dessen Bild selbst, in Eins versammelt, als Gestalt darin aufgestellt wäre. Es ist in einer solchen durch Hülfe von Begriffen gemachten Darstellung nur eine Ungeschicklichkeit der Vernunft, daß sie das, was sie umfaßt und durchdringt, nicht in die ideelle Form erhebt und sich desselben als Idee bewußt

wird. Wenn die Anschauung sich nur selbst getreu bleibt, und vom Verstande sich nicht irre machen läßt, so wird sie, insofern sie der Begriffe zu ihrem Ausdruck nicht entbehren kann, sich in Ansehung derselben ungeschickt verhalten, im Durchgang durchs Bewußtseyn verkehrte Gestalten annehmen und für den Begriff sowohl unzusammenhängend als widersprechend seyn; aber die Anordnung der Theile und der sich modificirenden Bestimmtheiten lassen den zwar unsichtbaren aber innern vernünftigen Geist errathen. Und insofern diese seine Erscheinung als Produkt und Resultat betrachtet wird, wird es mit der Idee als Produkt vollkommen übereinstimmen.

Für den Verstand ist hierbei nichts leichter, als über diese Empirie herzufallen, jenen ungeschickten Gründen andere entgegenzusetzen, die Konfusion und den Widersprnch der Begriffe aufzuzeigen, aus den vereinzelten Sätzen Konsequenzen zu ziehen, welche das Härteste und Unvernünftigste ausdrücken, und auf mannigfaltige Weise das Unwissenschaftliche der Empirie darzulegen; woran dieser ihr Recht widerfährt, besonders wenn sie entweder die Prätension hat, wissenschaftlich zu seyn, oder gegen die Wissenschaft als solche polemisch ist. Dagegen wenn Bestimmtheiten fixirt, und ihr Gesetz mit Konsequenz durch die von der Empirie aufgetriebenen Seiten durchgeführt, die Anschaunng ihnen unterworfen, und überhaupt das gebildet wird, was Theorie genannt zu werden pflegt, so hat die Empirie diese mit Recht der Einseitigkeit anzuklagen. Und es steht durch die Vollständigkeit der Bestimmtheiten, die sie geltend macht, in ihrer Gewalt, jene Theorie mit Instanzen zu einer Allgemeinheit zu nöthigen, die ganz leer wird.

Jene Beschränktheit der Begriffe, das Fixiren von Bestimmtheiten, die Erhebung einer aufgegriffenen Seite der Erscheinung in die Allgemeinheit und die ihr ertheilte Herrschaft über die andern ist es, was in den letzten Zeiten sich nicht mehr Theorie, sondern Philosophie, und je nachdem sie sich

zu leerern Abstraktionen erschwang und sich reinerer Negationen bemächtigte, wie Freiheit, reiner Wille, Menschheit u. s. w. Metaphysik genannt hat; und sowohl im Naturrecht als besonders im Staats- und in dem peinlichen Recht philosophische Revolutionen hervorgebracht zu haben glaubte, wenn sie mit solchen wesenlosen Abstraktionen und positiv ausgedrückten Negationen als Freiheit, Gleichheit, reinem Staate u. s. w. oder mit aus der gemeinen Empirie aufgegriffenen Bestimmtheiten, die ebenso wesenlos wie jene sind, wie Zwang, besonders psychologischer Zwang, mit seinem ganzen Anhang von Entgegensetzung der praktischen Vernunft und der sinnlichen Triebfedern, und was sonst in dieser Psychologie einheimisch ist, diese Wissenschaften hin- und herzerrte, und dergleichen nichtige Begriffe gleichfalls als absolute Vernunftzwecke, Vernunftgrundsätze und Gesetze, mit mehr oder weniger Konsequenz durch eine Wissenschaft hindurch zwang.

Mit Recht fordert die Empirie, daß ein solches Philosophiren sich an der Erfahrung orientiren müsse. Sie besteht mit Recht auf ihrer Zähigkeit gegen ein solches Gerüste und Künstelei von Grundsätzen; und zieht ihre empirische Inkonsequenz, welche sich auf eine wenn auch trübe Anschauung eines Ganzen gründet, der Konsequenz eines solchen Philosophirens, und ihre eigene Konfusion, z. B. der Sittlichkeit, Moralität, Legalität, oder in einem einzelnern Falle, in der Strafe, die Konfusion von Rache, Sicherheit des Staats, Besserung, Ausführung der Drohung, Abschreckung, Prävention u. s. w., sey es in einer wissenschaftlichen Rücksicht, oder im praktischen Leben, dem absoluten Auseinanderhalten dieser verschiedenen Seiten Einer und ebenderselben Anschauung und dem Bestimmen des Ganzen derselben durch eine einzelne dieser Qualitäten, vor, — behauptet mit Recht, daß die Theorie, und jenes, was sich Philosophie und Metaphysik nennt, keine Anwendung habe und der nothwendigen Praxis widerspreche. Welche Nichtanwendbarkeit besser

so ausgedrückt würde, daß in jener Theorie und Philosophie nichts Absolutes, keine Realität und Wahrheit ist. Die Empirie wirft endlich mit Recht solchem Philosophiren auch seinen Undank gegen sie vor, indem sie es ist, welche ihm den Inhalt seiner Begriffe liefert, und denselben durch jenes verderbt und verkehrt werden sehen muß; denn die Empirie bietet die Bestimmtheit des Inhalts in einer Verwickelung und Verbundenheit mit andern Bestimmtheiten dar, welche in ihrem Wesen ein Ganzes, organisch und lebendig ist, was durch jene Zerstückelung, und durch jene Erhebung wesenloser Abstraktionen und Einzelnheiten zur Absolutheit, getödtet wird.

Eine Empirie würde gegen solche Theorie und Philosophie mit dem größten Rechte sich behaupten, und die Menge der Grundsätze, Zwecke, Gesetze, Pflichten, Rechte, als etwas nicht Absolutes, — sondern als Unterscheidungen, die für die Bildung, durch die ihr ihre eigene Anschauung klarer wird, wichtig sind, — betrachten, wenn sie selbst rein wäre und bliebe. Aber wenn die Empirie mit der Theorie in den Kampf zu treten scheint, so zeigt sich gewöhnlich, daß die eine wie die andere eine durch Reflektiren schon vorher verunreinigte und aufgehobene Anschauung und verkehrte Vernunft, und was sich für Empirie ausgiebt, nur das Schwächere in der Abstraktion und dasjenige ist, was mit weniger Selbstthätigkeit seine Beschränktheiten nicht selbst herausgenommen, unterschieden und fixirt hat, sondern in solchen, welche in der allgemeinen Bildung fest geworden, als gesunder Menschenverstand vorhanden sind, und darum unmittelbar aus der Erfahrung aufgenommen zu seyn scheinen, befangen ist. Zwischen solcher festgewordenen Verkehrtheit der Anschauung und den jetzt erst fixirten Abstraktionen ist das Bild des Streits nothwendig ebenso buntscheckig als sie selbst sind. Jede gebraucht gegen die andere bald eine Abstraktion, bald eine sogenannte Erfahrung; und es ist auf beiden Seiten Empirie, die sich an Empirie, und Beschränktheit, welche sich an Beschränktheit zerschlägt, — bald ein Großthun mit Grundsätzen und Gesetzen gegen die Philosophie, und Ausschließung derselben als einer inkompetenten Richterin über solche absolute Wahrheiten, in die sich der Verstand festgerannt hat, bald ein Mißbrauch derselben für das Raisonnement und eine Berufung auf dieselbe.

Dieses relative Recht, welches der Empirie, wenn die Anschauung in ihr das Herrschende ist, gegen die Vermischung des Empirischen und Reflektirten eingeräumt worden, bezieht sich erinnertermaßen auf das bewußtlose Innere derselben. Aber die Mitte zwischen Beiden, jenem Innern und ihrem Aeußern, — das Bewußtseyn ist die Seite, nach welcher hin ihr Mangel und darum ihre Einseitigkeit liegt. Und ihr Hintreiben gegen das Wissenschaftliche und die unvollständige Verknüpfung und bloße Berührung mit dem Begriff, durch welchen sie sich auf diese Weise nur verunreinigt, stammt aus der Nothwendigkeit, daß die Vielheit und Endlichkeit sich in die Unendlichkeit oder in die Allgemeinheit absolut versenke.

II.

Die Seite der Unendlichkeit aber ist es, was das Princip der dem Empirischen sich entgegensetzenden Apriorität ausmacht, zu dessen Betrachtung wir jetzt übergehen.

Das Hingehen des empirischen Meinens und seiner Vermischung des Mannigfaltigen mit dem Einfachen gegen den Begriff ist in dem absoluten Begriff oder in der Unendlichkeit seinem Schwanken entnommen, und die unvollständige Trennung entschieden. In einer niedrigern Abstraktion ist die Unendlichkeit zwar auch als Absolutheit des Subjekts in der Glückseligkeitslehre überhaupt, und im Naturrecht ins Besondere von den Systemen, welche antisocialistisch heißen und das Seyn des Einzelnen als das Erste und Höchste setzen, herausgehoben, aber

nicht in die reine Abstraktion, welche sie in dem Kantischen oder Fichteschen Idealismus erhalten hat.

Es gehört nicht hierher, die Natur der Unendlichkeit und ihrer mannigfaltigen Verwandelungen darzustellen. Denn wie sie das Princip der Bewegung und der Veränderung ist, so ist ihr Wesen selbst nichts Anderes, als das unvermittelte Gegentheil seiner selbst zu seyn. Oder sie ist das negativ Absolute, die Abstraktion der Form, welche, indem sie reine Identität, unmittelbar reine Nichtidentität oder absolute Entgegensetzung; indem sie reine Idealität, ebenso unmittelbar reine Realität; indem sie das Unendliche, das Absolutendliche; indem sie das Unbestimmte, die absolute Bestimmtheit ist. Der absolute Uebergang ins Entgegengesetzte, der ihr Wesen ist, und das Verschwinden jeder Realität in seinem Gegentheil kann nicht anders aufgehalten werden, als daß empirischer Weise die eine Seite derselben, nämlich die Realität, oder das Bestehen der Entgegengesetzten fixirt und von dem Gegentheil, dem Nichts dieses Bestehens abstrahirt wird. Dieses reelle Entgegengesetzte ist auf einer Seite das mannigfaltige Seyn oder die Endlichkeit, und ihr gegenüber die Unendlichkeit als Negation der Vielheit und positiv als reine Einheit; und der absolute Begriff auf diese Weise konstituirt giebt in dieser Einheit dasjenige, was reine Vernunft genannt worden ist. Das Verhältniß dieser reinen Einheit aber zu dem ihr gegenüberstehenden mannigfaltigen Seyenden ist selbst wieder ebenso eine gedoppelte Beziehung, entweder die positive des Bestehens beider, oder des Vernichtetseyns beider. Sowohl jenes Bestehen aber als dieses Vernichtetseyn ist nur als ein theilweises zu verstehen; denn wäre jenes Bestehen beider absolut, so wäre gar keine Beziehung beider, und wäre das vollkommene Vernichtetseyn beider gesetzt, so wäre nicht ein Bestehen beider. Dieses theilweise Bestehen und theilweise Negirtseyn beider, — „das Entgegensetzen eines theilbaren Ichs einem theilbaren Nicht-Ich im Ich," d. i. in der

eben darum gleichfalls theilweisen Beziehung, — ist das absolute Princip dieser Philosophie. In der ersten, der positiven Beziehung, heißt die reine Einheit theoretische, in der negativen Beziehung, praktische Vernunft. Und weil in dieser die Negation der Entgegensetzung das Erste, also die Einheit als das mehr Bestehende, in der ersten aber das Bestehen des Gegensatzes das Erste, also die Vielheit das zuerst und mehr Bestehende ist: so erscheint hier die praktische Vernunft als die reelle, die theoretische aber als die ideelle.

Man sieht aber, daß diese Bestimmung ganz dem Gegensatze und der Erscheinung angehört. Denn die reine Einheit, die als Vernunft gesetzt wird, ist freilich negativ, ideell, wenn das Entgegengesetzte, Viele was hiermit das Unvernünftige ist, schlechthin ein Bestehen hat; so wie sie als mehr bestehend und reeller erscheint, wenn das Viele als negirt, oder vielmehr als zu negirend gesetzt ist. Jenes unvernünftige Viele aber, wie die Natur gegen die Vernunft, als die reine Einheit, gesetzt wird, ist nur darum unvernünftig, weil sie als die wesenlose Abstraktion des Vielen, und hingegen die Vernunft als die wesenlose Abstraktion des Einen gesetzt ist. An sich aber betrachtet, ist sowohl jenes Viele absolute Einheit des Einen und Vielen, als diese Einheit. Und die Natur oder die theoretische Vernunft, welche das Viele ist, als absolute Einheit des Einen und Vielen, muß vielmehr umgekehrt als die reelle Vernunft, die sittliche, welche die Einheit ist, als absolute Einheit des Einen und Vielen, aber als die ideelle bestimmt werden; weil in der Entgegensetzung die Realität in der Vielheit, die Idealität aber in der Einheit ist.

Es ist an dem, was praktische Vernunft heißt, deswegen allein die formelle Idee der Identität des Ideellen und Reellen zu erkennen; und diese Idee sollte in diesen Systemen der absolute Indifferenzpunkt seyn. Aber jene Idee kommt nicht aus der Differenz, und das Ideelle nicht zur Realität; denn

ungeachtet in dieser praktischen Vernunft das Ideelle und Reelle identisch ist, bleibt doch das Reelle schlechthin entgegengesetzt. Dieses Reelle ist außer der Vernunft wesentlich gesetzt, und nur in der Differenz gegen dasselbe ist die praktische Vernunft; deren Wesen begriffen wird als ein Kausalitätsverhältniß zum Vielen, — als eine Identität, welche mit einer Differenz absolut afficirt ist, und aus der Erscheinung nicht heraus geht. Diese Wissenschaft des Sittlichen, welche von der absoluten Identität des Ideellen und Reellen spricht, thut sonach nicht nach ihren Worten, sondern ihre sittliche Vernunft ist in Wahrheit und in ihrem Wesen eine Nichtidentität des Ideellen und Reellen.

Es ist vorhin die sittliche Vernunft als das Absolute in der Form der Einheit bestimmt worden, und hiermit, indem sie selbst als eine Bestimmtheit gesetzt wird, scheint sie unmittelbar in dieser Bestimmung ebenso wesentlich mit einem Gegensatze gesetzt zu seyn. Der Unterschied ist aber, daß die wahrhafte Realität und das Absolute derselben von diesem Gegensatz gegen die Natur ganz frei, und daß sie absolute Identität des Ideellen und Reellen ist. Das Absolute wird nach seiner Idee erkannt als diese Identität Differenter, deren Bestimmtheit ist, — der Einen die Einheit, der Andern die Vielheit zu seyn. Und diese Bestimmtheit ist ideell, d. h. sie ist nur in der Unendlichkeit nach dem oben aufgezeigten Begriffe derselben; diese Bestimmtheit ist ebenso wohl aufgehoben, als sie gesetzt ist. Jede, sowohl die Einheit als die Vielheit, deren Identität das Absolute ist, ist selbst Einheit des Einen und Vielen. Aber die eine, deren ideelle Bestimmung die Vielheit ist, ist das Bestehen der Entgegengesetzten, die positive Realität, und darum ist ihr selbst ein entgegengesetztes, gedoppeltes Verhältniß nothwendig. Weil das Reelle in ihr besteht, ist ihre Identität eine relative, und diese relative Identität der Entgegengesetzten ist die Nothwendigkeit. Wie sie also in der Differenz ist, so muß auch ihr

Verhältniß selbst oder die Identität des Verhältnisses ein Differentes seyn; sowohl daß in ihm die Einheit, als daß die Vielheit das Erste ist.

Dieses zweifache Verhältniß bestimmt die gedoppelte Seite der Nothwendigkeit oder der Erscheinung des Absoluten. Da dieses zweifache Verhältniß auf die Vielheit fällt, und wenn wir die Einheit der Differenten, welche auf der anderen Seite steht, und in welcher jene Realität oder das Viele aufgehoben ist, die Indifferenz nennen: so ist das Absolute die Einheit der Indifferenz und des Verhältnisses. Und weil dieses ein gedoppeltes ist, ist die Erscheinung des Absoluten bestimmt, als Einheit der Indifferenz, und desjenigen Verhältnisses, oder derjenigen relativen Identität, in welcher das Viele das Erste, das Positive ist, — und als Einheit der Indifferenz und desjenigen Verhältnisses, in welchem die Einheit das Erste und Positive ist. Jene ist die physische, diese die sittliche Natur. Und da die Indifferenz oder die Einheit die Freiheit, das Verhältniß aber, oder die relative Identität die Nothwendigkeit ist: so ist jede dieser beiden Erscheinungen das Einsseyn und die Indifferenz der Freiheit und der Nothwendigkeit. Die Substanz ist absolut und unendlich. In diesem Prädikat Unendlichkeit ist die Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder ihre Erscheinung enthalten, und diese Nothwendigkeit drückt sich als Realität eben in einem gedoppelten Verhältnisse aus. Jedes der beiden Attribute drückt selbst die Substanz aus, und ist absolut und unendlich, oder die Einheit der Indifferenz und des Verhältnisses. Und an dem Verhältnisse ist ihr Unterschied so gesetzt, daß in dem Verhältnisse der Einen das Viele, in dem Verhältnisse der Andern das Eine das Erste oder das gegen die Anderen Herausgekehrte ist. Weil aber in der sittlichen Natur selbst in ihrem Verhältniß die Einheit das Erste ist, so ist sie auch in dieser relativen Identität, d. i. in ihrer Nothwendigkeit frei. Oder weil die relative Identität dadurch, daß die Einheit das Erste

ist, nicht aufgehoben wird: so ist diese zweite Freiheit so bestimmt, daß das Nothwendige für die sittliche Natur zwar ist, aber negativ gesetzt ist.

Würden wir nun diese Seite der relativen Identität der sittlichen Natur isoliren, und nicht die absolute Einheit der Indifferenz und dieser relativen Identität für das Wesen der sittlichen Natur anerkennen, sondern die Seite des Verhältnisses oder der Nothwendigkeit: so würden wir auf demselben Punkte stehen, auf welchem das Wesen der praktischen Vernunft als absolute Kausalität habend bestimmt wird, oder daß sie zwar frei, und die Nothwendigkeit nur negativ, aber ebendarum doch gesetzt ist; — wodurch eben jene Freiheit nicht aus der Differenz heraus kommt, das Verhältniß oder die relative Identität zum Wesen gemacht, und das Absolute allein als negativ Absolutes oder als Unendlichkeit begriffen wird.

Der empirische und populaire Ausdruck, wodurch diese Vorstellung, welche die sittliche Natur bloß von der Seite ihrer relativen Identität auffaßt, sich so sehr empfohlen hat, ist, daß das Reelle unter den Namen von Sinnlichkeit, Neigungen, unterem Begehrungsvermögen u. s. w. (Moment der Vielheit des Verhältnisses) mit der Vernunft (Moment der reinen Einheit des Verhältnisses) nicht übereinstimme (Moment der Entgegensetzung der Einheit und Vielheit); und daß die Vernunft darin bestehe, aus eigener absoluter Selbstthätigkeit und Autonomie zu wollen und jene Sinnlichkeit einzuschränken und zu beherrschen, (Moment der Bestimmtheit dieses Verhältnisses, das in ihm die Einheit oder die Negation der Vielheit das Erste ist). Die Realität dieser Vorstellung gründet sich auf das empirische Bewußtseyn und die allgemeine Erfahrung eines Jeden, sowohl jenen Zwiespalt, als diese reine Einheit der praktischen Vernunft, oder die Abstraktion des Ich in sich zu finden.

Es kann auch nicht die Rede davon seyn, diesen Standpunkt zu läugnen; sondern er ist vorhin als die Seite der relativen Identität, des Seyns des Unendlichen im Endlichen bestimmt worden. Aber dieß muß behauptet werden, daß er nicht der absolute Standpunkt ist, als in welchem aufgezeigtermaßen das Verhältniß sich nur als eine Seite, und das Isoliren desselben also als etwas Einseitiges beweist; und daß, weil Sittlichkeit etwas Absolutes ist, jener Standpunkt nicht der Standpunkt der Sittlichkeit, sondern daß in ihm keine Sittlichkeit ist. Und was die Berufung auf das gemeine Bewußtseyn betrifft, so muß in eben demselben ebenso nothwendig die Sittlichkeit selbst vorkommen, als jener Standpunkt, welcher (da das Verhältniß für sich isolirt, als an sich seyend, und nicht als Moment gesetzt ist) das Princip der Unsittlichkeit ist. Das empirische Bewußtseyn ist darum empirisch, weil die Momente des Absoluten in ihm zerstreut, nebeneinander, aufeinander folgend, zersplittert erscheinen; aber es wäre selbst kein gemeines Bewußtseyn, wenn die Sittlichkeit nicht ebenso in ihm vorkäme. Unter diesen mannigfaltigen Erscheinungen des Sittlichen und des Unsittlichen, die im empirischen Bewußtseyn vorkommen, hatte jene formelle Philosophie die Wahl; und es ist nicht der Fehler des gemeinen Bewußtseyns, sondern der Philosophie, daß sie die Erscheinung des Unsittlichen gewählt und an der negativen Absolutheit, oder an der Unendlichkeit das wahrhafte Absolute zu haben gemeint hat.

Auf der Darstellung desjenigen, was diese negative Absolutheit vermag, beruht die Ausführung dieser praktischen Philosophie; und wir müssen dem falschen Versuch in dem negativ Absoluten ein wahrhaft Absolutes aufzuzeigen, in seinen Hauptmomenten nachgehen.

Es ergiebt sich sogleich, daß, da die reine Einheit das Wesen der praktischen Vernunft ausmacht, von einem Systeme der Sittlichkeit so wenig die Rede seyn kann, daß selbst nicht einmal eine Mehrheit von Gesetzen möglich ist: indem was über den reinen Begriff, oder (weil dieser, insofern er als negirend

das Viele, d. h. als praktisch gesetzt wird, die Pflicht ist) was über den reinen Begriff der Pflicht und die Abstraktion eines Gesetzes hinausgeht, nicht mehr dieser reinen Vernunft angehört; wie Kant, — derjenige, der diese Abstraktion des Begriffs in ihrer absoluten Reinheit dargestellt hat, — sehr gut erkennt, daß der praktischen Vernunft aller Stoff des Gesetzes abgehe, und daß sie nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum obersten Gesetze machen könne. Die Maxime der Willkür hat einen Inhalt, und schließt eine Bestimmtheit in sich; der reine Wille dagegen ist frei von Bestimmtheiten; das absolute Gesetz der praktischen Vernunft ist, jene Bestimmtheit in die Form der reinen Einheit zu erheben, und der Ausdruck dieser in die Form aufgenommenen Bestimmtheit ist das Gesetz. Ist es möglich, daß die Bestimmtheit in die Form des reinen Begriffs aufgenommen wird, hebt sie sich durch diese Form nicht auf: so ist sie gerechtfertigt, und ist durch die negative Absolutheit selbst absolut geworden, Gesetz und Recht oder Pflicht.

Aber die Materie der Maxime bleibt, was sie ist, eine Bestimmtheit oder Einzelnheit; und die Allgemeinheit, welche ihr die Aufnahme in die Form ertheilt, ist also eine schlechthin analytische Einheit. Und wenn die ihr ertheilte Einheit rein als das, was sie ist, in einem Satze, ausgesprochen wird, so ist der Satz ein analytischer und eine Tautologie. Und in der Produktion von Tautologien besteht nach der Wahrheit das erhabene Vermögen der Autonomie der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft. Die reine Identität des Verstandes, im Theoretischen als der Satz des Widerspruchs ausgedrückt, bleibt auf die praktische Form gekehrt, ebendasselbe. Wenn die Frage: was ist Wahrheit, an die Logik gemacht, und von ihr beantwortet, Kanten „den belachenswerthen Anblick giebt, daß einer den Bock melkt, der Andere ein Sieb unterhält;“ so ist die Frage: was ist Recht und Pflicht, an jene reine praktische Vernunft gemacht, und von ihr beantwortet in demselben Falle. Wenn Kant erkennt, daß ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige seyn würde, welches von allen Erkenntnissen ohne Unterschied ihrer Gegenstände gültig wäre: daß es aber klar sey, daß (da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntniß abstrahirt, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht) es ganz unmöglich und ungereimt sey, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse, indem das Merkmal den Inhalt der Erkenntnisse zugleich nicht angehen soll, zu fragen; so spricht er eben damit das Urtheil über das Princip der Pflicht und des Rechts, das durch die praktische Vernunft aufgestellt wird. Denn sie ist die absolute Abstraktion von aller Materie des Willens; durch einen Inhalt wird eine Heterónomie der Willkür gesetzt. Nun ist es aber gerade das Interesse zu wissen, was denn Recht und Pflicht sey; es wird nach dem Inhalt des Sittengesetzes gefragt, und es ist allein um diesen Inhalt zu thun. Aber das Wesen des reinen Willens und der reinen praktischen Vernunft ist, daß von allem Inhalt abstrahirt sey; und also ist es an sich widersprechend, eine Sittengesetzgebung (da sie einen Inhalt haben müßte) bei dieser absoluten praktischen Vernunft zu suchen, da ihr Wesen darin besteht, keinen Inhalt zu haben.

Daß also dieser Formalismus ein Gesetz aussprechen könne, — dazu ist nothwendig, daß irgend eine Materie, eine Bestimmtheit gesetzt werde, welche den Inhalt des Gesetzes ausmache; und die Form, welche zu dieser Bestimmtheit hinzukommt, ist die Einheit, oder Allgemeinheit. Daß eine Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten müsse, — dieses Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft drückt aus, daß irgend eine Bestimmtheit, welche den Inhalt der Maxime des besonderen Willens ausmacht, als Begriff, als Allgemeines gesetzt werde. Aber jede Bestimmtheit ist fähig, in die Begriffsform aufgenommen und als eine Quali-

tät gesetzt zu werden; und es giebt gar nichts, was nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht werden könnte. Jede Bestimmtheit ist aber an sich selbst ein Besonderes und nicht ein Allgemeines; es steht ihr die entgegengesetzte Bestimmtheit gegenüber, und sie ist nur Bestimmtheit, insofern ihr eine solche gegenüber steht. Jede von beiden Bestimmtheiten ist gleichermaßen fähig, gedacht zu werden; welche von beiden es seyn soll, welche in die Einheit aufgenommen oder gedacht, und von welcher abstrahirt werden soll, — dieß ist völlig unbestimmt und frei. Wenn die eine fixirt ist, als an und für sich bestehend, so kann die andere freilich nicht gesetzt werden; aber diese andere kann ebenso gut gedacht, und (da diese Form des Denkens das Wesen ist) als ein absolutes Sittengesetz ausgesprochen werden.

Daß „der gemeinste Verstand ohne Unterweisung" jene leichte Operation vornehmen und „unterscheiden könne, welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke oder nicht," zeigt Kant an dem Beispiel, der Frage, „ob die Maxime, mein Vermögen durch alle sichere Mittel zu vergrößern," — im Fall sich an einem Depositum ein solches Mittel zeigte, „als ein allgemeines praktisches Gesetz gelten könne;" welche also des Inhalts seyn würde, „daß jedermann ein Depositum, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann, ableugnen dürfe." Diese Frage entscheide sich von sich selbst, „indem ein solches Princip als Gesetz sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe."*) Daß es aber gar kein Depositum gäbe, welcher Widerspruch läge darin? Daß kein Depositum sey, wird anderen nothwendigen Bestimmtheiten widersprechen; so wie, daß ein Depositum möglich sey, mit anderen nothwendigen Bestimmtheiten zusammenhängen, und

*) Kritik der praktischen Vernunft S. 49, 4te Ausg. 1797. (S. 40 — 41, 6te Aufl. 1827.)

dadurch selbst nothwendig seyn wird. Aber nicht andere Zwecke und materiale Gründe sollen herbeigerufen werden, sondern die unmittelbare Form des Begriffs soll die Richtigkeit der ersten oder der zweiten Annahme entscheiden. Aber für die Form ist die eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten so gleichgültig als die andere; jede kann als Qualität begriffen, und dieß Begreifen als Gesetz ausgesprochen werden.

Wenn die Bestimmtheit des Eigenthums überhaupt gesetzt ist, so läßt sich der tautologische Satz daraus machen: das Eigenthum ist Eigenthum und sonst nichts Anderes; und diese tautologische Produktion ist das Gesetzgeben dieser praktischen Vernunft: das Eigenthum, wenn Eigenthum ist, muß Eigenthum seyn. Aber ist die entgegengesetzte Bestimmtheit, Negation des Eigenthums gesetzt, so ergiebt sich durch die Gesetzgebung ebenderselben praktischen Vernunft die Tautologie: das Nichteigenthum ist Nichteigenthum; wenn kein Eigenthum ist, so muß das, was Eigenthum seyn will, aufgehoben werden. Aber es ist gerade das Interesse, zu erweisen, daß Eigenthum seyn müsse; es geht allein auf dasjenige, was außerhalb des Vermögens dieses praktischen Gesetzgebens der reinen Vernunft liegt: nämlich zu entscheiden, welche von entgegengesetzten Bestimmtheiten gesetzt werden müsse. Aber daß dieß schon vorher geschehen und eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten zum voraus gesetzt sey, — fordert die reine Vernunft; und dann erst kann sie ihr, nunmehr überflüssiges, Gesetzgeben vollführen.

Aber die analytische Einheit und Tautologie der praktischen Vernunft ist nicht nur etwas Ueberflüssiges, sondern in der Wendung, welche sie erhält, etwas Falsches; und sie muß als das Princip der Unsittlichkeit erkannt werden. Durch die bloße Aufnahme einer Bestimmtheit in die Form der Einheit soll sich die Natur des Seyns derselben verändern. Und die Bestimmtheit, welche ihrer Natur nach eine andere Bestimmtheit gegen sich hat, deren eine die Negation der anderen, und ebendarum keine

etwas Absolutes ist, — (und es ist für die Funktion der praktischen Vernunft gleichgültig, welche von beiden es ist, denn sie giebt bloß die leere Form), — soll durch diese Verbindung mit der Form der reinen Einheit, selbst zur absoluten, zum Gesetz und Pflicht gemacht seyn. Wo aber eine Bestimmtheit und Einzelnheit zu einem Ansich erhoben wird, da ist Vernunftwidrigkeit, und in Beziehung aufs Sittliche, Unsittlichkeit gesetzt.

Diese Verwandlung des Bedingten, Unreellen in ein Unbedingtes und Absolutes ist leicht in ihrer Unrechtmäßigkeit zu erkennen, und auf ihrem Schleichwege auszufinden. Die Bestimmtheit, in die Form der reinen Einheit oder der formellen Identität aufgenommen, bringt, wenn der bestimmte Begriff als Satz ausgedrückt wird, die Tautologie des formellen Satzes: die Bestimmtheit A ist die Bestimmtheit A, hervor. Die Form, oder im Satze, die Identität des Subjekts und Prädikats ist etwas Absolutes, aber nur ein Negatives, oder Formales, welches die Bestimmtheit A selbst nichts angeht; dieser Inhalt ist für die Form etwas durchaus Hypothetisches. Die Absolutheit, die in dem Satz seiner Form nach ist, gewinnt aber in der praktischen Vernunft eine ganz andere Bedeutung; sie wird nämlich auch auf den Inhalt übergetragen, der seiner Natur nach ein Bedingtes ist, und dieses nicht Absolute, Bedingte wider sein Wesen zu einem Absoluten durch jene Vermischung erhoben. Es ist nicht das praktische Interesse, eine Tautologie zu produciren; und um dieser müßigen Form willen, die doch ihre einzige Kraft ist, würde nicht so viel Aufhebens von der praktischen Vernunft gemacht. Durch Vermischung der absoluten Form aber mit der bedingten Materie wird unversehens dem Unreellen, Bedingten des Inhalts die Absolutheit der Form untergeschoben; und in dieser Verkehrung und Taschenspielerei liegt der Nerv dieser praktischen Gesetzgebung der reinen Vernunft. Dem Satze, das Eigenthum ist Eigenthum, wird anstatt seiner wahrhaften Bedeutung: die Identität, welche dieser Satz

in seiner Form ausdrückt, ist absolut, die Bedeutung untergeschoben: die Materie desselben, nämlich das Eigenthum ist absolut; und sofort kann jede Bestimmtheit zur Pflicht gemacht werden. Die Willkür hat die Wahl unter entgegengesetzten Bestimmtheiten; und es wäre nur eine Ungeschicklichkeit, wenn zu irgend einer Handlung kein solcher Grund, der nicht mehr nur die Form eines probabeln Grundes, wie bei den Jesuiten, hat, sondern die Form von Recht und Pflicht erhält, aufgefunden werden könnte. Und dieser moralische Formalismus geht nicht über die moralische Kunst der Jesuiten und die Principien der Glückseligkeitslehre, welche zusammenfallen, hinaus.

Es ist hierbei wohl zu merken, daß das Aufnehmen der Bestimmtheit in den Begriff so verstanden wird, daß diese Aufnahme etwas Formelles ist, oder daß die Bestimmtheit bleiben soll; also Materie und Form sich widersprechen, deren jene bestimmt, diese unendlich ist. Würde aber der Inhalt, der Form, — die Bestimmtheit, der Einheit wahrhaft gleichgesetzt: so würde kein praktisches Gesetzgeben Statt finden, sondern nur ein Vernichten der Bestimmtheit. So ist das Eigenthum selbst unmittelbar der Allgemeinheit entgegengesetzt; ihr gleichgesetzt, ist es aufgehoben.

Unmittelbar fällt diese Vernichtung der Bestimmtheit durch die Aufnahme in die Unendlichkeit, Allgemeinheit, auch dem praktischen Gesetzgeben beschwerlich. Denn wenn die Bestimmtheit von der Art ist, daß sie selbst das Aufheben einer Bestimmtheit ausdrückt: so wird durch die Erhebung des Aufhebens ins Allgemeine oder ins Aufgehobenseyn, sowohl die Bestimmtheit, die aufzuheben ist, als das Aufheben vernichtet; also wäre eine Maxime, die sich auf eine solche Bestimmtheit bezieht, die in der Allgemeinheit gedacht sich vernichtet, nicht fähig Princip einer allgemeinen Gesetzgebung zu werden, und also unmoralisch. Oder: der Inhalt der Maxime, welcher das Aufheben einer Bestimmtheit ist, in den Begriff erhoben widerspricht sich selbst;

wird die Bestimmtheit als aufgehoben gedacht, so fällt das Aufheben derselben weg: oder aber diese Bestimmtheit soll bleiben, so ist wieder das in der Maxime gesetzte Aufheben nicht gesetzt; und die Bestimmtheit mag also bleiben oder nicht, so ist in keinem Falle ihr Aufheben möglich. Aber eine nach dem Princip (weil sie sich widerspricht) unmoralische Maxime ist, da sie die Aufhebung einer Bestimmtheit ausdrückt, absolut vernünftig, und also absolut moralisch; denn das Vernünftige ist von seiner negativen Seite die Indifferenz der Bestimmtheiten, das Aufgehobenseyn des Bedingten. So drückt die Bestimmtheit, den Armen zu helfen, aus die Aufhebung der Bestimmtheit, welche Armuth ist. Die Maxime, deren Inhalt jene Bestimmtheit ist, geprüft durch Erhebung derselben zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung, wird sich als falsch erweisen; denn sie vernichtet sich selbst. Wird es gedacht, daß den Armen allgemein geholfen werde, so giebt es entweder gar keine Armen mehr, oder lauter Arme; und da bleiben keine, die helfen können, und so fiele in beiden Fällen die Hülfe weg. Die Maxime also als allgemein gedacht, hebt sich selbst auf. Sollte aber die Bestimmtheit, welche die Bedingung des Aufhebens ist, nämlich die Armuth bleiben, so bleibt die Möglichkeit der Hülfe; aber als Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit, wie die Maxime aussagt. Wenn Armuth bleiben soll, damit die Pflicht, Armen zu helfen, ausgeübt werden könne, so wird durch jenes Bestehenlassen der Armuth unmittelbar die Pflicht nicht erfüllt. So die Maxime, sein Vaterland gegen Feinde mit Ehre zu vertheidigen und unendliche mehr heben sich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gedacht auf; denn jene z. B. so erweitert, hebt sowohl die Bestimmtheit eines Vaterlandes, als der Feinde, und der Vertheidigung auf.

So wenig die Einheit die reine negative Bedeutung des bloßen Aufhebens der Bestimmtheiten hat, ebenso wenig ist sie die wahrhafte Einheit der Anschauung, oder die positive Indifferenz der Bestimmtheiten. Und die Vergleichung mit dieser wird das verkehrte Wesen jener Einheit von einer anderen Seite klarer machen. Jene Einheit der praktischen Vernunft nämlich ist wesentlich mit einer Differenz afficirt, es sey, daß sie als das Fixiren einer Bestimmtheit gesetzt wird, — so sind durch diese unmittelbar andere ausgeschlossen, negativ gesetzt; oder als analytischer Satz, — so widerspricht die Identität desselben, diese seine Form seinem Inhalt. Was auch so gefaßt werden kann: er widerspricht als Satz mit seinem Inhalt der Anforderung an den Satz, ein Urtheil zu seyn. Es sollte etwas mit dem Satze gesagt seyn, aber mit dem identischen Satz ist nichts gesagt; denn er ist kein Urtheil, weil das Verhältniß des Subjekts zum Prädikat bloß formell, und gar keine Differenz derselben gesetzt ist. Oder die Einheit werde als Allgemeinheit genommen, so hat sie vollends ganz auf eine empirische Mannigfaltigkeit Beziehung, und die Bestimmtheit wird als gegenwärtige einer unendlichen Menge empirisch anderer entgegengesetzt. Die Einheit der Anschauung hingegen ist die Indifferenz der Bestimmtheiten, welche ein Ganzes ausmachen, nicht ein Fixiren derselben als Abgesonderter und Entgegengesetzter, sondern ein Zusammenfassen und Objektiviren derselben; und hiermit, da diese Indifferenz und die differenten Bestimmtheiten schlechthin vereinigt sind, ist sie keine Trennung — jener als Möglichkeit, dieser als Wirklichkeiten, oder dieser selbst, theils als möglicher, theils als wirklicher, sondern absolute Gegenwart. Und in dieser Kraft der Anschauung und Gegenwart liegt die Kraft der Sittlichkeit überhaupt, und natürlich auch der Sittlichkeit im Besonderen, um welche es jener gesetzgebenden Vernunft zunächst zu thun, und von welcher vielmehr gerade jene Form des Begriffes, der formalen Einheit und der Allgemeinheit schlechthin abzuhalten ist. Denn diese ist es gerade, durch welche das Wesen der Sittlichkeit unmittelbar aufgehoben wird, indem sie das, was sittlich nothwendig ist, dadurch, daß sie es in dem Gegen-

satz gegen Anderes erscheinen läßt, zu einem Zufälligen macht; Zufälliges aber in der Sittlichkeit (und das Zufällige ist Eins mit dem empirisch Nothwendigen) ist unsittlich.

Ein Schmerz, der ist, wird durch die Kraft der Anschauung aus der Empfindung, in welcher er ein Accidenz und ein Zufälliges ist, in die Einheit und in die Gestalt eines Objektiven und für sich seyenden Nothwendigen erhoben, und durch diese unmittelbare Einheit, die nicht links und rechts an Möglichkeiten, welche die formale Einheit herbeiführt, denkt, in seiner absoluten Gegenwart erhalten: aber durch die Objektivität des Anschauens und die Erhebung in diese Einheit des Fürsichseyns, vom Subjekt wahrhaft abgetrennt, und im fixen Anschauen derselben ideell gemacht; da er hingegen, durch die Einheit der Reflexion mit anderen Bestimmtheiten verglichen, oder als ein Allgemeines gedacht, und nicht allgemein gefunden, auf beide Art zufällig gemacht wird: und dadurch das Subjekt sich bloß in seiner Zufälligkeit und Besonderheit erkennt, welche Erkenntniß die Empfindsamkeit und die Unsittlichkeit der Ohnmacht ist. Oder wenn das Sittliche sich auf Verhältnisse von Individuen zu Individuen bezieht, so ist es die reine Anschauung und Idealität, die z. B. in dem Vertrauen eines Depositums ist, welche fest zu halten und von welcher die Einmischung der formalen Einheit und des Gedankens der Möglichkeit anderer Bestimmungen abzuhalten ist. Der Ausdruck jener Einheit der Anschauung: ein mir vertrautes Eigenthum eines Anderen ist das mir vertraute Eigenthum eines Anderen und sonst nichts Anderes, hat eine ganz andere Bedeutung, als die allgemein ausdrückende Tautologie der praktischen Gesetzgebung: ein fremdes mir vertrautes Eigenthum ist ein fremdes mir vertrautes Eigenthum. Denn diesem Satze steht ebenso gut der andere gegenüber: ein mir vertrautes Nichteigenthum des Anderen ist Nichteigenthum des Anderen; das heißt, eine Bestimmtheit, welche in den Begriff erhoben wird, ist dadurch ideell, und es

kann ebenso gut die ihr entgegengesetzte gesetzt werden. Hingegen der Ausdruck der Anschauung enthält ein: Dieses; eine lebendige Beziehung und absolute Gegenwart, mit welcher die Möglichkeit selbst schlechthin verknüpft und eine davon getrennte Möglichkeit, oder ein Andersseyn schlechthin vernichtet ist, als in welchem möglichen Andersseyn die Unsittlichkeit liegt.

Wenn nun die Einheit der praktischen Vernunft auch nicht diese positive Einheit der Anschauung wäre, sondern allein die negative Bedeutung hätte, das Bestimmte zu vernichten: so würde sie rein das Wesen der negativen Vernunft oder der Unendlichkeit, des absoluten Begriffs ausdrücken. Aber weil die Unendlichkeit fixirt und vom Absoluten abgesondert wird, so zeigt sie sich in ihrem Wesen, das Gegentheil ihrer selbst zu seyn; und äfft die Reflexion, die sie festhalten, und eine absolute Einheit in ihr ergreifen will, dadurch, daß sie schlechthin auch das Gegentheil davon, eine Differenz und Vielheit herbeiführt und so zwischen diesem Gegensatz, der sich unendlich reproducirt, nur eine relative Identität erlaubt, und also selbst als Unendlichkeit das Gegentheil ihrer selbst, absolute Endlichkeit ist. Und indem sie so isolirt wird, ist sie selbst nur die kraftlose, von der wahrhaft vernichtenden Macht der Vernunft verlassene Form, welche die Bestimmtheiten in sich aufnimmt, und beherbergt, ohne sie zu vernichten, sondern sie im Gegentheil verewigt.

Von der dargestellten Entgegensetzung, dem Fixiren derselben als einer Realität und ihrer unvollständigen Verknüpfung als einer relativen Identität, ist es, daß die neuere Bestimmung des Begriffs des Naturrechts, und seines Verhältnisses in der ganzen Wissenschaft des Sittlichen, abhängt. Und wir müssen das bisher allgemein Auseinandergesetzte in dieser näheren Beziehung betrachten, wie die einmal gesetzte unüberwindliche Trennung in der Wissenschaft des Naturrechts auf ihre eigenthümliche Art erscheint.

Der absolute Begriff, welcher das Princip der Entgegen

setzung und die Entgegensetzung selbst ist, stellt sich, der fixirt ist, in der Trennung so dar, daß er als reine Einheit sich entgegengesetzt ist als Vielheit: so daß er sowohl unter der Form der reinen Einheit, als der reinen Vielheit der absolute Begriff bleibe, also in der Form der Vielheit nicht eine Mannigfaltigkeit von verschieden bestimmten Begriffen, sondern wie unter die Einheit, so auch unter die Vielheit subsumirt sey; in vielen bestimmten Begriffen subsumirt er, und ist nicht ein Vieles, sondern Eines. Der absolute Begriff, als selbst eine Vielheit, ist eine Menge von Subjekten; und diesen ist er in der Form der reinen Einheit, als absolute Quantität, gegen dieses sein qualitatives Gesetztseyn entgegengesetzt. Es ist also Beides gesetzt, ein inneres Einssein der Entgegengesetzten, das das Wesen beider, der absolute Begriff, ist; und ein Getrenntseyn desselben unter der Form der Einheit, in welcher er Recht und Pflicht ist, und unter der Form der Vielheit, in welcher er denkendes und wollendes Subjekt ist.

Jene erste Seite, nach welcher das Wesen des Rechts und der Pflicht — und das Wesen des denkenden und wollenden Subjekts schlechthin Eins sind, ist (wie im Allgemeinen die höhere Abstraktion der Unendlichkeit) die große Seite der Kantischen und Fichteschen Philosophie. Aber sie ist diesem Einssein nicht getreu geblieben, sondern, indem sie zwar dasselbe als das Wesen und als das Absolute anerkennt, setzt sie die Trennung in Eines und Vieles eben so absolut, und Eins mit gleicher Würde neben das Andere. Hierdurch ist es sowohl nicht das positive Absolute, was das Wesen von beiden ausmachte, und worin sie eins wären, sondern das negative, oder der absolute Begriff; als auch jenes nothwendige Einssein formal wird. Und die beiden entgegengesetzten Bestimmtheiten, als absolut gesetzt, fallen hiermit in ihrem Bestehen unter die Idealität, die insofern die bloße Möglichkeit beider ist. Es ist möglich, daß Recht und Pflicht unabhängig, als ein Besonderes, getrennt von

den Subjekten, und die Subjekte getrennt von jenem, Realität haben; es ist aber auch möglich, daß Beides verknüpft sey. Und es ist absolut nothwendig, daß diese beiden Möglichkeiten besonders seyen und unterschieden werden, so daß jede eine eigene Wissenschaft gründe: die eine, welche das Einssein des reinen Begriffs und der Subjekte, oder die Moralität der Handlungen: die andere, welche das Nichteinssein, oder die Legalität betreffe; und zwar so, daß, wenn in dieser Trennung des Sittlichen in Moralität und Legalität diese beiden bloße Möglichkeiten werden, eben darum beide gleich positiv sind. Die Eine ist für die Andere zwar negativ; aber so sind beide. Es ist nicht die Eine das absolut Positive, die Andere absolut das Negative; sondern jede ist Beides in der Relation auf einander, und dadurch, daß vors Erste beide nur relativ positiv sind, ist weder die Legalität noch die Moralität absolut positiv oder wahrhaft sittlich. Und dann weil beide, eine so positiv ist als die andere, sind beide absolut nothwendig; und die Möglichkeit, daß der reine Begriff und das Subjekt der Pflicht und des Rechtes nicht Eins seyen, muß unabänderlich und schlechthin gesetzt werden.

Die Grundbegriffe der Systems der Legalität ergeben sich hieraus unmittelbar auf folgende Weise. Es ist Bedingung des reinen Selbstbewußtseyns, — und dieß reine Selbstbewußtseyn, Ich, ist das wahre Wesen und das Absolute, dessen ungeachtet aber ist es bedingt, — und seine Bedingung ist, daß es zu einem reellen Bewußtseyn fortgeht; welche in diesem Verhältniß des Bedingtseyns gegen einander sich schlechthin entgegengesetzt bleiben. Jenes reine Selbstbewußtseyn, die reine Einheit, oder das leere Sittengesetz, die allgemeine Freiheit Aller, ist dem realen Bewußtseyn, d. i. dem Subjekt, dem Vernunftwesen, der einzelnen Freiheit entgegengesetzt; — was auf eine populärere Weise Fichte als die Voraussetzung ausdrückt, daß „Treu und

Glauben verloren gehe." *) Und auf diese Voraussetzung wird ein System gegründet, durch welches, ungeachtet der Trennung des Begriffs und des Subjekts der Sittlichkeit, aber eben darum nur formell und äußerlich — und dieses Verhältniß heißt der Zwang — beide vereinigt werden sollen. Indem hiermit diese Aeußerlichkeit des Einsseyn schlechthin fixirt und als etwas absolutes Ansichseyendes gesetzt ist: so ist die Innerlichkeit, die Wiederaufbauung des verlorenen Treue und Glaubens, das Einsseyn der allgemeinen und der individuellen Freiheit, und die Sittlichkeit unmöglich gemacht.

In dem Systeme einer solchen Aeußerlichkeit — (und wir beziehen uns hierbei auf die Fichtesche als die konsequenteste Darstellung, die am Wenigsten formal ist, sondern wirklich ein konsequentes System versucht, das nicht der ihm fremden Sittlichkeit und Religion bedürfte) — kann, wie in allem von Bedingtem zu Bedingtem Fortschreitenden, entweder kein Unbedingtes aufgezeigt werden; oder wenn ein solches gesetzt wird, so ist es die formale Indifferenz, welche das bedingte Differente außer sich hat, Wesen ohne Form, Macht ohne Weisheit, Quantität ohne innere Qualität oder Unendlichkeit, Ruhe ohne Bewegung.

Die oberste Aufgabe bei „der mit mechanischer Nothwendigkeit wirkenden Veranstaltung," **) daß die Wirksamkeit jedes Einzelnen durch den allgemeinen Willen gezwungen werde, ist: wie dieser allgemeine Wille nothwendig in den Subjekten, welche dessen Organe und Verwalter sind, reell sey; — eine Aufgabe, welcher die Entgegensetzung des einzelnen Willens gegen den allgemeinen Willen vorausgesetzt ist. Das Einsseyn mit dem allgemeinen Willen kann hiermit nicht als innere absolute Majestät aufgefaßt und gesetzt seyn, sondern als etwas, das durch

*) Naturrecht, Th. I., S. 166.
**) Ebendaselbst S. 169, und flgg.

ein äußeres Verhältniß oder Zwang hervorgebracht werden soll. Es kann aber hier in der Realität in dem zu setzenden Progressus der Zwingens und Aufsehens nicht in unendliche Reihen fortgegangen und von dem Reellen zum Ideellen übergesprungen werden. Es muß ein höchster positiver Punkt seyn, von dem das Zwingen nach dem Begriffe der allgemeinen Freiheit anfängt. Aber dieser Punkt muß, wie alle andere Punkte, dazu gezwungen werden, daß er so nach dem Begriffe der allgemeinen Freiheit zwingt; — ein Punkt, der in diesem allgemeinen Systeme des Zwangs nicht gezwungen würde, träte aus dem Princip, und wäre transcendent. Die Frage ist also nun, wie dieser höchste Wille ebenso durch Zwang und Aufsehen dem Begriff des allgemeinen Willens gemäß werde; und also das System ganz immanent und transcendental bleibe. Dieß könnte nicht anders geschehen, als daß die Macht des Ganzen an die beiden Seiten, die einander gegenüberstehen, vertheilt sey, so daß das Regierte von der Regierung und die Regierung von dem Regierten gezwungen werden. Ist die Macht, und hiermit der mögliche Zwang von beiden Seiten, in ungleicher Stärke gesetzt: so wird, um soviel der eine Theil mehr Gewalt hat, als der andere oder um den Ueberschuß beider, nur ein Theil und nicht der entgegengesetzte gezwungen, was nicht seyn soll. Aber eigentlich ist der Uebermächtige allein der Mächtige, denn daß etwas Grenze für das Andere sey, muß es ihm gleich seyn; der Schwächere ist daher keine Grenze für denselben; beide müssen also mit gleicher Gewalt gegenseitig gezwungen werden und sich zwingen.

Allein wenn auf diese Weise Aktion und Reaktion, Stand und Widerstand gleich stark sind, so reducirt sich die beiderseitige Gewalt aufs Gleichgewicht: es ist hiermit alle Thätigkeit, Willensäußerung und Handeln aufgehoben; die Reduktion werde positiv oder negativ gedacht, daß die Aktion und Reaktion als seyend, wirkend, oder daß sie negativ gesetzt und das Gleichge-

wicht dadurch ist, daß so wenig ein Agiren als ein Reagiren vorhanden sey. Diesem Tode dadurch aufhelfen wollen, daß das unmittelbare Gegenüberstehen in einen Kreis von Wirkungen ausgedehnt, und so scheinbar die Mitte der Berührung und der Punkt, worin die Reduktion der Entgegengesetzten erscheint, durch das täuschende Leerlassen dieser Mitte aufgehoben werde, ist ebenso wenig eine wahre Auskunft. Gegen die von der obersten Gewalt durch ihre Verzweigungen niedersteigende Hierarchie des Zwangs bis zu allen Einzelnheiten soll von diesen wieder eine eben solche Pyramide in die Höhe sich zu einer obersten Spitze des Gegendrucks gegen die niedersteigende emporheben; und sich so das Ganze in einem Kreise krümmen, worin die Unmittelbarkeit der Berührung verschwände, die Kräfte, insofern sie Masse machen, aus einander gehalten, und durch Zwischenglieder jene künstliche Differenz hervorgebracht würde; und so kein Glied unmittelbar auf dasjenige, von welchem es bewegt wird, rückwirken, (als wodurch die Reduktion aufs Gleichgewicht entsteht), sondern immer auf ein anderes, als das ist, von dem es bewegt wird, — daß so das erste das letzte und dieses letzte wieder jenes erste bewegte. Aber ein solches perpetuum mobile, dessen Theile in der Reihe herum sich alle bewegen sollen, setzt sich, statt sich zu bewegen, sogleich in vollkommenes Gleichgewicht, und wird ein vollständiges perpetuum quietum; denn Druck und Gegendruck, Zwingen und Gezwungenwerden sind sich vollkommen gleich, und stehen sich ebenso unmittelbar gegenüber und bewirken eben die Reduktion der Kräfte, wie in der ersten Vorstellung. Die reine Quantität läßt sich durch eine solche Mittelbarkeit nicht täuschen, durch welche in sie durchaus keine Differenz oder wahre Unendlichkeit und Form gebracht ist, sondern sie bleibt wie vorhin eine völlig unzertrennte reine gestaltlose Macht. Es ist auf diese Weise gegen die Macht, daß sie dem Begriffe der allgemeinen Freiheit

gemäß sey, kein Zwang möglich; denn es ist außer ihr keine Gewalt aufzufinden, und in sie selbst keine Trennung zu setzen.

Um deswillen wird denn zu einer ganz formellen Unterscheidung geflüchtet. Die wirkliche Gewalt wird allerdings als Eine und in der Regierung vereinigt gesetzt; was aber ihr gegenüber gestellt wird, ist die mögliche Gewalt, und diese Möglichkeit soll als solche jene Wirklichkeit zu zwingen vermögend seyn. Dieser zweiten gewaltlosen Existenz des gemeinsamen Willens soll nämlich die Beurtheilung zukommen, ob die Gewalt den ersteren, welchem sie verbunden ist, verlassen, ob die Gewalt nicht mehr dem Begriff der allgemeinen Freiheit gemäß sey. Er soll die oberste Gewalt überhaupt beaufsichtigen, und wie bei ihr ein Privatwille an die Stelle des allgemeinen tritt, ihm dieselbe entreißen; und die Art, mit welcher dieß geschehen soll, soll eine absolute Wirkung habende öffentliche Erklärung der gänzlichen Nullität aller Handlungen der obersten Staatsgewalt von diesem Augenblick an seyn. Daß die Gewalt sich durch eignes Urtheil von selbst absondere, was die Insurrektion wäre, soll, darf nicht geschehen; denn diese reine Gewalt besteht aus lauter Privatwillen, die sich also nicht als gemeinsamer Wille konstituiren können. Aber jener zweite gemeinsame Wille ist es, der diese Menge als Gemeinde, oder die reine Gewalt auch mit der Idee des allgemeinen Willens vereinigt erkläre, da er in den vorhergehenden Gewalthabern nicht mehr vorhanden ist. Welche Bestimmtheit gesetzt werde, durch die gegen die oberste Gewalt irgend etwas erzwungen werden soll, so müßte mit jener Bestimmtheit nicht die bloße Möglichkeit, sondern reelle Gewalt verbunden seyn. Aber da diese in den Händen der andern Repräsentation des gemeinsamen Willens ist, so ist diese vermögend, jede solche Bestimmtheit zu verhindern, und was für Verrichtungen auch dem Ephorat aufgetragen seyen, das Beaufsichtigen, die öffentliche Erklärung des Interdikts, und welche Formalitäten ausgeheckt werden, zu vernichten; —

und zwar mit dem gleichen Rechte, als die, in deren Händen die Wirksamkeit dieser Bestimmtheit gelegt wäre; denn diese Ephoren sind nicht weniger zugleich Privatwillen als jene, und ob der Privatwille dieser sich vom allgemeinen Willen abgesondert habe, darüber kann die Regierung sowohl urtheilen, als das Ephorat über sie, und zugleich dieß Urtheil schlechthin geltend machen. Bekanntlich hat bei einer in neuern Zeiten durch eine Regierung vorgenommenen Auflösung einer rivalisirenden und sie lähmenden gesetzgebenden Gewalt ein Mann, der selbst darein verwickelt worden war, über den Einfall, daß die Errichtung einer ähnlichen Aufsichts-Kommission, wie das Fichtesche Ephorat, eine solche Gewaltthat verhindert haben würde, mit Recht geurtheilt, daß ein solcher Aufsicht habender und der Regierung sich widersetzen wollender Rath ebenso gewaltthätig würde behandelt worden seyn.

Endlich aber, wenn die obersten Gewalthaber freiwillig diesen zweiten Repräsentanten des allgemeinen Willens es gestatten wollten, die Gemeinde zusammenzurufen, daß diese zwischen ihnen und den Aufsehern urtheile, — was wäre mit solchem Pöbel anzufangen, der auch in Allem beaufsichtigt, was Privatsache ist, noch weniger ein öffentliches Leben führt, und der hiermit zum Bewußtseyn des gemeinsamen Willens, und zum Handeln im Geist eines Ganzen schlechthin nicht, sondern allein zum Gegentheil gebildet ist.

Was hiermit gezeigt worden, ist, daß das Sittliche, welches nach dem Verhältniß allein gesetzt wird, oder die Aeußerlichkeit und der Zwang, als Totalität gedacht, sich selbst aufhebt. Es ist damit zwar erwiesen, daß der Zwang nichts Reelles, nichts an sich ist; aber dieß wird noch klarer werden, wenn wir dieß an ihm selbst nach seinem Begriff, und nach der Bestimmtheit, welche das Verhältniß dieser Beziehung hat, zeigen. Denn daß das Verhältniß überhaupt nichts an sich ist, hat

theils die Dialektik zu erweisen, theils ist es oben kurz dargestellt worden.

Von den Begriffen überhaupt, welche mit dem Zwang zusammenhängen, und eben dieß Verhältniß ausdrücken, ist zum Theil schon gezeigt worden, daß sie wesenlose Abstraktionen, Gedankendinge oder Wesen der Einbildung, ohne Realität sind. Es kommt vors Erste die nichtige Abstraktion eines Begriffs der allgemeinen Freiheit Aller, die von der Freiheit der Einzelnen getrennt wäre, vor; alsdann auf der andern Seite eben diese Freiheit des Einzelnen, ebenso isolirt. Jede für sich gesetzt, ist eine Abstraktion ohne Realität; beide aber, absolut identisch und dann bloß an dieser ersten zu Grunde liegenden Identität gesetzt, sind etwas ganz Anderes, als jene Begriffe, welche ihre Bedeutung allein in der Nichtidentität haben. Alsdann soll die natürliche oder ursprüngliche Freiheit durch den Begriff der allgemeinen Freiheit sich beschränken. Aber jene Freiheit, welche als beschränkbar gesetzt werden kann, ist eben darum wieder nichts Absolutes; und alsdann ist es an sich widersprechend, eine Idee zusammenzusetzen, daß mit absoluter Nothwendigkeit die Freiheit des Einzelnen durch die Aeußerlichkeit des Zwangs dem Begriff der allgemeinen Freiheit gemäß sey, — was nichts Anderes heißt, als daß sich vorgestellt wird, daß das Einzelne durch etwas nicht Absolutes dem Allgemeinen doch absolut gleich sey. In dem Begriff des Zwangs selbst wird unmittelbar etwas Aeußeres für die Freiheit gesetzt, aber eine Freiheit, für welche etwas wahrhaft Aeußeres, Fremdes wäre, ist keine Freiheit; ihr Wesen und ihre formelle Definition ist gerade, daß nichts absolut Aeußeres ist.

Es ist die Ansicht der Freiheit völlig zu verwerfen, nach welcher sie eine Wahl seyn soll zwischen entgegengesetzten Bestimmtheiten; so daß wenn + A und — A vorlägen, sie darin bestände, entweder als + A oder als — A sich zu bestimmen, und an dieß Entweder-Oder schlechthin gebunden

wäre. So etwas wie diese Möglichkeit der Wahl ist schlechthin eine empirische Freiheit, welche Eins ist mit der empirischen gemeinen Nothwendigkeit, und schlechthin nicht von ihr trennbar. Sie ist vielmehr die Negation oder Idealität der Entgegengesetzten, sowohl des + A als des — A, die Abstraktion der Möglichkeit, daß keins von beiden ist. Ein Aeußeres wäre für sie nur, insofern sie allein als + A oder allein als — A bestimmt wäre; aber sie ist gerade das Gegentheil hiervon, und nichts Aeußeres für sie, und so ist für sie kein Zwang möglich.

Jede Bestimmtheit ist nach ihrem Wesen entweder + A, oder — A; und an das + A ist das — A, so wie an das — A das + A unauflöslich gekettet. So wie das Individuum sich in die Bestimmtheit des + A gesetzt hat, so ist es auch an — A gebunden, und — A ist ein Aeußeres für dasselbe und nicht unter seiner Gewalt: sondern es wäre wegen der absoluten Verbindung des + A mit — A, unmittelbar durch die Bestimmtheit von + A, unter einer fremden Gewalt des — A; und die Freiheit, welche im Wählen bestände, entweder sich als + A oder als — A zu bestimmen, käme aus der Nothwendigkeit gar nicht heraus. Bestimmt sie sich als + A, so hat sie — A nicht vernichtet, sondern es besteht absolut nothwendig als ein Aeußeres für sie; und so umgekehrt, wenn sie sich als — A bestimmt. Sie ist Freiheit allein, daß sie (positiv oder negativ) — A mit + A vereinigt, und so aufhört in der Bestimmtheit + A zu seyn. In der Vereinigung beider Bestimmtheiten sind beide vernichtet; + A — A = 0. Wenn dieses Nichts nur relativ auf + A und — A, das indifferente A selbst als eine Bestimmtheit, und ein Plus oder Minus gegen ein anderes Minus oder Plus gedacht wird: so ist die absolute Freiheit ebenso über diesen Gegensatz, wie über jeden und jede Aeußerlichkeit erhaben, und schlechthin alles Zwangs unfähig; und der Zwang hat gar keine Realität.

Aber diese Idee der Freiheit scheint selbst eine Abstraktion

zu seyn; und wenn z. B. von einer konkreten Freiheit, der Freiheit des Individuums die Rede wäre, so würde jenes Seyn einer Bestimmtheit, und damit bloße empirische Freiheit als eine Möglichkeit der Wahl, und also auch empirische Nothwendigkeit und die Möglichkeit des Zwangs überhaupt, die Entgegensetzung der Allgemeinheit und Einzelnheit gesetzt. Denn das Individuum ist eine Einzelnheit, und die Freiheit ist ein Vernichten der Einzelnheit; durch die Einzelnheit ist das Individuum unmittelbar unter Bestimmtheiten, damit ist Aeußeres für dasselbe vorhanden, und damit Zwang möglich. Aber ein Anderes ist Bestimmtheiten in das Individuum, unter der Form der Unendlichkeit, ein Anderes sie absolut in dasselbe setzen. Die Bestimmtheit unter der Form der Unendlichkeit ist damit zugleich aufgehoben, und das Individuum ist nur als freies Wesen: d. i. indem Bestimmtheiten in ihm gesetzt sind, ist es die absolute Indifferenz dieser Bestimmtheiten, und hierin besteht formell seine sittliche Natur; so wie darin, daß — insofern die Individuen überhaupt (es sey gegen sich oder etwas Anderes) different sind und eine Beziehung auf ein Aeußeres haben — diese Aeußerlichkeit selbst indifferent und eine lebendige Beziehung sey, die Organisation und hiermit (weil nur in der Organisation Totalität ist) das Positive der Sittlichkeit besteht.

Aber die Indifferenz des Individuums als einzelnen ist in Beziehung auf das Seyn der Bestimmtheiten eine negative. Aber wo wirklich sein Seyn als Einzelnheit, d. h. eine für dasselbe positiv unüberwindliche Negation, eine Bestimmtheit, durch welche das Aeußerliche als solches sich festhält, gesetzt wird: so bleibt ihm nur aber die schlechthin negative Absolutheit: oder die Unendlichkeit; — die absolute Negation sowohl des — A als des + A, oder daß es dieß Einzelnseyn absolut in den Begriff aufnimmt. Indem — A ein Aeußeres gegen die Bestimmtheit + A des Subjekts, so ist es durch dieß Verhältniß in fremder Gewalt; aber dadurch, daß es sein + A als eine

Bestimmtheit ebenso negativ setzen, aufheben und entäußern kann, bleibt es bei der Möglichkeit und bei der Wirklichkeit fremder Gewalt schlechthin frei. Indem es + A sowohl als — A negirt, ist es bezwungen, aber nicht gezwungen; es würde Zwang nur erleiden müssen, wenn + A in ihm absolut fixirt wäre, wodurch an dasselbe, als an eine Bestimmtheit, eine unendliche Kette anderer Bestimmtheiten gefesselt werden könnte. Diese Möglichkeit, von Bestimmtheiten zu abstrahiren, ist ohne Beschränkung: oder Es ist keine Bestimmtheit, welche absolut ist, denn dieß widerspräche sich unmittelbar; sondern die Freiheit selbst oder die Unendlichkeit ist zwar das Negative, aber das Absolute, und sein Einzelnseyn ist absolute in den Begriff aufgenommene Einzelnheit, negativ absolute Unendlichkeit, reine Freiheit. Dieß negativ Absolute, die reine Freiheit, ist in ihrer Erscheinung der Tod; und durch die Fähigkeit des Todes erweist sich das Subjekt als frei, und schlechthin über allen Zwang erhaben. Er ist die absolute Bezwingung; und weil sie absolut ist, oder weil in ihr die Einzelnheit schlechthin reine Einzelnheit wird, — nämlich nicht das Setzen eines + A mit Ausschließung des — A, (welche Ausschließung keine wahre Negation, sondern nur das Setzen des — A als eines Aeußern, und zugleich des + A als einer Bestimmtheit wäre), sondern Aufhebung sowohl des Plus als des Minus: — so ist sie der Begriff ihrer selbst, also unendlich, und das Gegentheil ihrer selbst, oder absolute Befreiung, und die reine Einzelnheit, die im Tode ist, ist ihr eigenes Gegentheil, die Allgemeinheit. In dem Bezwingen ist also dadurch Freiheit, daß es rein auf die Aufhebung einer Bestimmtheit sowohl insofern sie positiv als insofern sie negativ, subjektiv und objektiv gesetzt ist, nicht bloß einer Seite derselben geht, und also an sich betrachtet sich rein negativ hält; oder da das Aufheben selbst auch von der Reflexion positiv aufgefaßt und ausgedrückt werden kann, so erscheint alsdann das Aufheben beider Seiten der Bestimmtheit als das

vollkommen gleiche Setzen des Bestimmten nach seinen beiden Seiten.

Dieß z. B. auf die Strafe angewandt, so ist in ihr allein die Wiedervergeltung vernünftig; denn durch sie wird das Verbrechen bezwungen. Eine Bestimmtheit + A, welche das Verbrechen gesetzt hat, wird durch das Setzen von — A ergänzt, und so beide vernichtet: oder positiv angesehen, mit der Bestimmtheit + A wird für den Verbrecher die entgegengesetzte — A verbunden, und beide gleicher Weise gesetzt, da das Verbrechen nur eine setzte. So ist die Strafe Wiederherstellung der Freiheit, und der Verbrecher sowohl ist frei geblieben, oder vielmehr frei gemacht, als der Strafende vernünftig und frei gehandelt hat. In dieser ihrer Bestimmung ist also die Strafe Etwas an sich, wahrhaftig unendlich und etwas Absolutes, das hiermit seine Achtung und Furcht in sich selbst hat; sie kommt aus der Freiheit, und bleibt selbst als bezwingend in der Freiheit. Wenn hingegen die Strafe als Zwang vorgestellt wird, so ist sie bloß als eine Bestimmtheit und als etwas schlechthin Endliches, keine Vernünftigkeit in sich Führendes gesetzt; und fällt ganz unter den gemeinen Begriff eines bestimmten Dinges, gegen ein Anderes, oder einer Waare, für die etwas Anderes, nämlich das Verbrechen, zu erkaufen ist. Der Staat hält, als richterliche Gewalt, einen Markt mit Bestimmtheiten, die Verbrechen heißen, und die ihm gegen andere Bestimmtheiten feil sind, und das Gesetzbuch ist der Preiskourant.

III.

Aber so nichtig diese Abstraktionen und das daraus hervorgehende Verhältniß der Aeußerlichkeit ist, so ist das Moment des negativ Absoluten oder der Unendlichkeit, welches in diesem Beispiel als das Verhältniß von Verbrechen und Strafe bestimmend bezeichnet ist, Moment des Absoluten selbst; und muß in der absoluten Sittlichkeit aufgezeigt werden. Und wir

werden das Vielgewandte der absoluten Form oder der Unendlichkeit in seinen nothwendigen Momenten ergreifen, und aufzeigen, wie sie die Gestalt der absoluten Sittlichkeit bestimmen; woraus der wahre Begriff und das Verhältniß der praktischen Wissenschaften sich ergeben wird. Da es hier zunächst auf die Bestimmung dieser hierin enthaltenen Verhältnisse ankommt, und also die Seite der Unendlichkeit herausgehoben werden muß: so setzen wir das Positive voraus, daß die absolute sittliche Totalität nichts Anderes als ein Volk ist; was sich auch schon an dem Negativen, das wir hier betrachten, in den folgenden Momenten desselben klar machen wird.

In der absoluten Sittlichkeit ist nun die Unendlichkeit oder die Form als das absolut Negative nichts Anderes als das vorhin begriffene Bezwingen selbst in seinen absoluten Begriff aufgenommen, worin es sich nicht auf einzelne Bestimmtheiten bezieht, sondern auf die ganze Wirklichkeit und Möglichkeit derselben, nämlich das Leben selbst, — also die Materie der unendlichen Form gleich ist: aber so, daß das Positive derselben das absolut Sittliche, nämlich das Angehören einem Volke ist; das Einsseyn mit welchem der Einzelne im Negativen, durch die Gefahr des Todes allein auf eine unzweideutige Art erweist. Durch die absolute Identität des Unendlichen oder der Seite des Verhältnisses mit dem Positiven gestalten sich die sittlichen Totalitäten, wie die Völker sind, konstituiren sich als Individuen, und stellen sich hiermit als einzeln gegen einzelne Völker. Diese Stellung und Individualität ist die Seite der Realität, ohne diese gedacht sind sie Gedankendinge; es wäre die Abstraktion des Wesens ohne die absolute Form, welches Wesen eben dadurch wesenlos wäre. Diese Beziehung von Individualität zu Individualität ist ein Verhältniß, und darum eine gedoppelte; die eine die positive, das ruhige gleiche Nebeneinanderbestehen beider im Frieden: die andere die negative, das Ausschließen einer durch die andere; und beide Beziehungen sind

absolut nothwendig. Für die zweite haben wir das vernünftige Verhältniß als ein in seinen Begriff aufgenommenes Bezwingen begriffen, oder als absolute formale Tugend, welche die Tapferkeit ist. Es ist durch diese zweite Seite der Beziehung für Gestalt und Individualität der sittlichen Totalität die Nothwendigkeit des Kriegs gesetzt; der (weil in ihm die freie Möglichkeit ist, daß nicht nur einzelne Bestimmtheiten, sondern die Vollständigkeit derselben als Leben vernichtet wird, und zwar für das Absolute selbst oder für das Volk) ebenso die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen die Bestimmtheiten und gegen das Angewöhnen und Festwerden derselben erhält, als die Bewegung der Winde die Seen vor der Fäulniß bewahrt, in welche sie eine dauernde Stille, wie die Völker ein dauernder, oder gar „ein ewiger Frieden" versetzen würde.

Dem so eben betrachteten Negativen der Unendlichkeit (weil die Gestalt der sittlichen Totalität und die Individualität derselben als eine Einzelnheit nach außen, und dieser ihre Bewegung als Tapferkeit bestimmt ist) ist die andere Seite unmittelbar verbunden; nämlich das Bestehen des Gegensatzes. Eine ist Unendlichkeit, negativ, wie die andere; die erste ist die Negation der Negation, die Entgegensetzung gegen die Entgegensetzung; die zweite die Negation und Entgegensetzung selbst in ihrem Bestehen als Bestimmtheiten oder mannigfaltige Realität. Diese Realitäten in ihrer reinen innern Formlosigkeit und Einfachheit, oder die Gefühle, sind im Praktischen aus der Differenz sich rekonstruirende und aus dem Aufgehobenseyn des differenzlosen Selbstgefühls durch eine Vernichtung der Anschauungen hindurchgehende und sich wiederherstellende Gefühle; — physische Bedürfnisse und Genüsse, die für sich wieder in der Totalität gesetzt, in ihren unendlichen Verwickelungen Einer Nothwendigkeit gehorchen, und das System der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit in Ansehung der physischen Bedürfnisse und der Arbeit und Anhäufung für dieselben, und — dieses als Wissen-

schaft — das System der sogenannten politischen Oekonomie bleiben. Da dieses System der Realität ganz in der Negativität und in der Unendlichkeit ist, so folgt für sein Verhältniß zu der positiven Totalität, daß es von derselben ganz negativ behandelt werden, und seiner Herrschaft unterworfen bleiben muß; was seiner Natur nach negativ ist, muß negativ bleiben, und darf nicht etwas Festes werden. Um zu verhindern, daß es sich nicht für sich konstituire und eine unabhängige Macht werde, ist es nicht genug, die Sätze aufzustellen, daß jeder das Recht habe, zu leben, daß in einem Volke das Allgemeine dafür sorgen müsse, daß jeder Bürger sein Auskommen habe, und daß eine vollkommene Sicherheit und Leichtigkeit des Erwerbes vorhanden sey. Dieses Letzte, als absoluter Grundsatz gedacht, schlösse vielmehr eine negative Behandlung des Systems des Besitzes aus, und ließe es vollkommen gewähren, und sich absolut festsetzen. Aber vielmehr muß das sittliche Ganze es in dem Gefühl seiner innern Nichtigkeit erhalten; und sein Emporschießen in Beziehung auf die Quantität, und die Bildung zu immer größerer Differenz und Ungleichheit, als worauf seine Natur geht, hindern. Was auch in jedem Staate — mehr bewußtlos und in der Gestalt einer äußern Naturnothwendigkeit, der er überhoben zu seyn sich selbst wünschte, durch immer größern mit dem Wachsthum des Systems des Besitzes wachsenden Aufwand des Staats selbst, und dem gemäß steigende Auflagen, und also Verminderung des Besitzes und Erschwerung des Erwerbens: am Meisten durch den Krieg, der was dahin geht in mannigfaltige Verwirrung bringt; so wie durch Eifersucht anderer Stände, und Bedrückung des Handels, theils mit Willen, theils wider ihren Willen durch Unverstand u. s. w. — bis auf solche Grade bewirkt wird, in welchen die positive Sittlichkeit des Staats selbst die Unabhängigkeit von dem rein reellen Systeme, und die Behauptung der negativen und einschränkenden Haltung erlaubt.

Die Realität in der Beziehung, in der sie so eben betrachtet worden ist, und von der physisches Bedürfniß, Genuß, Besitz, und die Objekte des Besitzes und Genusses verschiedene Seiten sind, ist reine Realität; sie drückt bloß die Extreme des Verhältnisses aus. Aber das Verhältniß enthält auch eine Idealität, eine relative Identität der entgegengesetzten Bestimmtheiten; und diese kann also nicht positiv absolut, sondern nur formal seyn. Durch die Identität, in welche das Reelle in der Beziehung der Verhältnisse gesetzt wird, wird der Besitz Eigenthum, und überhaupt die Besonderheit, auch die lebendige, zugleich als ein Allgemeines bestimmt; wodurch die Sphäre des Rechts konstituirt ist.

Was nun den Rester des Absoluten in diesem Verhältniß betrifft, so ist er schon oben, nach seiner negativen Seite gegen das Bestehen des Reellen und Bestimmten, als ein Bezwingen bestimmt worden; nach der positiven Seite für das Bestehen des Reellen kann die Indifferenz in diesem bestimmten Stoffe sich nur als eine äußere, formale Gleichheit ausdrücken. Und die Wissenschaft, die sich hierauf bezieht, kann nur darauf gehen, theils die Absinsungen der Ungleichheit, theils (damit dieß möglich sey) die Art zu bestimmen, wie ein Lebendiges oder Inneres überhaupt so objektiv und äußerlich zu setzen ist, damit es jener Bestimmung und Berechnung fähig sey. Auf diese oberflächliche Erscheinung ist die absolute Realität der Sittlichkeit in dieser Potenz durch das Bestehen der im Gegensatz vorhandenen Realität eingeschränkt. Nicht nur hat um der fixirten Bestimmtheit willen, welche eine absolute Entgegensetzung in sich schließt, das Gleichsetzen und die Berechnung der Ungleichheit ihre Grenzen, und stößt wie die Geometrie auf Inkommensurabilität; sondern (weil sie ganz in der Bestimmtheit, und doch nicht wie die Geometrie abstrahiren kann, sondern schlechthin, da sie in lebendigen Verhältnissen ist, immer ganze Konvolute solcher Bestimmtheiten vor sich hat) auch schlechthin auf endlose Widersprüche. Diesem Widersprechen der Bestimmtheiten wird

allerdings bei einer Anschauung durch Festsetzen und Festhalten an einzelnen Bestimmtheiten abgeholfen und ein Ende gemacht, als wodurch eine Entscheidung erfolgen kann; was noch immer besser ist, als daß keine erfolgt. Denn weil in der Sache selbst nichts Absolutes ist, so ist eigentlich das Formelle, daß überhaupt entschieden und bestimmt wird, das Wesentliche. Aber ein ganz Anderes ist, daß nach wahrhafter totaler Gerechtigkeit und Sittlichkeit auf diese Weise entschieden werde; welche gerade durch das Festsetzen und absolute Festhalten an den Bestimmtheiten unmöglich, allein in der Konfusion derselben möglich, und durch unmittelbare sittliche Anschauung wirklich ist, welche die als absolut gesetzten Bestimmtheiten unterjocht, und allein das Ganze festhält.

„Es ist," — sagt Plato in seiner einfachen Sprache über die beiden Seiten des endlosen Bestimmens der unendlichen Aufnahme der Qualitäten in den Begriff, und des Widerspruchs ihrer Einzelnheit gegen die Anschauung und dabei unter sich, — „es ist klar, daß zu der königlichen Kunst die Gesetzgebungskunst gehört. Das Beste aber ist, nicht daß die Gesetze gelten, sondern der Mann, der weise und königlich ist. Weil das Gesetz nicht vermag, das, was aufs Genauste und ganz allgemein das Vortrefflichste und Gerechteste wäre, vollkommen vorzuschreiben; weil die Ungleichheiten der Menschen und der Handlungen, und das Niemals-Ruhe-Halten der menschlichen Dinge nichts Sichselbstgleiches bei keiner Sache über alle Seiten derselben und für alle Zeit in keiner Kunst dargestellt zu werden erlauben. Das Gesetz aber sehen wir gerade auf Ein und dasselbe sich hinrichten, wie ein eigensinniger und roher Mensch, der nichts gegen seine Anordnung geschehen noch auch von jemand sich darüber fragen läßt, wenn einem etwas Anderes, Besseres vorkommt, gegen das Verhältniß, das er festgesetzt hat; — es ist also unmöglich, daß für das nie Sichselbstgleiche das sich durchaus Selbstgleiche gut sey." *)

Daß an dem Gedanken, es sey in dieser Sphäre der menschlichen Dinge an sich seyendes und absolutes bestimmtes Recht und Pflicht möglich, festgehangen wird, kommt von der formalen Indifferenz, oder dem negativ Absoluten, welches in der fixen Realität dieser Sphäre allein Platz hat, und welches allerdings an sich ist. Aber insofern es an sich ist, ist es leer, oder es ist an ihm nichts Absolutes, als gerade die reine Abstraktion, der völlig inhaltlose Gedanke der Einheit. Es ist nicht etwa ein Schluß aus bisheriger Erfahrung, noch ist es als zufällige Unvollkommenheit des Konkreten und der Ausführung einer a priori wahrhaften Idee zu betrachten; sondern es ist zu erkennen, daß was hier Idee genannt wird und eine Hoffnung auf bessere Zukunft hierüber an sich nichtig, und daß eine vollkommene Gesetzgebung, so wie eine der Bestimmtheit der Gesetze entsprechende wahrhafte Gerechtigkeit im Konkreten der richterlichen Gewalt an sich unmöglich ist. Was jenes betrifft, so ist das Absolute, weil es in den Bestimmtheiten als solchen seyn soll, nur das Unendliche; und es ist ebendieselbe empirische Unendlichkeit und an sich endlose Bestimmbarkeit gesetzt, welche in dem Gedanken einer Vergleichung eines bestimmten Maaßes mit einer absolut unbestimmten Linie oder einer bestimmten Linie mit einem absolut unbestimmten Maaße, des Messens einer unendlichen Linie oder des absoluten Theilens einer bestimmten Linie gesetzt ist. Was das Andere betrifft, so werden von den ebenfalls unendlich vielen und unendlich verschieden geformten Anschauungen, welche der Gegenstand des Richterlichen sind, jede mit der wachsenden Menge von Bestimmungen vielfacher bestimmt. Jene Bildung von Unterscheidungen durch die Gesetzgebung macht jede einzelne Anschauung unterscheidbarer und ge-

*) Politicus p. 294, Steph. (p. 326 — 327, Bekk.)

bildeter; und die Ausdehnung der Gesetzgebung ist nicht eine Annäherung zum Ziele einer positiven Vollkommenheit, die hier, wie oben gezeigt, keine Wahrheit hat, sondern nur das Formale der zunehmenden Bildung. Und damit nun in dieser Mannigfaltigkeit das Eins der richterlichen Anschauung des Rechts und des Urtheils sich organisire, ein wahrhaftes Eins und Ganzes werde, ist absolut nothwendig, daß jede einzelne der Bestimmtheiten modificirt, d. h. eben als eine absolute, für sich seyende, für was sie sich als Gesetz ausspricht, zum Theil aufgehoben, also ihr Absolutseyn nicht respektirt werde. Und von einer reinen Anwendung kann nicht die Rede seyn; denn eine reine Anwendung wäre das Setzen einzelner Bestimmtheiten mit Ausschließung anderer." Aber durch ihr Seyn machen diese ebenso die Anforderung, daß sie bedacht werden, damit die Gegenwirkung nicht durch Theile, sondern durch das Ganze bestimmt selbst ein Ganzes sey. Dieser klaren und bestimmten Erkenntniß muß die leere Hoffnung und der formale Gedanke sowohl einer absoluten Gesetzgebung, als eines dem Inneren des Richters entzogenen Rechtsprechens unterliegen.

Es ist bei dem betrachteten System der Realität gezeigt worden, daß die absolute Sittlichkeit sich negativ gegen dasselbe verhalten müsse: in demselben ist das Absolute, wie es unter der fixen Bestimmtheit desselben erscheint, als negativ Absolutes, als Unendlichkeit gesetzt, die sich gegen den Gegensatz als formale, relative, abstrakte Einheit darstellt; in jenem negativen Verhalten feindlich, in diesem selbst unter seiner Herrschaft: in keinem indifferent gegen dasselbe. Aber die Einheit, welche Indifferenz der Entgegengesetzten ist, und sie in sich vernichtet und begreift, und die Einheit, welche nur formale Indifferenz, oder die Identität des Verhältnisses bestehender Realitäten ist, müssen selbst schlechthin als Eines seyn, durch vollkommene Aufnahme des Verhältnisses in die Indifferenz selbst; d. h. das absolute Sittliche muß sich als Gestalt (denn das Verhältniß ist die

Abstraktion der Seite der Gestalt) vollkommen organisiren. Indem das Verhältniß in der Gestalt schlechthin indifferenzirt wird, hört es nicht auf, die Natur des Verhältnisses zu haben; es bleibt ein Verhältniß der organischen zur unorganischen Natur.

Aber, wie oben gezeigt, ist das Verhältniß, als Seite der Unendlichkeit, selbst ein gedoppeltes; das eine Mal insofern die Einheit oder das Ideelle, das andere Mal insofern das Viele oder das Reelle das Erste und Herrschende ist. Nach jener Seite ist es eigentlich in der Gestalt, und in der Indifferenz. Und die ewige Unruhe des Begriffs oder der Unendlichkeit ist theils in der Organisation selbst sich selbst aufzehrend und die Erscheinung des Lebens (das rein Quantitative) hingebend, daß es als sein eigenes Saamenkorn aus seiner Asche ewig zu neuer Jugend sich emporhebe; — theils seine Differenz nach außen ewig vernichtend und vom Unorganischen sich nährend, und es producirend, aus der Indifferenz eine Differenz oder ein Verhältniß einer unorganischen Natur hervorrufend und dasselbe wieder aufhebend und sie wie sich selbst verzehrend. Wir werden gleich sehen, was diese unorganische Natur des Sittlichen ist. Aber zweitens ist in dieser Seite des Verhältnisses oder der Unendlichkeit auch das Bestehen des Vernichteten gesetzt; denn eben da der absolute Begriff das Gegentheil seiner selbst ist, ist mit seiner reinen Einheit und Negativität auch das Seyn der Differenz gesetzt. Oder das Vernichten setzt etwas, was es vernichtet, oder das Reelle; und so wäre eine für die Sittlichkeit unüberwindliche Wirklichkeit und Differenz. Die Individualität, welche (durch den Sitz, den die Unendlichkeit hier in der ganzen Kraft ihres Gegensatzes aufgeschlagen hat, — und nicht bloß der Möglichkeit nach, sondern actu —) der Wirklichkeit nach im Gegensatze ist, vermöchte nicht sich von der Differenz zu reinigen, und in die absolute Indifferenz sich aufzunehmen. Daß Beides, das Aufgehobenseyn des Gegensatzes und das Bestehen desselben, nicht nur ideell, sondern auch reell sey,

ist überhaupt das Setzen einer Abtrennung und Aussonderung; so daß die Realität, in welcher die Sittlichkeit objektiv ist, getheilt sey in einen Theil, welcher absolut in die Indifferenz aufgenommen ist, und in einen, worin das Reelle als solches bestehend, also relativ identisch ist und nur den Widerschein der absoluten Sittlichkeit in sich trägt.

Es ist hiermit gesetzt ein Verhältniß der absoluten Sittlichkeit, die ganz inwohnend in den Individuen und ihr Wesen sey, zu der relativen Sittlichkeit, die ebenso in Individuen reell ist. Anders kann die sittliche Organisation in der Realität sich nicht rein erhalten, als daß die allgemeine Verbreitung des Negativen in ihr gehemmt, und auf Eine Seite gestellt sey. Wie nun in dem bestehenden Reellen die Indifferenz erscheint, und formale Sittlichkeit ist, ist oben gezeigt worden. Der Begriff dieser Sphäre ist das reelle Praktische, subjektiv betrachtet der Empfindung oder des physischen Bedürfnisses und Genusses, objektiv — der Arbeit und des Besitzes. Und dieses Praktische, wie es nach seinem Begriff geschehen kann, in die Indifferenz aufgenommen, ist die formale Einheit, oder das Recht, das in ihm möglich ist. Ueber welchen beiden das Dritte als das Absolute oder das Sittliche ist. Die Realität aber der Sphäre der relativen Einheit, oder des Praktischen und Rechtlichen ist in dem Systeme seiner Totalität als eigener Stand konstituirt.

So bilden nach der absoluten Nothwendigkeit des Sittlichen zwei Stände, wovon der eine als Stand der Freien, das Individuum der absoluten Sittlichkeit, dessen Organe die einzelnen Individuen sind; und das von Seiten seiner Indifferenz betrachtet der absolute lebendige Geist, von Seiten seiner Objektivität die lebendige Bewegung und der göttliche Selbstgenuß dieses Ganzen in der Totalität der Individuen als seiner Organe und Glieder ist; dessen formale oder negative Seite aber ebenso die absolute seyn muß, nämlich Arbeit, die nicht auf das Vernichten einzelner Bestimmtheiten geht, sondern auf den Tod,

und deren Produkt ebenso nicht Einzelnes, sondern das Seyn und die Erhaltung des Ganzen der sittlichen Organisation ist. Diesem Stande weist Aristoteles als sein Geschäft das an, wofür die Griechen den Namen πολιτεύειν hatten, was in und mit und für sein Volk leben, ein allgemeines dem Oeffentlichen ganz gehöriges Leben führen ausdrückt: oder das Philosophiren; — welche beide Geschäfte Plato nach seiner höheren Lebendigkeit, nicht getrennt, sondern schlechthin verknüpft sehen will.

Der andere Stand ist der der nicht Freien, welcher in der Differenz des Bedürfnisses und der Arbeit, und im Rechte und der Gerechtigkeit des Besitzes und Eigenthumes ist; dessen Arbeit auf die Einzelnheit geht, und also die Gefahr des Todes nicht in sich schließt. Zu welchen der dritte Stand gerechnet werden muß, der in der Rohheit seiner nicht bildenden Arbeit nur mit der Erde als Element zu thun und dessen Arbeit das Ganze des Bedürfnisses im unmittelbaren Objekt ohne Zwischenglieder vor sich hat, also selbst eine gediegene Totalität und Indifferenz wie ein Element ist; hiermit sich außer der Differenz des Verstandes des zweiten Standes, seine Leiber und seinen Geist in der Möglichkeit formeller absoluter Sittlichkeit, der Tapferkeit und eines gewaltsamen Todes erhält, also den ersten Stand nach der Masse und dem elementarischen Wesen zu vermehren vermag.

Diese beiden Stände überheben den ersten des Verhältnisses, in welchem die Realität theils in ihrer ruhenden, theils in ihrer thätigen Beziehung, als Besitz und Eigenthum und als Arbeit fixirt ist; — nach der Weise, wie auf eine zur Zeit sich hierauf beschränkende Art unter den neueren Völkern nach und nach die erwerbende Klasse aufgehört, Kriegsdienste zu thun, und die Tapferkeit sich gereinigter zu einem besonderen Stande gebildet hat, der durch jene des Erwerbens überhoben, und welchem Besitz und Eigenthum wenigstens etwas Zufälliges ist. Die Konstitution jenes zweiten Standes, ihrer Materie nach, bestimmt

Plato so, daß (wie „die königliche Kunst diejenigen, welche der tapferen und gezügelten Sitte und welche andere sonst zur Tugend treibt, nicht theilhaftig zu werden vermögen, sondern nur dessen, was zur Gottlosigkeit und Uebermuth und Ungerechtigkeit durch seine böse gewaltsame Natur hinstößt, durch Tod und Verbannung und die letzte Schmach bezwingt und auswirft") — daß „die königliche Kunst dagegen die Naturen, die in Rohheit und Niedrigkeit liegen, zum knechtischen Geschlechte unterjocht;" *) und Aristoteles erkennt dasjenige dazu gehörig, „was durch seine Natur nicht sein eigen, sondern eines Andern ist,". . „was sich wie Leib zu einem Geiste verhält." **)

Aber das Verhältniß dessen, was durch seine Natur eines Anderen ist, und seinen Geist nicht in sich selbst hat, zu der absolut selbstständigen Individualität vermag seiner Form nach ein gedoppeltes zu seyn; nämlich entweder ein Verhältniß der Individuen dieses Standes als besondern zu den Individuen des ersten als besondern: oder von Allgemeinem zu Allgemeinem. Jenes Verhältniß der Sklaverei ist in der empirischen Erscheinung der Universalität des römischen Reichs von selbst verschwunden. In dem Verluste der absoluten Sittlichkeit, und mit der Erniedrigung des edlen Standes sind sich die beiden vorher besonderen Stände gleich geworden; und mit dem Aufhören der Freiheit hat nothwendig die Sklaverei aufgehört. Indem das Princip der formellen Einheit und der Gleichheit geltend werden mußte, hat es überhaupt den inneren wahrhaften Unterschied der Stände aufgehoben; und vors Erste nicht die obengesetzte Absonderung von Ständen, noch weniger die durch sie bedingte Form der Absonderung derselben zu Stande gebracht, nach welcher sie unter der Form der Allgemeinheit nur als ganzer Stand zum ganzen Stand im Verhältnisse der

*) Politicus p. 308 — 309, Steph.; (p. 359 — 360, Bekk.).
**) Politicorum Libr. I., c. 4; c. 5. (ed. Bekk.)

Herrschaft und der Abhängigkeit sind, so daß auch in diesem Verhältnisse die beiden, die in der Beziehung sind, allgemeine bleiben: wie hingegen im Verhältniß der Sklaverei die Form der Besonderheit die bestimmende desselben, und nicht Stand gegen Stand, sondern diese Einheit eines jeden Theils in der realen Beziehung aufgelöst ist, und die Einzelnen von Einzelnen abhängig sind. Das Princip der Allgemeinheit und Gleichheit hat sich zuerst des Ganzen so bemächtigen müssen, daß es an die Stelle einer Absonderung eine Vermischung beider Stände setzte. In dieser Vermischung unter dem Gesetz der formalen Einheit ist in Wahrheit der erste Stand ganz aufgehoben, und der zweite zum alleinigen Volk gemacht; das Bild von welcher Veränderung Gibbon in diesen Zügen ausdrückt: „Der lange Friede und die gleichförmige Herrschaft der Römer führte ein langsames und geheimes Gift in die Lebenskräfte des Reichs. Die Gesinnungen der Menschen waren allmählig auf Eine Ebene gebracht, das Feuer des Genius ausgelöscht, und selbst der militairische Geist verdunstet. Der persönliche Muth blieb, aber sie besaßen nicht mehr diesen öffentlichen Muth, welcher von der Liebe zur Unabhängigkeit, dem Sinne der National-Ehre, der Gegenwart der Gefahr, und der Gewohnheit zu befehlen genährt wird. Sie empfingen Gesetze und Befehlshaber von dem Willen ihres Monarchen, und die Nachkommenschaft der kühnsten Häupter war mit dem Rang von Bürgern und Unterthanen zufrieden. Die höher strebenden Gemüther sammelten sich zu der Fahne der Kaiser. Und die verlassenen Länder, politischer Stärke oder Einheit beraubt, sanken unmerklich in die matte Gleichgültigkeit des Privatlebens."

Mit diesem allgemeinen Privatleben, und für den Zustand, in welchem das Volk nur aus einem zweiten Stande besteht, ist unmittelbar das formale Rechtsverhältniß, welches das Einzelnseyn fixirt und absolut setzt, vorhanden; und es hat sich auch die vollständigste Ausbildung der auf dasselbe sich beziehenden

Gesetzgebung aus einer solchen Verdorbenheit und universellen Erniedrigung gebildet und entwickelt. Dieses System von Eigenthum und Recht, das um jenes Festseyns der Einzelnheit willen in nichts Absolutem und Ewigem, sondern ganz im Endlichen und Formellen ist, muß reell abgesondert und ausgeschieden von dem edlen Stande, sich in einem eigenen Stande konstituiren, und hier dann in seiner ganzen Länge und Breite sich ausdehnen können. Es gehören ihm theils die für sich untergeordneten und im Formellen bleibenden Fragen über den rechtlichen Grund von Besitz, Vertrag u. s. w. an, theils aber überhaupt die ganze endlose Expansion der Gesetzgebung über (wie Plato die Rubriken dieser Dinge aufführt) „diese gerichtlichen Gegenstände der Verträge Einzelner gegen Einzelne über Sachen oder Handarbeiten, wie auch der Injurien und Schläge, Anordnungen über Kompetenz und Bestellungen von Richtern; und wo ein Eintreiben oder Auflegen von Zöllen auf den Märkten und Häfen nothwendig sey, — als worüber schönen und guten Männern vorzuschreiben nicht würdig ist. Denn sie werden das Viele, was darüber festgesetzt werden muß, von selbst leicht finden, wenn Gott ihnen den Segen einer wahrhaft sittlichen Verfassung giebt. Wo aber dieß nicht der Fall ist, so erfolgt, daß sie das Leben damit zubringen, Vieles dergleichen festzusetzen und zu verbessern, meinend, sie werden des Besten sich endlich bemächtigen; daß sie leben, wie Kranke, die aus Unenthaltsamkeit nicht aus ihrer schlechten Diät treten wollen, und durch die Heilmittel nichts bewirken, als mannigfaltigere und größere Krankheiten zu erzeugen, während sie immer hoffen, wenn jemand ihnen ein Mittel räth, von diesem gesund zu werden. Eben so possierlich sind diejenigen, welche Gesetze über die angeführten Dinge geben, und daran immer bessern, in der Meinung, darüber ein Ende zu erreichen, — unwissend, daß sie in der That gleichsam die Hydra zerschneiden." *)

*) De Republica IV., p. 425 — 426, Steph. (p. 176 — 178, Bekk.)

„Wenn es nun wahr ist, daß mit zunehmender Zügellosigkeit und Krankheit in dem Volke die vielen Gerichtshöfe sich öffnen, und einer schlechten und schimpflichen Zucht kein größeres Zeichen gefunden werden kann, als daß vortrefflicher Aerzte und Richter nicht nur die Schlechten und die Handwerker bedürfen, sondern auch die, welche in einer freien Bildung gezogen zu seyn sich rühmen, eine von Anderen als Herren und Richtern auferlegte Gerechtigkeit zu haben genöthigt sind, und viele Zeit vor Gerichten mit Klagen und Vertheidigen zubringen," *) — wenn dieses System zugleich als allgemeiner Zustand sich da entwickeln und die freie Sittlichkeit zerstören muß, wo sie mit jenen Verhältnissen vermischt, und von denselben, und ihren Folgen nicht ursprünglich gesondert ist: so ist nothwendig, daß dieses System mit Bewußtseyn aufgenommen, in seinem Recht erkannt, von dem edlen Stande ausgeschlossen, und ihm ein eigener Stand, als sein Reich eingeräumt sey, worin es sich festsetzen, und an seiner Verwirrung und der Aufhebung einer Verwirrung durch eine andere seine völlige Thätigkeit entwickeln könne.

Es bestimmt sich hiernach die Potenz dieses Standes so, daß er in dem Besitz überhaupt und in der Gerechtigkeit, die hierin über Besitz möglich ist, sich befindet, daß er zugleich ein zusammenhängendes System konstituirt: und — unmittelbar dadurch, daß das Verhältniß des Besitzes in die formelle Einheit aufgenommen ist, — jeder Einzelne (da er an sich eines Besitzes fähig ist) gegen Alle, als Allgemeines, oder als Bürger, in dem Sinne als bourgeois, sich verhält; für die politische Nullität, nach der die Mitglieder dieses Standes Privatleute sind, den Ersatz in den Früchten des Friedens und des Erwerbes, und in der vollkommenen Sicherheit des Genusses derselben findet, sowohl insofern sie aufs Einzelne als auf das Ganze

*) Ibidem III., p. 404 — 405. (p. 142 — 143.)

desselben geht. Auf das Ganze aber geht die Sicherheit für jeden Einzelnen, insofern er der Tapferkeit überhoben, und der Nothwendigkeit (die dem ersten Stande angehört) sich der Gefahr eines gewaltsamen Todes auszusetzen entnommen ist; — welche Gefahr für den Einzelnen die absolute Unsicherheit alles Genusses und Besitzes und Rechts ist. Durch diese aufgehobene Vermischung der Principien und die konstituirte und bewußte Sonderung derselben, erhält jedes sein Recht; und es ist allein dasjenige zu Stande gebracht, was seyn soll, die Realität der Sittlichkeit als absoluter Indifferenz, und zugleich ebenderselben als des reellen Verhältnisses im bestehenden Gegensatze: so daß das Letztere von dem Ersteren bezwungen ist, und daß dieses Bezwingen selbst indifferentiirt und versöhnt ist. Welche Versöhnung eben in der Erkenntniß der Nothwendigkeit und in dem Rechte besteht, welches die Sittlichkeit ihrer unorganischen Natur und den unterirdischen Mächten giebt, indem sie ihnen einen Theil ihrer selbst überläßt und opfert. Denn die Kraft des Opfers besteht in dem Anschauen und Objektiviren der Verwickelung mit dem Unorganischen; — durch welche Anschauung diese Verwickelung gelöst, das Unorganische abgetrennt, und, als solches erkannt, hiermit selbst in die Indifferenz aufgenommen ist: das Lebendige aber, indem es das, was es als einen Theil seiner selbst weiß, in dasselbe legt, und dem Tode opfert, dessen Recht zugleich anerkannt und zugleich sich davon gereinigt hat.

Es ist dieß nichts Anderes als die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt: daß es sich ewig in die Objektivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergiebt, und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt. Das Göttliche in seiner Gestalt und Objektivität hat unmittelbar eine gedoppelte Natur, und sein Leben ist das absolute Einsseyn dieser Naturen. Aber die Bewegung des absoluten Widerstreits dieser zwei Naturen stellt sich an der göttlichen, welche darin sich begriffen hat, als Tapferkeit dar, mit welcher sie von dem Tode der anderen widerstreitenden sich befreit, jedoch durch diese Befreiung ihr eigenes Leben giebt, (denn dieses ist nur in dem Verbundenseyn mit diesem anderen): aber ebenso absolut aus ihm aufersteht, (denn in diesem Tode, als der Aufopferung der zweiten Natur, ist der Tod bezwungen); — an der anderen erscheinend aber stellt sich die göttliche Bewegung so dar, daß die reine Abstraktion dieser Natur, welche eine bloß unterirdische, reine negative Macht wäre, durch die lebendige Vereinigung mit der göttlichen aufgehoben ist: daß diese in sie hineinscheint und sie durch dieß ideelle Einsseyn im Geist zu ihrem ausgesöhnten lebendigen Leibe macht, der als der Leib zugleich in der Differenz und in der Vergänglichkeit bleibt, und durch den Geist das Göttliche, als ein sich Fremdes anschaut.

Das Bild dieses Trauerspiels, näher für das Sittliche bestimmt, ist der Ausgang jenes Processes der Eumeniden, als der Mächte des Rechts, das in der Differenz ist, und Apollo's, des Gottes des indifferenten Lichtes, über Orest, vor der sittlichen Organisation, dem Volke Athens; — welches menschlicher Weise als Areopagus Athens, in die Urne beider Mächte gleiche Stimmen legt, das Nebeneinanderbestehen beider anerkennt, allein so den Streit nicht schlichtet, und keine Beziehung und Verhältniß derselben bestimmt: aber göttlicher Weise als die Athene Athens, den durch den Gott selbst in die Differenz Verwickelten diesem ganz wiedergiebt, und mit der Scheidung der Mächte, die an dem Verbrecher beide Theil hatten, auch die Versöhnung so vornimmt, daß die Eumeniden von diesem Volke als göttliche Mächte geehrt würden, und ihren Sitz jetzt in der Stadt hätten, so daß ihre wilde Natur des Anschauens der ihrem unten in der Stadt errichteten Altare gegenüber auf der Burg hoch thronenden Athene genösse, und hierdurch beruhigt wäre.

Wenn die Tragödie darin ist, daß die sittliche Natur ihre unorganische, damit sie sich nicht mit ihr verwickele, als ein

Schicksal von sich abtrennt und sich gegenüber stellt, und, durch die Anerkennung desselben in dem Kampfe, mit dem göttlichen Wesen, als der Einheit von Beidem, versöhnt ist: so wird dagegen, um dieses Bild auszuführen, die Komödie überhaupt auf die Seite der Schicksallosigkeit fallen; entweder daß sie innerhalb der absoluten Lebendigkeit, und also nur Schattenbilder von Gegensätzen oder Scherze von Kämpfen mit einem gemachten Schicksal und erdichteten Feinde, — oder innerhalb der Nichtlebendigkeit fällt, und also nur Schattenbilder von Selbstständigkeit und von Absolutheit darstellt: jene die alte oder göttliche Komödie, diese die moderne Komödie.

Die göttliche Komödie ist ohne Schicksal, und ohne wahrhaften Kampf, darum daß in ihr die absolute Zuversicht und Gewißheit der Realität des Absoluten ohne Gegensatz ist, und was als Gegensatz eine Bewegung in diese vollkommene Sicherheit und Ruhe bringt, nur ein ernstloser, keine innere Wahrheit habender Gegensatz ist; dieser Gegensatz stelle sich nun dar gegen die fremd und außerhalb erscheinende, aber in absoluter Gewißheit dastehende Göttlichkeit, als der Rest oder Traum eines Bewußtseyns vereinzelter Selbstständigkeit, auch als ein zwar fixirtes und festgehaltenes Bewußtseyn der Eigenheit, aber dasselbe in völliger Ohnmacht und Kraftlosigkeit: — oder aber stelle sich der Gegensatz auch in einer selbstempfundenen und in sich bewußten Göttlichkeit dar, welche mit Bewußtseyn sich Gegensätze und Spiele erzeugt, in denen sie mit absolutem Leichtsinn einzelne ihrer Glieder an das Erringen eines bestimmten Preises setzt, und ihre mannigfaltigen Seiten und Momente sich zur vollkommenen Individualität ausgebähren und zu eigenen Organisationen sich bilden läßt, so wie sie überhaupt auch als Ganzes ihre Bewegungen nicht als Bewegungen gegen ein Schicksal, sondern als Zufälligkeiten nehmen kann, sich selbst für unüberwindlich, den Verlust für nichts achtend, der absoluten Herrschaft über jede Eigenheit und Ausschweifung gewiß,

und sich dessen bewußt, was Plato in anderer Rücksicht sagt, daß „eine πόλις eine zum Bewundern starke Natur hat.“ Eine solche sittliche Organisation wird so z. B. ohne Gefahr und Angst oder Neid einzelne Glieder zu Extremen des Talents in jeder Kunst und Wissenschaft und Geschicklichkeit hinaustreiben, und sie darin zu etwas Besonderem machen; ihrer selbst sicher, daß solche göttlichen Monstruositäten der Schönheit ihrer Gestalt nicht schaden, sondern komische Züge sind, die einen Moment ihrer Gestalt erheitern. Als solche heitere Erhöhungen einzelner Züge werden wir, um ein bestimmtes Volk anzuführen, den Homer, Pindar, Aeschylus, Sophokles, Plato, Aristophanes, u. s. w. ansehen können; aber auch sowohl in der ernsthaften Reaktion gegen die ernsthafter werdende Besonderung des Sokrates und vollends in der Reue darüber, als in der pullulirenden Menge und hohen Energie der zugleich aufkeimenden Individualisirungen nicht verkennen: daß das die innere Lebendigkeit damit in ihre Extreme herauszutreten, in der Reife dieser Saamenkörner ihre Kraft, aber auch die Nähe des Todes dieses Körpers, der sie trug, ankündigte, — und die Gegensätze (die sie überhaupt hervorrief, und vorher selbst in ihrem ernsthafteren und weitgreifenderen Aussehen, wie Kriege, als Zufälligkeiten und mit gleichem Leichtsinn erregen und betreiben konnte) nicht mehr für Schattenbilder, sondern für ein übermächtig werdendes Schicksal nehmen mußte.

Auf einer anderen Seite aber ist die andere Komödie; deren Verwickelungen ohne Schicksal und ohne wahrhaften Kampf sind, weil die sittliche Natur in jenem selbst befangen ist. Die Knoten schürzen sich hier nicht in spielenden, sondern in für diesen sittlichen Trieb ernsthaften, für den Zuschauer aber komischen Gegensätzen; und die Rettung gegen sie wird in einer Affektation von Charakter und Absolutheit gesucht, die sich beständig getäuscht und abgesetzt findet. Der sittliche Trieb (denn es ist nicht die bewußte absolute sittliche Natur, die in

dieser Komödie spielt) muß, um es kurz zu sagen, das Bestehende in die formale und negative Absolutheit des Rechts verwandeln, und dadurch seiner Angst die Meinung von Festigkeit für seinen Besitz geben, seine Habseligkeiten durch Traktate und Verträge und alle erdenklichen Verklausulirungen zu etwas Sicherem und Gewissem erheben, die Systeme darüber aus Erfahrung und Vernunft, als der Gewißheit und Nothwendigkeit selbst, deduciren, und mit den tiefsinnigsten Raisonnements begründen: — aber (wie unterirdische Geister, bei dem Dichter, die Pflanzungen, die sie in den höllischen Wüsteneien anlegten, vom nächsten Sturmwinde weggefegt sahen) so durch die nächste Umwendung oder gar Emporrichtung des Erdengeistes, halbe und ganze Wissenschaften weggeschwemmt, die aus Erfahrung und Vernunft bewiesen waren, ein Rechts-System durch das andere verdrängt, hier Humanität an die Stelle von Härte, dort zu gleicher Zeit den Willen der Macht an die Stelle der Vertrags-Sicherheit treten, und im Wissenschaftlichen wie in der Wirklichkeit die wohlerworbensten und versichertsten Besitzungen von Grundsätzen und Rechten verheert sehen; — und entweder meinen, es sehen die eigenen über dem Schicksal mit Vernunft und Willen schwebenden Bemühungen, die in solchem Stoff sich abarbeiten, und die solche Veränderungen hervorgebracht hätten: oder auch sich über sie als Unerwartetes und nicht Gehöriges ereifern, und zuerst alle Götter gegen solche Nothwendigkeit anrufen, und dann sich darein fügen. In beiden Fällen giebt der sittliche Trieb, der in diesen Endlichkeiten eine absolute Unendlichkeit sucht, nur die Farce seines Glaubens und seiner nicht sterbenden Täuschung, die (am Finstersten, wo sie am Hellsten) schon im Verlust und Unrecht ist, wo sie in den Armen der Gerechtigkeit, Zuverlässigkeit und des Genusses selbst zu ruhen meint.

Die Komödie trennt die zwei Zonen des Sittlichen so von einander ab, daß sie jede rein für sich gewähren läßt, daß in

der einen die Gegensätze und das Endliche ein wesenloser Schatten, in der anderen aber das Absolute eine Täuschung ist. Das wahrhafte und absolute Verhältniß aber ist, daß die eine im Ernste in die andere scheint, jede mit der anderen in leibhafter Beziehung und daß sie für einander gegenseitig das ernste Schicksal sind. Das absolute Verhältniß ist also im Trauerspiel aufgestellt.

Denn obwohl in der lebendigen Gestalt oder der organischen Totalität der Sittlichkeit dasjenige, was die reelle Seite derselben ausmacht, im Endlichen ist, und darum zwar an und für sich sein leibliches Wesen nicht vollkommen in ihre Göttlichkeit aufnehmen kann: so drückt es jedoch schon an sich selbst ihre absolute Idee, aber verzogen aus. Sie vereinigt zwar die als Nothwendigkeit auseinandergehaltenen Momente derselben nicht zur absoluten Unendlichkeit in sich innerlich, sondern hat diese Einheit nur als eine nachgeahmte negative Selbstständigkeit, nämlich als Freiheit des Einzelnen; aber es ist doch dieses reelle Wesen schlechthin der absoluten indifferenten Natur und Gestalt der Sittlichkeit verbunden. Wenn es dieselbe nur als ein *Fremdes* anschauen muß, so *schaut* es sie doch *an*, und ist im Geiste Eins mit ihr. Es ist, selbst für dasselbe, schlechthin das Erste, daß die ganz reine und indifferente Gestalt und das sittliche absolute Bewußtseyn *sey*, und das Zweite ist das Gleichgültige, daß es als das Reelle sich zu ihm nur als dessen empirisches Bewußtseyn verhalte; wie es das Erste ist, daß ein absolutes Kunstwerk sey, und erst das Zweite, ob dieser bestimmte Einzelne dessen Urheber sey, oder nur dasselbe anschaue und genieße. So nothwendig jene Existenz des Absoluten ist, so nothwendig ist auch diese Vertheilung, daß Einiges der lebendige Geist, das absolute Bewußtseyn und die absolute Indifferenz des Ideellen und Reellen der Sittlichkeit selbst sey, — Anderes aber dessen leibliche und sterbliche Seele und sein empirisches Bewußtseyn, das seine absolute Form und das innere

Wesen nicht vollkommen vereinigen darf, aber doch der absoluten Anschauung als eines gleichsam ihm Fremden genießt, und, für das reelle Bewußtseyn, durch Furcht und Vertrauen so wie durch Gehorsam mit ihm Eins ist, für das ideelle aber, in der Religion, dem gemeinschaftlichen Gott und dem Dienste desselben sich ganz mit ihm vereingt.

Aber das, was wir unter der äußeren Form des ersten Standes auf die eine Seite gestellt haben, ist das reale absolute Bewußtseyn der Sittlichkeit. Es ist Bewußtseyn, und als solches nach der negativen Seite reine Unendlichkeit, und die höchste Abstraktion der Freiheit, d. i. das bis zu seiner Aufhebung getriebene Verhältniß des Bezwingens, oder der freie gewaltsame Tod: — nach der positiven Seite aber ist das Bewußtseyn die Einzelnheit und Besonderheit des Individuums. Aber dieses an sich Negative, nämlich das Bewußtseyn überhaupt, von dem die angezeigten Unterscheidungen nur seine beiden Seiten sind, ist absolut in das Positive, — seine Besonderheit und Unendlichkeit oder Idealität absolut in das Allgemeine und Reale auf eine vollkommene Weise aufgenommen; welches Einssеyn die Idee des absoluten Lebens der Sittlichkeit ist. In diesem Einssеyn der Unendlichkeit und der Realität in der sittlichen Organisation scheint die göttliche Natur — von welcher Plato sagt, daß „sie ein unsterbliches Thier sey, dessen Seele und Leib aber auf ewig zusammengeboren sind" — den Reichthum ihrer Mannigfaltigkeit zugleich in der höchsten Energie der Unendlichkeit und Einheit darzustellen, welche die ganz einfache Natur des ideellen Elements wird.

Denn das vollkommenste Mineral stellt zwar in jedem Theil, der von einer Masse abgesondert wird, die Natur des Ganzen vor, aber seine ideelle Form ist sowohl als innere des Bruchs, als auch als die äußere der Krystallisation ein Außereinander; und nicht, wie in den Elementen des Wassers, Feuers und der Luft, ist jeder besondere Theil die vollkommene Natur

und der Repräsentant des Ganzen, sowohl dem Wesen als der Form oder Unendlichkeit nach. Nicht weniger ist auch die reelle Form desselben nicht von der wahrhaften Identität der Unendlichkeit durchdrungen, sondern seine Sinne haben kein Bewußtseyn. Sein Licht ist eine einzelne Farbe, und sieht nicht; oder ist es die Indifferenz derselben, so ist kein Hemmungspunkt gegen ihren Durchgang durch sich. Sein Ton tönt angeschlagen von einem Fremden, aber nicht aus sich; sein Geschmack schmeckt nicht, sein Geruch riecht nicht, seine Schwere und Härte fühlt nicht. Wenn es nicht der Einzelnheit der Bestimmungen des Sinnes angehört, sondern sie in der Indifferenz vereinigt: ist es die unentfaltete, verschlossene Differenzlosigkeit, nicht die sich in sich trennende und ihre Trennung unterjochende Einheit; so wie auch die Elemente, die in allen ihren Theilen sich gleich sind, nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Differenzen, und nur die Indifferenz unter der Form der Quantität, nicht als Indifferenz des qualitativ Gesetzten in sich haben. Die Erde aber als das organische und individuelle Element breitet sich durch das System seiner Gestalten von der ersten Starrheit und Individualität an in Qualitatives und Differenz aus, und resumirt sich erst in der absoluten Indifferenz der sittlichen Natur allein in die vollkommene Gleichheit aller Theile und das absolute reale Einssеyn des Einzelnen mit dem Absoluten; — in den ersten Aether, welcher aus seiner sich selbst gleichen, flüssigen und weichen Form seine reine Quantität durch die individuellen Bildungen in Einzelnheit und Zahl zerstreut: und dieses absolut spröde und rebellische System dadurch vollkommen bezwingt, daß die Zahl zur reinen Einheit und zur Unendlichkeit geläutert, und Intelligenz wird: und so das Negative, dadurch daß es absolut negativ wird, (denn der absolute Begriff ist das absolute unmittelbare Gegentheil seiner selbst, und „das Nichts ist," wie ein Alter sagt, „nicht weniger als das Etwas") mit dem positiv Absoluten vollkommen Eins seyn kann. Und

in der Intelligenz ist die Form oder das Ideelle absolute Form, und als solche reell, und in der absoluten Sittlichkeit die absolute Form mit der absoluten Substanz aufs Wahrhafteste verbunden. Von den Individualitäten der Bildungen, welche zwischen der einfachen Substanz in der Realität als reinem Aether, und zwischen ihr als der Vermählung mit der absoluten Unendlichkeit liegen, kann keine die Form und qualitative Einheit (es sey durch die quantitative, elementarische Gleichheit der Ganzen und der Theile, oder in höhern Bildungen durch die ins Einzelnere der Theile gehende Individualisirung) und zugleich die formelle Vereinigung derselben zu einem Ganzen, (durch die Gesellschaftlichkeit der Blätter der Pflanzen, des Geschlechts, des heerdeweisen Lebens und gemeinsamen Arbeitens der Thiere) — zur absoluten Indifferenz mit dem Wesen und der Substanz bringen, welche in der Sittlichkeit ist; weil in der Intelligenz allein die Individualisirung zu dem absoluten Extrem, nämlich zum absoluten Begriffe, das Negative bis zum absolut Negativen, das unvermittelte Gegentheil seiner selbst zu seyn, getrieben ist. Diese ist also allein fähig, indem sie absolute Einzelnheit ist, absolute Allgemeinheit zu seyn: indem sie absolute Negation und Subjektivität ist, absolute Position und Objektivität: indem absolute Differenz und Unendlichkeit, absolute Indifferenz, — und die Totalität (actu in der Entfaltung aller Gegensätze, und potentia in dem absoluten Vernichtet- und Einsseyn derselben) die höchste Identität der Realität und Idealität zu seyn.

Wenn der Aether seine absolute Indifferenz in den Lichtindifferenzen zur Mannigfaltigkeit herausgeworfen, und in den Blumen der Sonnensysteme seine innere Vernunft und Totalität in die Expansion herausgeboren hat, aber jene Lichtindividuen in der Vielheit zerstreut sind, — diejenigen aber, welche die kreisenden Blätter dieser bilden, sich in starrer Individualität gegen jene verhalten müssen, und so der Einheit jener die

Form der Allgemeinheit, der Einheit dieser die reine Einheit mangelt, und keine von beiden den absoluten Begriff als solchen in sich trägt: so ist in dem Systeme der Sittlichkeit die auseinandergefaltete Blume des himmlischen Systems zusammengeschlagen, und die absoluten Individuen in die Allgemeinheit vollkommen zusammengeeint, und die Realität oder der Leib aufs Höchste Eins mit der Seele; weil die reelle Vielheit des Leibes selbst nichts Anderes ist, als die abstrakte Idealität, die absoluten Begriffe reine Individuen, wodurch diese selbst das absolute System zu seyn vermögen. Deswegen, wenn das Absolute das ist, daß es sich selbst anschaut, und zwar als sich selbst, und jene absolute Anschauung, und dieses Selbsterkennen, jene unendliche Expansion, und dieses unendliche Zurücknehmen derselben in sich selbst, schlechthin Eins ist: so ist, wenn Beides als Attribute reell sind, der Geist höher als die Natur. Denn wenn diese das absolute Selbstanschauen und die Wirklichkeit der unendlich differentiirten Vermittelung und Entfaltung ist: so ist der Geist, der das Anschauen seiner als seiner selbst oder das absolute Erkennen ist, in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst, sowohl die auseinandergeworfene Totalität dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Idealität derselben, in der er dieß Außereinander vernichtet, und in sich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffs reflektirt.

Aus dieser Idee der Natur der absoluten Sittlichkeit ergiebt sich nun ein Verhältniß, von welchem noch zu sprechen ist: das Verhältniß der Sittlichkeit des Individuums zur realen absoluten Sittlichkeit, und das Verhältniß der Wissenschaften derselben, der Moral und des Naturrechts. Da nämlich die reale absolute Sittlichkeit die Unendlichkeit oder den absoluten Begriff, die reine Einzelnheit schlechthin und in seiner höchsten Abstraktion in sich vereinigt begreift: so ist sie unmittelbar Sittlichkeit des Einzelnen, und umgekehrt das We-

sen der Sittlichkeit des Einzelnen ist schlechthin die reale und darum allgemeine absolute Sittlichkeit; — die Sittlichkeit des Einzelnen ist ein Pulsschlag des ganzen Systems, und selbst das ganze System. Wir bemerken hier auch eine Andeutung der Sprache, die sonst verworfen, aus dem Vorherigen vollkommen gerechtfertigt wird: daß es nämlich in der Natur der absoluten Sittlichkeit ist, ein Allgemeines oder Sitten zu seyn; daß also das griechische Wort, welches Sittlichkeit bezeichnet, und das deutsche diese ihre Natur vortrefflich ausdrücken; daß aber die neuern Systeme der Sittlichkeit, da sie ein Für-sich-Seyn und die Einzelnheit zum Princip machen, nicht ermangeln können, an diesen Worten ihre Beziehung auszustellen; und diese innere Andeutung sich so mächtig erweist, daß jene Systeme, um ihre Sache zu bezeichnen, jene Worte nicht dazu mißbrauchen konnten, sondern das Wort Moralität annahmen, was zwar nach seinem Ursprung gleichfalls dahin deutet, aber weil es mehr ein erst gemachtes Wort ist, nicht so unmittelbar seiner schlechtern Bedeutung widersträubt.

Die absolute Sittlichkeit aber ist nach dem Bisherigen so wesentlich die Sittlichkeit aller, daß man von ihr nicht sagen kann, sie spiegle sich als solche am Einzelnen ab. Denn sie ist so sehr sein Wesen, als der die Natur durchdringende Aether das untrennbare Wesen der Gestalten der Natur ist, und als die Idealität ihrer erscheinenden Formen, der Raum, in keiner sich schlechthin um nichts besondert; sondern wie die Linien und Ecken des Krystalls, in denen er die äußere Form seiner Natur ausdrückt, Negationen sind: so ist die Sittlichkeit, insofern sie am Einzelnen als solchem sich ausdrückt, ein Negatives. Sie kann sich vors Erste nicht im Einzelnen ausdrücken, wenn sie nicht seine Seele ist, und sie ist es nur, insofern sie ein Allgemeines und der reine Geist eines Volkes ist. Das Positive ist der Natur nach eher als das Negative; oder, wie Aristoteles es sagt: „Das Volk ist eher der Natur nach, als der Einzelne; denn wenn der Einzelne abgesondert nichts Selbstständiges ist, so muß er gleich allen Theilen in Einer Einheit mit dem Ganzen seyn; wer aber nicht gemeinschaftlich seyn kann, oder aus Selbstständigkeit nichts bedarf, ist kein Theil des Volks, und darum entweder Thier oder Gott.“ *)

Alsdann, insofern sie im Einzelnen sich als solchem ausdrückt, ist sie unter der Form der Negation gesetzt, d. i. sie ist die Möglichkeit des allgemeinen Geistes. Und die sittlichen Eigenschaften, die dem Einzelnen angehören, wie Muth, oder Mäßigkeit, oder Sparsamkeit, oder Freigebigkeit u. s. w. sind negative Sittlichkeit, — daß nämlich in der Besonderheit des Einzelnen nicht wahrhaft eine Einzelnheit fixirt, und eine reelle Abstraktion gemacht werde; — und Möglichkeiten oder Fähigkeiten, in der allgemeinen Sittlichkeit zu seyn. Diese Tugenden, die an sich Möglichkeiten und in einer negativen Bedeutung sind, sind der Gegenstand der Moral, und man sieht, daß das Verhältniß des Naturrechts und der Moral sich auf diese Weise umgekehrt hat: Daß nämlich der Moral nur das Gebiet des an sich Negativen zukommt, dem Naturrecht aber das wahrhaft Positive, nach seinem Namen, — daß es konstruiren soll, wie die sittliche Natur zu ihrem wahrhaften Rechte gelangt; da hingegen, — wenn sowohl das Negative, als auch dieses als die Abstraktion der Aeußerlichkeit, des formalen Sittengesetzes, des reinen Willens und des Willens des Einzelnen, und dann die Synthesen dieser Abstraktionen wie der Zwang, die Beschränkung der Freiheit des Einzelnen durch den Begriff der allgemeinen Freiheit u. s. w. die Bestimmung des Naturrechts ausdrückten, — es ein Naturunrecht seyn würde, indem bei der Zugrundlegung solcher Negationen als Realitäten die sittliche Natur in das höchste Verderben und Unglück versetzt wird.

Aber wie diese Eigenschaften der Resler der absoluten Sitt-

*) Polit. I., 2.

lichkeit im Einzelnen als dem Negativen, aber dem Einzelnen, welches in absoluter Indifferenz mit dem Allgemeinen und Ganzen ist, also ihr Resler in ihrem reinen Bewußtseyn sind: so muß auch ein Resler derselben in ihrem empirischen Bewußtseyn vorhanden seyn, und solcher die sittliche Natur des zweiten Standes, der in der feststehenden Realität, im Besitz und Eigenthum und außer der Tapferkeit ist, konstituiren. Dieser Resler derselben ist es nun, für den die gewöhnliche Bedeutung der Moralität mehr oder weniger passen kann; — das formelle Indifferentsetzen der Bestimmtheiten des Verhältnisses, also die Sittlichkeit des bourgeois oder des Privatmenschen, für welche die Differenz der Verhältnisse fest ist, und welche von ihnen abhängt und in ihnen ist. Eine Wissenschaft dieser Moralität ist demnach zunächst die Kenntniß dieser Verhältnisse selbst, so daß, insofern sie in Beziehung aufs Sittliche betrachtet werden, da diese um des absoluten Fixirtseyns willen nur formell seyn kann, eben jenes oben erwähnte Aussprechen von Tautologie hier seine Stelle findet: Dieses Verhältniß ist nur dieses Verhältniß; wenn du in diesem Verhältnisse bist, so sey, in der Beziehung auf dasselbe, in demselben; denn wenn du in Handlungen, welche auf dieses Verhältniß Beziehung haben, nicht in Beziehung auf dasselbe handelst, so vernichtest, so hebst du es auf. Der wahre Sinn dieser Tautologie schließt zugleich unmittelbar in sich, daß dieß Verhältniß selbst nichts Absolutes und also auch die Moralität, die auf dasselbe geht, etwas Abhängiges, und nichts wahrhaft Sittliches ist; — welcher wahre Sinn nach dem Obigen sich daraus ergiebt, daß nur die Form des Begriffs, die analytische Einheit das Absolute, und also negativ Absolute wegen des Inhalts ist, der als ein Bestimmtes der Form widerspricht.

Jene Eigenschaften aber, — welche wahrhaft sittlich sind, indem in ihnen das Besondere oder Negative erscheint, — rein aufgenommen in die Indifferenz, können sittliche Eigenschaften

heißen; und nur alsdann Tugenden, wenn sie in einer höhern Energie sich wieder individualisiren, und, jedoch innerhalb der absoluten Sittlichkeit, gleichsam zu eigenen lebenden Gestalten werden, wie die Tugenden eines Epaminondas, Hannibals, Cäsars und einiger Anderer. Als solche Energien sind sie Gestalten, und also nicht an sich absolut, so wenig als die Gestalten der andern organischen Bildungen, sondern das stärkere Hervortreten einer Seite der Idee des Ganzen; und die Moral der Tugenden, oder — wenn wir die Moral überhaupt der Moralität bestimmen wollen, und für die Darstellung der Tugend der Name Ethik genommen würde, — die Ethik muß deswegen nur eine Naturbeschreibung der Tugenden seyn.

Wie nun diese auf das Subjektive oder Negative Beziehung hat, so muß das Negative überhaupt unterschieden werden, als das Bestehen der Differenz, und als der Mangel derselben. Jenes erste Negative ist es, wovon vorhin die Rede war; aber dieses andere Negative, der Mangel der Differenz stellt die Totalität als ein Eingehülltes und Unentfaltetes vor, in welchem die Bewegung und die Unendlichkeit in ihrer Realität nicht ist. Das Lebendige unter dieser Form des Negativen ist das Werden der Sittlichkeit, und die Erziehung nach ihrer Bestimmtheit das erscheinende fortgehende Aufheben des Negativen oder Subjektiven. Denn das Kind ist als die Form der Möglichkeit eines sittlichen Individuums ein Subjektives oder Negatives, dessen Mannbarwerden das Aufhören dieser Form und dessen Erziehung die Zucht oder das Bezwingen derselben ist; aber das Positive und das Wesen ist, daß es an der Brust der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in ihrer absoluten Anschauung zuerst als eines fremden Wesens lebt, sie immer mehr begreift, und so in den allgemeinen Geist übergeht. Es erhellt hieraus von selbst, daß jene Tugenden sowohl als die absolute Sittlichkeit, gleich wenig wie das Werden derselben durch die Erziehung, ein Bemühen um eigenthümliche und abgesonderte Sittlichkeit

sind, und daß das Bestreben um eine eigenthümliche positive Sittlichkeit etwas Vergebliches und an sich selbst Unmögliches ist; und in Ansehung der Sittlichkeit das Wort der weisesten Männer des Alterthums allein das Wahre ist: sittlich sey, den Sitten seines Landes gemäß zu leben; und in Ansehung der Erziehung das, welches ein Pythagoräer einem auf die Frage: welches die beste Erziehung für seinen Sohn wäre? antwortete: „wenn du ihn zum Bürger eines wohleingerichteten Volkes machst." *)

Wenn so das absolut Sittliche seinen eigenthümlichen organischen Leib an den Individuen hat, und seine Bewegung und Lebendigkeit im gemeinsamen Seyn und Thun aller absolut identisch als Allgemeines und Besonderes ist, und wir es in der Besonderheit, aber so, daß ihr Wesen das absolut Identische sey, so eben, überhaupt aber in jener Identität betrachtet haben: so muß es auch in der Form der Allgemeinheit und der Erkenntniß, als System der Gesetzgebung sich vorstellen. So daß dieses System vollkommen die Realität oder die lebendigen vorhandenen Sitten ausdrückt: damit es nicht geschieht, (wie oft der Fall ist), daß dasjenige, was in einem Volke recht und in der Wirklichkeit ist, aus seinen Gesetzen nicht erkannt werden kann; — welche Ungeschicklichkeit, die wahrhaften Sitten in die Form von Gesetzen zu bringen, und die Angst, diese Sitten zu denken, als sein anzusehen und zu bekennen, das Zeichen der Barbarei ist. Aber diese Idealität der Sitten und ihre Form der Allgemeinheit in den Gesetzen muß, insofern sie als Idealität besteht, zugleich auch wieder vollkommen mit der Form der Besonderheit vereinigt werden; und so die Idealität als solche eine reine absolute Gestalt erhalten, also als Gott des Volkes angeschaut und angebetet werden, und diese Anschauung selbst wieder ihre Regsamkeit und freudige Bewegung in einem Kultus haben.

*) Diog. Laërt, VIII, §. 16.

Nachdem wir so die absolute Sittlichkeit in den Momenten ihrer Totalität dargestellt, und ihre Idee konstruirt, auch die in Beziehung auf sie herrschende Unterscheidung von Legalität und Moralität, nebst den damit zusammenhängenden Abstraktionen der allgemeinen Freiheit einer formellen praktischen Vernunft, als wesenlose Gedankendinge vernichtet, und nicht durch Vermischung etwa beider Principien, sondern durch Aufhebung derselben und Konstituirung der absoluten sittlichen Identität, die Unterschiede der Wissenschaft des Naturrechts und der Moral nach der absoluten Idee bestimmt haben; so haben wir festgesetzt, daß ihr Wesen nicht eine Abstraktion, sondern die Lebendigkeit des Sittlichen sey, und ihr Unterschied nur das Aeußere und Negative betreffe: und dieser Unterschied zugleich das völlig umgekehrte Verhältniß gegen den andern sey, indem nach dem letztern, dem Naturrecht das Formelle und Negative, der Moral aber das Absolute und Positive als Wesen gegeben werden soll, aber so, daß auch selbst dieses Absolute nach der Wahrheit ein nicht weniger Formelles und Negatives, und was hier Formelles und Negatives heißt, vollends schlechthin gar nichts ist.

Wir brauchen nun, um noch das Verhältniß des Naturrechts zu den positiven Rechtswissenschaften anzugeben, nur die Fäden desselben da aufzunehmen, wo wir es nicht weiter verfolgten, und die Stelle zu bezeichnen, wo es ausläuft.

Zum voraus bemerken wir überhaupt, daß die Philosophie sich durch die Allgemeinheit des Begriffs einer Bestimmtheit oder einer Potenz willkürlich ihre Grenze im Verhältniß zu einer bestimmten Wissenschaft steckt. Die bestimmte Wissenschaft ist nichts Anderes, als die fortgehende Darstellung und Analyse (das Wort im höhern Sinne genommen), wie das, was die Philosophie unentwickelt als eine einfache Bestimmtheit läßt, sich

wieder verzweigt, und selbst Totalität ist. Die Möglichkeit aber einer solchen Entwickelung liegt formell darin, daß in der Idee unmittelbar das Gesetz der absoluten Form und der Totalität ist, nach welchem eine Bestimmtheit weiter zu erkennen und zu entwickeln ist. Die reale Möglichkeit aber ist dadurch vorhanden, daß eine solche von der Philosophie nicht entwickelte Bestimmtheit oder Potenz nicht eine Abstraktion oder wahrhaft einfaches Atom, sondern, wie Alles in der Philosophie, Realität: und eine Realität ist darum Realität, daß sie Totalität und selbst das System der Potenzen ist; als solche die Potenz darstellen, ist die Entwickelung, welche der bestimmten Wissenschaft angehört.

Es folgt hieraus, daß wir vor der Hand sagen könnten, daß ein guter Theil dessen, was positive Rechtswissenschaften heißt, vielleicht das Ganze derselben in die vollkommen entwickelte und ausgebreitete Philosophie fallen würde; und daß sie, darum, weil sie sich als eigne Wissenschaften konstituiren, weder aus der Philosophie ausgeschlossen, noch ihr entgegengesetzt sind. Es ist durch das Fürsichseyn und die empirische Unterscheidung dieses Corps von Wissenschaften keine wahrhafte Unterscheidung desselben von der Philosophie gesetzt. Daß sie sich empirische Wissenschaften nennen, welche theils ihre Anwendbarkeit in der wirklichen Welt haben, und ihre Gesetze und Verfahrungsart auch vor der gemeinen Vorstellungsart geltend machen wollen, theils sich auf individuelle Systeme bestehender Verfassungen und Gesetzgebungen beziehen, und einem bestimmten Volke so wie einer bestimmten Zeit angehören, — bestimmt keinen sie nothwendig von der Philosophie ausschließenden Unterschied. Denn es muß nichts so anwendbar auf die Wirklichkeit seyn, und vor der allgemeinen Vorstellungsart, nämlich der wahrhaft allgemeinen (denn es giebt gemeine Vorstellungsarten, welche dabei sehr partikulär sind) so sehr gerechtfertigt seyn, als das, was aus der Philosophie kommt: so wie auch nichts so sehr individuell, lebendig und bestehend seyn können, als ebendasselbe. Um vom Verhältnisse dieser Wissenschaften zur Philosophie sprechen zu können, muß erst ein Unterschied festgesetzt und bestimmt werden, wodurch sie positive Wissenschaften sind.

Vors Erste begreifen nun die positiven Wissenschaften unter der Wirklichkeit, auf welche sie sich zu beziehen vorgeben, nicht nur das Geschichtliche, sondern auch die Begriffe, Grundsätze, Verhältnisse, und überhaupt Vieles, was an sich der Vernunft angehört und eine innere Wahrheit und Nothwendigkeit ausdrücken soll. Ueber solches nun sich auf die Wirklichkeit und Erfahrung zu berufen, und es als ein Positives gegen Philosophie festzuhalten, muß an und für sich als unstatthaft erkannt werden. Was die Philosophie als nicht reell erweist, von dem ist unmöglich, daß es in der Erfahrung wahrhaft vorkomme; und wenn die positive Wissenschaft sich auf die Wirklichkeit und die Erfahrung beruft, so kann die Philosophie ihren Erweis der Nichtrealität eines von der positiven Wissenschaft behaupteten Begriffes ebenso nach der empirischen Beziehung aussprechen, und läugnen, daß jenes, was die positive Wissenschaft in der Erfahrung und Wirklichkeit zu finden vorgiebt, in ihnen gefunden werde. Das Meinen, daß so etwas erfahren werde, eine zufällige subjektive Ansicht wird freilich die Philosophie zugeben; aber die positive Wissenschaft, wenn sie in der Erfahrung ihre Vorstellungen und Grundbegriffe zu finden und aufzuzeigen vorgiebt, will damit etwas Reales, Nothwendiges und Objektives, nicht eine subjektive Ansicht behaupten. Ob etwas eine subjektive Ansicht oder eine objektive Vorstellung, ein Meinen oder Wahrheit sey, kann die Philosophie allein ausmachen. Der positiven Wissenschaft kann sie ad hominem ihre Weise heimgeben, und, außerdem daß sie ihr das Faktum, daß eine Vorstellung derselben in der Erfahrung vorkomme, läugnet, im Gegentheil behaupten, daß nur die Vorstellung der Philosophie in der Erfahrung zu finden sey. Daß die Philosophie ihre

Vorstellung in der Erfahrung aufzeigen könne, davon liegt der Grund unmittelbar in der zweideutigen Natur dessen, was Erfahrung genannt wird. Denn es ist nicht die unmittelbare Anschauung selbst, sondern dieselbe in das Intellektuelle erhoben, gedacht und erklärt, aus ihrer Einzelnheit genommen und als Nothwendigkeit ausgesprochen, was für Erfahrung gilt. Es kommt also bei dem, was in der Erfahrung und als Erfahrung aufgezeigt wird, nicht auf dasjenige in ihr an, was wir in Beziehung auf die Trennung, welche in die Anschauung durch das Denken gebracht wird, Wirklichkeit nennen können. Aber in das Feld des Gedankens die Anschauung gezogen, muß der Wahrheit der Philosophie das Meinen unterliegen. Jene Unterscheidung nun dessen, was die positive Wissenschaft unmittelbar aus der Anschauung genommen zu haben meint, womit aber sie selbst als mit einem Verhältniß und Begriff derselben sie bestimmt hat, von demjenigen, was nicht dem Denken angehört, ist in jedem Falle sehr leicht aufzuzeigen, und also die vollkommene Befugniß der Philosophie sich desselben zu bemächtigen, zu erweisen.

Alsdann weil ein solches auf die Wirklichkeit sich berufendes Denken in seinem Meinen dadurch wahrhaft positiv zu seyn pflegt, daß es in der Entgegensetzung ist, und Bestimmtheiten festhält, also Gedankendinge oder Dinge der Einbildung für absolut nimmt und seine Grundsätze hieraus nimmt: so ist es dem ausgesetzt, daß an jeder Bestimmtheit ihm immer die entgegengesetzte Bestimmtheit erwiesen, und aus dem, was es annimmt, vielmehr gerade das Gegentheil hergeleitet wird. So wie, wenn vermehrte Dichtigkeit oder specifisches Gewicht eines Körpers als Erhöhung der Attraktivkraft erklärt wird, sie ebenso gut als Erhöhung der Repulsivkraft erklärt werden kann. Denn es kann nur um so viel angezogen werden, als zurückgestoßen wird; Eines hat nur Bedeutung in Beziehung auf das Andere; um was das Eine größer wäre, als das Andere, um so viel wäre es gar nicht; und

was also als Erhöhung des Einen angesehen werden sollte, das kann genau als Erhöhung des Gegentheils betrachtet werden.

So also, wenn im Naturrecht überhaupt oder bei der Theorie der Strafe ins Besondere ein Verhältniß als Zwang bestimmt wird, die Philosophie aber die Nichtigkeit dieses Begriffs erweist, und die positive Wissenschaft die Erfahrung und Wirklichkeit anspricht, daß doch wirklich Zwang etwas Reelles sey, daß Zwang wirklich Statt finde: so kann die von der Philosophie erwiesene Nichtrealität desselben mit eben dem Rechte und mit Berufung auf Erfahrung und Wirklichkeit so ausgedrückt werden, daß es gar keinen Zwang gebe, und nie ein Mensch gezwungen werde, noch gezwungen worden sey. Denn es kommt hier ganz allein auf die Erklärung der Erscheinung an, ob zum Behuf der Vorstellung des Zwangs etwas als ein bloß Aeußeres, oder aber als ein Inneres betrachtet wird. Wo also irgendwo die Existenz von Zwang aufgewiesen werden will, da kann von einer und ebenderselben Erscheinung gerade das Gegentheil gezeigt werden, nämlich daß sie nicht ein Zwang, sondern vielmehr eine Aeußerung der Freiheit sey; denn dadurch, daß sie in die Form der Vorstellung aufgenommen, und hiermit durch das Innere, Ideelle bestimmt wird, ist das Subjekt in der Freiheit gegen dieselbe. Und wenn das, was als Aeußeres und als Zwang angesehen werden soll, um den Gegensatz des Innern oder der Freiheit wegzuschaffen, ins Innere selbst verlegt, und hiernach ein psychologischer Zwang geltend gemacht wird: so hilft diese Aufnahme des Aeußern in das Innere ebenso wenig. Denn der Gedanke bleibt schlechthin frei, und der psychologische oder der Gedankenzwang vermag nicht ihn zu binden. Die Möglichkeit, — die Bestimmtheit, welche vorgestellt wird, und als Zwang dienen soll, aufzuheben, — ist absolut; es ist schlechthin möglich, daß der Verlust einer Bestimmtheit, welcher durch die Strafe angedroht, auf sich genommen, und das hingegeben wird, was das Gesetz in der Strafe entreißen will

Wenn also in der Erklärung einer Erscheinung die Vorstellung einer Bestimmtheit als Zwang wirken oder gewirkt haben soll: so ist die Erklärung aus dem Gegentheil, daß die Erscheinung eine Aeußerung der Freiheit sey, ebenso schlechthin möglich. Daß die sinnliche Triebfeder (es sey nun, die zur Handlung antreiben, oder die, von der Seite des Gesetzes her, von ihr abschrecken soll) etwas Psychologisches, nämlich etwas Inneres ist, — dadurch ist sie unmittelbar in die Freiheit gesetzt, welche von ihr abstrahiren konnte oder nicht, und Eins wie das Andere ist Freiheit des Willens. Wird aber dagegen gehalten, man meine doch, und es sey eine allgemeine Vorstellungsart, daß ein Zwang (und ein psychologischer) Statt finde: so ist dieß fürs Erste nicht wahr, sondern es wird ebenso gut und ohne Zweifel allgemeiner gemeint, eine Handlung oder die Unterlassung einer Handlung komme aus dem freien Willen. Und dann würde man sich zur Aufstellung von Grundsätzen und Bestimmung der Gesetze ebenso wenig um das Meinen zu bekümmern haben, als die Astronomen sich in der Erkenntniß der Gesetze des Himmels von der Meinung, daß die Sonne und die Planeten und alle Sterne sich um die Erde bewegen, gerade so groß seyen, als sie erscheinen u. s. w., aufhalten lassen; so wenig als der Schiffsherr sich um die Meinung, daß das Schiff ruhe, und die Ufer fortgehen, bekümmert. Wenn beide sich an die Meinung hielten, so würden jene es unmöglich finden, das Sonnensystem zu begreifen, und dieser würde die Ruderer die Arbeit aufhören, oder die Segel einziehen lassen; und beide sich sogleich in der Unmöglichkeit, ihren Zweck zu erreichen, befinden, und die Nichtrealität der Meinung unmittelbar inne werden, wie sie ihr Realität zugestehen wollten, — wie oben gezeigt worden ist, daß der Zwang als Realität gedacht, d. h. in einem System und in der Totalität vorgestellt, unmittelbar sich und das Ganze aufhebt.

Indem so eine Bestimmtheit, welche von dem Meinen der

positiven Wissenschaft festgehalten wird, das gerade Gegentheil ihrer selbst ist: so ist für die beiden Partheien, deren jede sich an die eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten hält, gleich möglich, die andere zu widerlegen; — welche Möglichkeit des Widerlegens darin besteht, daß von jeder Bestimmtheit gezeigt wird, sie sey gar nicht denkbar und gar nichts, ohne Beziehung auf die ihr entgegengesetzte: aber dadurch, daß sie nur ist und nur Bedeutung in Beziehung auf diese hat, kann und muß unmittelbar diese entgegengesetzte ebenso vorhanden seyn und aufgezeigt werden. Daß + A keinen Sinn hat ohne Beziehung auf ein — A, daraus ist zu erweisen, daß mit + A unmittelbar — A ist; was der Gegner alsdann so faßt, daß vielmehr — A hier vorhanden sey, als + A: aber seinem — A kann ebendieß erwiedert werden.

Oft wird sich aber auch diese Mühe nicht gegeben, und z. B. von der, sinnlichen Triebfedern entgegengesetzten, Freiheit, welche um dieser Entgegensetzung willen ebenso wenig eine wahre Freiheit ist, nicht gezeigt, daß Alles, was als Aeußerung dieser Freiheit erklärt werden wolle, eigentlich als Wirkung der sinnlichen Triebfedern erklärt werden müsse: — was sich sehr gut thun läßt, aber nicht mehr, als sich im Gegentheil wieder zeigen läßt, daß was als Wirkung der sinnlichen Tiebfeder erfahren werden solle, eigentlich als Wirkung der Freiheit erfahren werden müsse; — sondern es wird von der Freiheit geradezu abstrahirt und behauptet, daß sie gar nicht hierher gehöre, weil sie etwas Inneres, noch mehr etwas Moralisches, und gar etwas Metaphysisches sey: aber dabei nicht bedacht, daß die andere Bestimmtheit, bei welcher stehen geblieben wird, nämlich der Zwang und die sinnliche Triebfeder, durch die er gesetzt seyn soll als etwas Aeußerliches, gar keine Bedeutung hat, ohne das entgegengesetzte Innere, oder die Freiheit, und daß diese schlechterdings von dem Zwang nicht abzutrennen ist. Die Handlung, welche ein Verbrechen ist, von der Seite angesehen, daß dadurch, der an-

gedrohten Strafe und der sinnlichen Triebfeder, welche das Gesetz durch diese Drohung aufstellt, zuwider, etwas Bestimmtes gewollt wird: so heißt dieß Bestimmte etwas Sinnliches, und man wird sagen, daß es ein sinnlicher Reiz sey, von dem das Verbrechen abstamme; aber von der Seite, daß die Handlung ein Wollen ist, und die Möglichkeit in ihr, von der sinnlichen Triebfeder des Gesetzes zu abstrahiren: so erscheint sie als frei. Und keine Ansicht, weder jene Bestimmtheit, noch diese Möglichkeit kann weggelassen werden, sondern Eins ist schlechthin an das Andere geknüpft, und damit kann unmittelbar jedes aus seinem Gegentheil hergeleitet werden. Aber die Logik des Meinens meint, wenn eine Bestimmtheit, ein Entgegengesetztes gesetzt sey, daß von der andern, entgegengesetzten Bestimmtheit wirklich abstrahirt und derselben entbehrt werden könne; so wie auch jene Logik, vermöge der Art ihres Grundsatzes des Widerspruches, gar nicht begreifen kann, daß in solchen Bestimmtheiten das Gegentheil einer jeden ganz gleichgültig für die Bestimmung der Anschauung, und in diesem Abstrahiren und negativen Wesen das Gegentheil seinem Gegentheil völlig gleich ist: noch weniger daß beide zusammen, wie die Freiheit, welche der Sinnlichkeit gegenüber ist, und die Sinnlichkeit und der Zwang, schlechthin nichts Reelles, sondern bloße Gedankendinge und Wesen der Einbildung sind.

Insofern also eine Rechtswissenschaft dadurch positiv ist, daß sie sich an das Meinen und wesenlose Abstraktionen hält: so hat ihre Berufung auf die Erfahrung oder auf ihre Bestimmung der Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit, oder auf den gesunden Menschenverstand und allgemeine Vorstellungsart, oder gar Berufung auf Philosophie nicht den mindesten Sinn.

Wenn wir nun den Grund näher betrachten, wodurch die Wissenschaft auf die angezeigte Weise positiv wird, und überhaupt den Grund des Scheins und des Meinens erwägen, so ergiebt sich, daß er in der Form liegt: indem nämlich dasjenige, was ideell, ein Entgegengesetztes, Einseitiges ist, und allein in der absoluten Identität mit dem Entgegengesetzten Realität hat, isolirt, für sich seyend gesetzt, und als etwas Reelles ausgesprochen wird. Diese Form ist es, wodurch die Anschauung unmittelbar aufgehoben, und das Ganze aufgelöst aufhört ein Ganzes und etwas Reelles zu seyn; dieser Unterschied des Positiven und nicht Positiven geht also nicht auf den Inhalt. Es ist durch diese Form möglich, daß nicht nur, wie im oben Angezeigten, eine rein formelle Abstraktion fixirt und als eine Wahrheit und Realität fälschlicherweise behauptet; sondern auch daß eine wahrhafte Idee und ächtes Princip von Seiten seiner Grenze verkannt, und außer der Potenz, in welcher es seine Wahrheit hat, gesetzt wird, und dadurch völlig seine Wahrheit verliert. Daß ein Princip einer Potenz angehört, ist die Seite seiner Bestimmtheit; aber in der Potenz selbst ist diese Bestimmtheit eben sowohl indifferentiirt und real durchdrungen von der Idee vorhanden, und dadurch wahres Princip. Und dann ist es als die Idee, in diesen Bestimmtheiten als ihrer Gestalt erscheinend, nur als Princip dieser Potenz, und damit die Grenze und Bedingtheit desselben erkannt. Aber es wird gänzlich aus seiner Wahrheit gerissen, wenn es in seiner Bedingtheit absolut gemacht, oder gar über die Natur anderer Potenzen ausgebreitet wird.

Die absolute klare Einheit der Sittlichkeit ist darin absolut und lebendig, daß weder eine einzelne Potenz, noch das Bestehen der Potenzen überhaupt fest seyn kann; sondern daß sie dieselben, so wie sie sie ewig ausdehnt, ebenso absolut zusammenschlägt und aufhebt, und sich selbst in unentwickelter Einheit und Klarheit genießt: und in Beziehung auf die Potenzen, ihres inneren Lebens sicher und untheilbar, bald der einen durch die andere Abbruch thut, bald in die eine ganz übergeht, und die anderen vernichtet, so wie sie überhaupt aus dieser Bewegung ebenso sich in die absolute Ruhe zurückzieht, in welcher alle auf-

gehoben sind. Dagegen ist Krankheit und der Anfang des Todes vorhanden, wenn ein Theil sich selbst organisirt, und sich der Herrschaft des Ganzen entzieht; durch welche Vereinzelung er es negativ afficirt, oder es gar zwingt, sich allein für diese Potenz zu organisiren: wie wenn die dem Ganzen gehorchende Lebendigkeit der Eingeweide sich zu eigenen Thieren bildet, oder die Leber sich zum herrschenden Organ macht, und die ganze Organisation zu ihrer Verrichtung zwingt. So kann es im allgemeinen Systeme der Sittlichkeit geschehen, daß sich z. B. das Princip und System des bürgerlichen Rechts, welches auf Besitz und Eigenthum geht, so in sich selbst vertieft, und in der Weitläufigkeit, in die es sich verliert, sich für eine Totalität nimmt, die an sich, unbedingt und absolut sey. Es ist schon oben die innere Negativität dieser Potenz auch ihrem Inhalt nach, der das bestehende Endliche ist, bestimmt worden, und der Widerschein der Indifferenz, der in ihm möglich ist, kann um so weniger für etwas Absolutes genommen werden. So wie ebensowenig das System des Erwerbs und des Besitzes selbst, der Reichthum eines Volkes, und in diesem System wieder eine einzelne Potenz, es sey der Ackerbau oder die Manufakturen und Fabriken, oder der Handel zur unbedingten gemacht werden kann.

Aber noch mehr wird eine einzelne Potenz positiv, wenn sie und ihr Princip ihre Bedingtheit so sehr vergessen, daß sie über andere übergreifen, und sich dieselben unterwerfen. Wie das Princip der Mechanik sich in die Chemie und Naturwissenschaft, und das der Chemie wieder ganz besonders in die letztere eingedrängt hat: so ist dieß in der Philosophie des Sittlichen zu verschiedenen Zeiten mit verschiedenen Principien der Fall gewesen. Aber zu den neuen Zeiten hat in der inneren Haushaltung des Naturrechts diese äußere Gerechtigkeit, die im bestehenden Endlichen reflektirte und darum formelle Unendlichkeit, welche das Princip des bürgerlichen Rechts ausmacht, sich

eine besondere Oberherrschaft über das Staats- und Völkerrecht erworben. Die Form eines solchen untergeordneten Verhältnisses, wie der Vertrag ist, hat sich in die absolute Majestät der sittlichen Totalität eingedrängt; und es ist z. B. für die Monarchie die absolute Allgemeinheit des Mittelpunkts und das Einssein des Besonderen in ihm, bald nach dem Bevollmächtigungsvertrage als ein Verhältniß eines obersten Staatsbeamten zu dem Abstraktum des Staats: bald nach dem Verhältnisse des gemeinen Vertrags überhaupt, als eine Sache zweier bestimmter Partheien, deren jede der anderen bedarf, als ein Verhältniß gegenseitiger Leistung begriffen: und durch solche Verhältnisse, welche ganz im Endlichen sind, unmittelbar die Idee und absolute Majestät vernichtet worden. So wie es auch an sich widersprechend ist, wenn für das Völkerrecht nach dem Verhältnisse des bürgerlichen Vertrags, der unmittelbar auf die Einzelnheit und Abhängigkeit der Subjekte geht, das Verhältniß absolut selbstständiger und freier Völker, welche sittliche Totalitäten sind, bestimmt werden soll. So könnte auch das Staatsrecht sich als solches aufs Einzelne schlechthin beziehen und als eine vollkommene Polizei das Seyn des Einzelnen ganz durchdringen wollen, und so die bürgerliche Freiheit vernichten, was der härteste Despotismus seyn würde; wie Fichte alles Thun und Seyn des Einzelnen als eines solchen von dem ihm entgegengesetzten Allgemeinen und der Abstraktion beaufsichtigt, gewußt und bestimmt sehen will. Es könnte auch das moralische Princip sich in das System der absoluten Sittlichkeit eindrängen, und an die Spitze des öffentlichen sowohl als des Privat-Rechts, wie auch des Völkerrechts stellen wollen; — welches ebenso sehr die größte Schwäche als der tiefste Despotismus und der gänzliche Verlust der Idee einer sittlichen Organisation wäre, da das moralische Princip wie das des bürgerlichen Rechts nur im Endlichen und Einzelnen ist.

Wie in der Wissenschaft ein solches Festwerden und Iso-

liren der einzelnen Principien und ihrer Systeme und ihr Uebergreifen über andere allein durch die Philosophie verhindert wird: indem der Theil seine Grenze nicht erkennt, sondern vielmehr die Tendenz haben muß, sich als ein Ganzes und Absolutes zu konstituiren, die Philosophie aber in der Idee des Ganzen über den Theilen steht, und dadurch sowohl jedes in seiner Grenze hält, als auch durch die Hoheit der Idee selbst es verhütet, daß nicht der Theil in seinem Vertheilen in die endlose Kleinigkeit hinein fortwuchere; ebenso stellt sich in der Realität dieses Einschränken und Ideellsetzen der Potenzen als die Geschichte der sittlichen Totalität dar, in welcher sie in der Zeit, fest in ihrem absoluten Gleichgewicht sowohl zwischen den Entgegengesetzten auf- und nieder schwankt, bald das Staatsrecht durch ein leichtes Uebergewicht des Bürgerlichen an seine Bestimmtheit mahnt, bald durch das Uebergewicht von jenem in dieses Einbrüche und Risse macht, und so jedes System überhaupt theils durch ein kräftigeres Inwohnen für eine Zeit, neu belebt, theils alle in ihrer Trennung an ihre Zeitlichkeit und Abhängigkeit erinnert: — als auch ihre wuchernde Ausdehnung und ihr Selbstorganisiren dadurch zerstört, daß sie sie in einzelnen Momenten mit einem Mal alle konfundirt, sie in sich gezogen darstellt, und aus der Einheit wiedergeboren, mit der Erinnerung an diese Abhängigkeit und mit dem Gefühl ihrer Schwäche, wenn sie für sich seyn wollen, wieder hinausgehen läßt.

Dieser Charakter der Positivität der Rechtswissenschaften betrifft die Form, durch welche sich eine Potenz isolirt und absolut setzt; und von dieser Seite kann so wie Religion und was es sey, auch jede philosophische Wissenschaft verkehrt und verunreinigt werden. Aber wir müssen die Positivität auch von Seiten der Materie betrachten. Denn obzwar, sowohl das, was wir vorhin positiv nannten, und dasjenige, was wir jetzt als Materie betrachten, — Beides im Besonderen ist: so haben

wir doch vorhin die äußere Verbindung der Form der Allgemeinheit mit der Besonderheit und Bestimmtheit betrachtet, jetzt aber betrachten wir das Besondere als solches.

Und in dieser Rücksicht müssen wir uns vor allen Dingen dessen, was seiner Materie nach als positiv gesetzt werden kann, gegen den Formalismus annehmen. Denn dieser zerreißt die Anschauung und ihre Identität des Allgemeinen und Besonderen, stellt die Abstraktionen des Allgemeinen und Besonderen einander gegenüber, und was er aus jener Leerheit ausschließen, aber unter die Abstraktion der Besonderheit subsumiren kann, gilt ihm für Positives; ohne zu bedenken, daß durch diesen Gegensatz das Allgemeine ebenso sehr ein Positives wird, als das Besondere: denn es wird, wie vorhin gezeigt worden, durch die Form der Entgegensetzung, in der es in jener Abstraktion vorhanden ist, positiv. Aber das Reale ist schlechthin eine Identität des Allgemeinen und Besonderen, und deswegen kann jene Abstraktion und das Setzen des Einen von den Entgegengesetzten, welche durch die Abstraktion entstehen, — des Allgemeinen, als eines Ansichseyenden, nicht Statt haben. Ueberhaupt wenn das formelle Denken konsequent ist, so muß es, wenn es das Besondere als Positives begreift, schlechthin gar keinen Inhalt haben. In der reinen Vernunft des formellen Denkens muß durchaus jede Mehrheit und Unterscheidbarkeit wegfallen, und es ist gar nicht abzusehen, wie es auch nur zu der dürftigsten Mehrheit von Rubriken und Kapiteln kommen sollte; so wie diejenigen, welche das Wesen des Organismus als die Abstraktion einer Lebenskraft begreifen, eigentlich die Glieder und das Gehirn und das Herz und alle Eingeweide als etwas Besonderes, Zufälliges und Positives begreifen und weglassen müssen.

Dadurch, daß wie alles Lebendige, so auch das Sittliche schlechthin eine Identität des Allgemeinen und Besonderen ist, ist es eine Individualität und Gestalt; es trägt die Besonderheit, die Nothwendigkeit, das Verhältniß, d. i. die relative Iden-

tität in sich, aber indifferentiirt, assimilirt, und dadurch ist es frei in ihr. Und dieses, was als Besonderheit von der Reflexion angesehen werden kann, ist nicht ein Positives noch Entgegengesetztes gegen das lebendige Individuum, das dadurch mit der Zufälligkeit und Nothwendigkeit zusammenhängt, aber lebendig; diese Seite ist seine unorganische Natur, aber in der Gestalt und Individualität sich an organisirt. So gehört, um das Allgemeinste zu nennen, das bestimmte Klima eines Volks, und seine Zeitperiode in der Bildung des allgemeinen Geschlechts, der Nothwendigkeit an, und es fällt von der weitausgebreiteten Kette derselben nur Ein Glied auf seine Gegenwart; welches, nach der ersteren Seite aus der Geographie, nach der anderen aus der Geschichte zu begreifen ist. Aber in dieses Glied hat sich die sittliche Individualität organisirt, und die Bestimmtheit desselben geht nicht dieselbe, sondern die Nothwendigkeit an; denn die sittliche Lebendigkeit des Volks ist gerade darin, daß es eine Gestalt hat, in welcher die Bestimmtheit ist, aber nicht als ein Positives (nach unserem bisherigen Gebrauch dieses Wortes), sondern absolut mit der Allgemeinheit vereint, und durch sie belebt. Und diese Seite ist auch darum sehr wichtig, damit erkannt wird, wie die Philosophie die Nothwendigkeit ehren lehrt, sowohl darum, daß sie ein Ganzes ist, und nur die beschränkte Einsicht sich an die Einzelnheit hält und diese als eine Zufälligkeit verachtet, — als auch darum, weil sie die Ansicht der Einzelnheit und Zufälligkeit so aufhebt, daß sie von ihr zeigt, wie sie das Leben nicht an sich hindert, sondern daß dieses, indem es sie bestehen läßt, wie sie nach der Nothwendigkeit ist, sie doch zugleich auch dieser entreißt, sie durchdringt, und belebt. So wenig das Element des Wassers, welchem sich ein Theil der Thierwelt, und das Element der Luft, dem sich ein anderer an organisirt, darum daß sie einzelne Elemente sind, jenes für den Fisch, dieses für den Vogel etwas Positives oder Todtes ist: ebenso wenig ist diese Form der Sittlichkeit,

in welcher sie sich in diesem Klima und in dieser Periode einer besonderen und der allgemeinen Kultur organisirt, etwas Positives in derselben. Wie in der Natur des Polypen ebenso die Totalität des Lebens ist, als in der Natur der Nachtigall und des Löwen: so hat der Weltgeist in jeder Gestalt sein dumpferes oder entwickelteres, aber absolutes Selbstgefühl, und in jedem Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Gesetzen sein Wesen, und seiner selbst genossen.

Nach außen ist die Stufe ebenso gerechtfertigt; — welche äußere Seite der Nothwendigkeit als solcher angehört. Denn auch in dieser Abstraktion der Nothwendigkeit ist durch die Idee wieder die Einzelnheit schlechthin aufgehoben; diese Einzelnheit der Stufe des Polypen und der Nachtigall und des Löwen ist Potenz eines Ganzen, und in diesem Zusammenhang ist sie geehrt. Ueber den einzelnen Stufen schwebt die Idee der Totalität, die sich aber aus ihrem ganzen auseinandergeworfenen Bilde wiederstrahlt, und sich darin anschaut und erkennt; und diese Totalität des ausgedehnten Bildes ist die Rechtfertigung des Einzelnen als eines Bestehenden. Es ist darum der formelle Standpunkt, der an eine Individualität die Form der Besonderheit bringt, und die Lebendigkeit, in welcher die Besonderheit real ist, aufhebt; aber der empirische Standpunkt, welcher da, wo die Realität einer bestimmten Stufe gesetzt ist, eine höhere verlangt. Die höhere auch in ihrer entwickelten Realität, und empirisch, ist ebensowohl vorhanden; die höhere Entwickelung des Lebens der Pflanze ist im Polypen, die höhere des Polypen im Insekt u. s. w. Es ist nur empirische Unvernunft, welche im Polypen die empirische Darstellung der höheren Stufe des Insekts erblicken will. Der Polype, der nicht Polype wäre, bleibt nichts als dieses bestimmte, mit mir in einer empirischen Beziehung stehende todte Stück Materie, welches dadurch todt und Materie ist, daß ich es als eine leere Möglichkeit etwas Anderes zu seyn, als welche Leerheit der Tod

ist, setze. Ist es absolut ohne eine empirische Beziehung um die höhere Darstellung zu thun, so ist sie zu finden; denn sie muß der absoluten Nothwendigkeit nach vorhanden seyn.

So kann z. B. die Lehensverfassung wohl als etwas ganz Positives erscheinen. Aber vor's Erste von Seiten der Nothwendigkeit ist sie nicht ein absolutes Einzelnes, sondern schlechthin in der Totalität der Nothwendigkeit; nach innen aber gegen das Leben selbst kommt es, ob sie positiv sey, darauf an, daß das Volk in ihr sich als Individualität wahrhaft organisirt hat, die Gestalt jenes Systems vollkommen ausfüllt, und lebendig durchdringt: — ob das Gesetz dieser Verhältnisse Sitte ist. Wenn also etwa der Genius einer Nation überhaupt tiefer steht, und ein schwächerer ist, (und die Schwäche der Sittlichkeit ist in der Barbarei und in der formellen Kultur am Härtesten), wenn sie von einer anderen sich besiegen lassen, ihre Unabhängigkeit verlieren müssen, also das Unglück und die Schmach des Verlustes der Selbstständigkeit dem Kampfe und dem Tode vorgezogen hat, — wenn sie so roh in die Realität des thierischen Lebens versunken ist, daß sie sich nicht einmal in die formelle Idealität, in die Abstraktion eines Allgemeinen erhebt, und also in der Bestimmung der Verhältnisse für das physische Bedürfniß nicht das Verhältniß von Recht, sondern nur von Persönlichkeit ertragen kann, — oder ebenso, wenn die Realität des Allgemeinen und des Rechts allen Glauben und alle Wahrheit verloren hat, und sie das Bild der Göttlichkeit nicht in sich selbst zu empfinden und zu genießen vermag, sondern dasselbe außer sich setzen, und für dasselbe mit einem dumpfen Gefühl, oder dem ganz schmerzlichen der weiten Entfernung und Erhabenheit vorlieb nehmen muß: so haben Lehensverfassung und Knechtschaft absolute Wahrheit, und dieß Verhältniß ist die einzig mögliche Form der Sittlichkeit, und darum die nothwendige undgerechte und sittliche.

Von dieser Individualität des Ganzen aus und dem bestimmten Charakter eines Volks ist denn auch das ganze System, in das sich die absolute Totalität organisirt, zu erkennen; — es ist zu erkennen, wie alle Theile der Verfassung und der Gesetzgebung, alle Bestimmungen der sittlichen Verhältnisse schlechthin durch das Ganze bestimmt sind, und ein Gebäude bilden, in welchem keine Verbindung und keine Zierde für sich a priori vorhanden gewesen, sondern jede durch das Ganze geworden und ihm unterthänig ist. In diesem Sinne hat Montesquieu sein unsterbliches Werk auf die Anschauung der Individualität und des Charakters der Völker gegründet, und wenn er sich nicht zur lebendigsten Idee erhoben hat, doch schlechthin die einzelnen Einrichtungen und Gesetze nicht aus der sogenannten Vernunft deducirt, noch sie aus der Erfahrung abstrahirt und dann zu etwas Allgemeinem erhoben: sondern wie die höheren Verhältnisse der staatsrechtlichen Theile, so auch die niedrigeren Bestimmungen der bürgerlichen Verhältnisse bis auf Testamente, Ehegesetze u. s. w. herab, ganz allein aus dem Charakter des Ganzen und seiner Individualität begriffen; und hiermit den empirischen Theoretikern, welche die Zufälligkeiten ihrer Systeme des Staats und der Gesetze aus der Vernunft zu erkennen und aus dem Menschenverstande selbst, oder auch aus der allgemeinen Erfahrung herausgenommen zu haben vermeinen, auf eine ihnen begreifliche Weise gezeigt, daß die Vernunft, und der Menschenverstand, und die Erfahrung, aus welchen die bestimmten Gesetze herkommen, keine Vernunft und Menschenverstand a priori, auch keine Erfahrung a priori, was eine absolut allgemeine wäre, sind: sondern ganz allein die lebendige Individualität eines Volkes, — eine Individualität, deren höchste Bestimmtheiten wieder aus einer allgemeineren Nothwendigkeit zu begreifen sind.

Wie oben in Beziehung auf die Wissenschaft gezeigt worden ist, daß jede einzelne Potenz fixirt und die Wissenschaft dadurch positiv werden kann: so muß eben dieß von dem sittlichen Individuum oder dem Volke behauptet werden. Denn nach der

Nothwendigkeit muß die Totalität als Bestehen der auseinandergeworfenen Bestimmtheiten an ihm sich darstellen, und das einzelne Glied der Kette, unter dem es in der Gegenwart gesetzt ist, vorübergehen, und ein anderes eintreten. Indem das Individuum auf diese Art wächst, eine Potenz stärker hervor und die andere zurücktritt, so geschieht es, daß die Theile, welche sich in der letzteren organisirt haben, sich als ausgeschieden und als abgestorben finden. Diese Theilung, worin Einiges einem neuen Leben entgegenreift, das Andere aber, das sich auf der Stufe einer Bestimmtheit festgesetzt hat, zurückbleibt, und das Leben sich entfliehen sieht, ist allein möglich dadurch, daß die Bestimmtheit einer Stufe fixirt und formell absolut gemacht worden ist. Die Form des Gesetzes, welche der bestimmten Sitte gegeben worden, und welche die Allgemeinheit oder das negativ Absolute der Identität ist, giebt ihr den Schein eines Ansichseyenden. Und wenn die Masse eines Volkes groß ist, so ist auch der Theil desselben groß, der sich in jener Bestimmtheit organisirt; und das Bewußtseyn, das im Gesetz über sie ist, hat ein großes Gewicht über das Bewußtlose des neu aufstrebenden Lebens. Als Sitte und Gesetz Eins war, war die Bestimmtheit nichts Positives; aber wie mit dem Wachsthum des Individuums das Ganze nicht gleichmäßig fortschreitet, so trennt sich Gesetz und Sitte, die lebendige Einheit, welche die Glieder verbindet, erschwacht, und es ist in der Gegenwart des Ganzen kein absoluter Zusammenhang und Nothwendigkeit mehr. Hier kann also das Individuum nicht aus sich selbst erkannt werden, denn seine Bestimmtheit ist ohne das Leben, welches sie erklärt und begreiflich macht; und indem die neue Sitte ebenso anfängt, sich in Gesetzen aufzufassen, so muß schlechthin ein innerer Widerspruch der Gesetze unter sich hervorkommen. Wie im Vorigen Geschichte nur eine Seite der Ansicht, und was nothwendig, zugleich frei ist: so ist hingegen hier die Nothwendigkeit mit der Freiheit nicht mehr Eins, und fällt insofern ganz der reinen

Geschichte anheim. Was in der Gegenwart keinen wahrhaften lebendigen Grund hat, dessen Grund ist in einer Vergangenheit; d. h. es ist eine Zeit aufzusuchen, in welcher die im Gesetz fixirte aber erstorbene Bestimmtheit lebendige Sitte und in Uebereinstimmung mit der übrigen Gesetzgebung war. Weiter aber als gerade für diesen Zweck der Erkenntniß reicht die Wirkung der rein geschichtlichen Erklärung der Gesetze und Einrichtungen nicht; sie wird ihre Bestimmung und Wahrheit überschreiten, wenn durch sie das Gesetz, das nur in einem vergangenen Leben Wahrheit hatte, für die Gegenwart gerechtfertigt werden soll. Im Gegentheil erweist diese geschichtliche Erkenntniß des Gesetzes, welche in verlorenen Sitten und einem erstorbenen Leben seinen Grund allein aufzuzeigen weiß, gerade, daß ihm jetzt in der lebendigen Gegenwart der Verstand und die Bedeutung fehlt; wenn es schon noch durch die Form des Gesetzes, und dadurch, daß noch Theile des Ganzen in seinem Interesse sind und ihr Daseyn an dasselbe knüpfen, Macht und Gewalt hat.

Es ist aber für die richtige Unterscheidung dessen, was todt ist und keine Wahrheit hat, und dessen, was noch lebendig ist, an einen Unterschied zu erinnern, welcher der formalen Ansicht entgehen kann, und der verhindern muß, daß, was an sich negativ ist, für lebendiges Gesetz und also die Herrschaft der an sich negativen Gesetze für Belebtseyn der Organisation genommen werde. Denn Gesetze, welche der Oberherrschaft des Ganzen einzelne Bestimmtheiten und Theile entziehen, die Gewalt desselben von ihnen ausschließen, und die Ausnahmen des Einzelnen vom Allgemeinen konstituiren, sind an sich etwas Negatives, und Zeichen des beginnenden Todes, der für das Leben immer drohender wird, je mehr des Negativen und der Ausnahmen werden, und diese Gesetze, welche auf diese Auflösung gehen, den wahren, welche die Einheit des Ganzen konstituiren, zu mächtig werden. Zum Positiven und Erstorbenen muß also

nicht nur dasjenige gerechnet werden, was ganz einer Vergangenheit angehört, und keine lebendige Gegenwart mehr und allein eine unverständige, und, weil es ohne innere Bedeutung ist, schaamlose Macht hat; sondern auch dasjenige ist ohne wahrhaft positive Wahrheit, was das Negative, die Auflösung und Abtrennung von der sittlichen Totalität festsetzt. Jenes ist die Geschichte eines vergangenen Lebens, dieses aber die bestimmte Vorstellung des gegenwärtigen Todes.

So können in einem aufgelösten Volk, wie z. B. im deutschen allerdings, die Gesetze Wahrheit zu haben scheinen, wenn man nicht unterscheidet, ob sie Gesetze des Negativen und der Trennung, oder Gesetze des wahrhaft Positiven und der Einheit sind. Unmittelbar damit, daß die ein Ganzes organisirenden Gesetze allein für eine Vergangenheit Bedeutung haben, und sich auf eine Gestalt und Individualität beziehen, die längst als eine erstorbene Hülle abgestreift ist: daß sie nur noch für Theile Interesse haben, und dadurch nicht eine lebendige Beziehung gegen das Ganze, sondern eine ihm fremde Gewalt und Herrschaft setzen: und daß dasjenige, worin ein lebendiges Band und innere Einheit sich darstellt, als Mittel für seinen Zweck nicht die allermindeste Angemessenheit mehr, also dieses Mittel weder Verstand, noch Wahrheit hat, (denn die Wahrheit des Mittels ist darin, daß es dem Zweck adäquat ist), durch welche innerste Unwahrheit des Ganzen dann auch erfolgt, daß in der Wissenschaft der Philosophie überhaupt, in der Sittlichkeit, ebenso der Religion wenig Wahres mehr seyn kann; — unmittelbar damit bestimmt und befestigt sich die Auflösung und setzt sich in einem System des Negativen, giebt sich somit den formellen Schein wie von Erkenntniß, so von Gesetzen, deren inneres Wesen das Nichts ist. Wenn die Erkenntniß und Wissenschaft eines solchen Volks sich ausdrückt, daß die Vernunft nichts erkenne und wisse, und nur in der leeren Freiheit, als einer Flucht, im Nichts und in dessen Schein sey: so ist der Inhalt und das

Wesen der negativen Gesetzgebung, daß kein Gesetz, keine Einheit, kein Ganzes sey. Jene erste Unwahrheit ist also diejenige, welche bewußtlos und unbefangen es ist; diese zweite aber, welche sich die Form anmaßt, und damit sich befestigt.

Es ist also nicht die Philosophie, welche das Besondere, darum, weil es ein Besonderes ist, für ein Positives nimmt; sondern nur insofern es außer dem absoluten Zusammenhange des Ganzen als ein eigener Theil Selbstständigkeit errungen hat. Die absolute Totalität hemmt sich als Nothwendigkeit in jeder ihrer Potenz, bringt sich auf ihr als Totalität hervor, wiederholt daselbst sowohl die vorhergehenden Potenzen, als sie die nachfolgenden anticipirt; aber eine derselben ist die größte Macht, in deren Farbe und Bestimmtheit die Totalität erscheint, ohne jedoch für das Leben etwas Beschränkendes zu seyn, so wenig es das Wasser für den Fisch, die Luft für den Vogel ist. Es ist zugleich nothwendig, daß die Individualität fortschreite, sich metamorphosire, und das der herrschenden Potenz Angehörige erschwache und ersterbe, damit alle Stufen der Nothwendigkeit an ihr als solche erscheinen; das Unglück aber der Periode des Uebergangs, daß dieses Erstarken der neuen Bildung sich nicht von dem Vergangenen absolut gereinigt hat, ist es, worin das Positive ist. Und die Natur, ob sie zwar innerhalb einer bestimmten Gestalt mit gleichmäßiger, jedoch nicht mechanisch gleichförmiger, sondern mit gleichförmig beschleunigter Bewegung fortgeht, genießt jedoch auch einer neuen Gestalt, welche sie errungen hat; wie sie in dieselbe springt, so verweilt sie sich in ihr. Wie die Bombe zu ihrer Kulmination einen Ruck thut, und dann in ihr einen Moment ruht, oder wie das erhitzte Metall nicht wie Wachs erweicht, sondern auf einmal in den Fluß springt, und auf ihm verweilt, (denn die Erscheinung ist der Uebergang ins absolut Entgegengesetzte, also unendlich, und dieses Heraustreten des Entgegengesetzten aus der Unendlichkeit oder seinem Nichts ist ein Sprung, und das Da-

seyn der Gestalt in ihrer neugebornen Kraft ist zuerst für sich selbst, ehe sie sich ihres Verhältnisses zu einem Fremden bewußt wird): so hat auch die wachsende Individualität sowohl die Freudigkeit jenes Sprungs als eine Dauer des Genusses ihrer neuen Form, bis sie sich allmählig dem Negativen öffnet, und auch in ihrem Untergange auf einmal und brechend ist.

Wenn nun die Philosophie der Sittlichkeit diese Nothwendigkeit begreifen und den Zusammenhang ihres Inhalts, so wie die Bestimmtheit desselben als absolut verbunden mit dem Geiste und als seinen lebendigen Leib erkennen lehrt, und sich dem Formalismus, der, was er unter den Begriff der Besonderheit subsumiren kann, für zufällig und für todt ansieht, entgegensetzt: so erkennt die Philosophie der Sittlichkeit zugleich, daß diese Lebendigkeit der Individualität überhaupt, welches auch ihre Gestalt sey, eine formale Lebendigkeit ist. Denn die Beschränktheit dessen, was der Nothwendigkeit angehört, obgleich absolut in die Indifferenz aufgenommen, ist nur ein Theil der Nothwendigkeit, nicht die absolute totale Nothwendigkeit selbst, also immer eine Nichtübereinstimmung des absoluten Geistes und seiner Gestalt. Für diese absolute Gestalt aber kann sie nicht zur Gestaltlosigkeit des Kosmopolitismus fliehen, noch zu der Leerheit der Rechte der Menschheit, und der gleichen Leerheit eines Völkerstaats und der Weltrepublik, (als welche Abstraktionen und Formalitäten das gerade Gegentheil der sittlichen Lebendigkeit enthalten, und ihrem Wesen nach gegen Individualität protestantisch und revolutionair sind); sondern sie muß für die hohe Idee der absoluten Sittlichkeit auch die schönste Gestalt erkennen. Und da die absolute Idee an sich selbst absolute Anschauung ist, so ist mit ihrer Konstruktion unmittelbar auch die reinste und freiste Individualität bestimmt, in welcher der Geist sich selbst vollkommen objektiv in seiner Gestalt anschaut, und ganz, ohne Rückkehr zu sich aus der Anschauung, sondern unmittelbar die Anschauung selbst als sich selbst erkennt, und eben dadurch absoluter Geist, und vollkommene Sittlichkeit ist; — welche zugleich nach der oben vorgestellten Weise ihre Verwickelung mit dem Negativen (denn was wir bisher positiv genannt haben, ist, wie aus der Sache selbst hervorgegangen, an sich betrachtet das Negative) abwehrt, es sich als objektiv und Schicksal gegenüberstellt, und dadurch, daß sie ihm eine Gewalt und ein Reich durch das Opfer eines Theils ihrer selbst mit Bewußtseyn einräumt, ihr eigenes Leben davon gereinigt erhält.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Anzeige.

In demselben Verlage ist so eben erschienen:

Ueber

Hegel und seine Zeit.

Mit Rücksicht auf Göthe.

Von

Karl Friedrich Göschel.

gr. 8. geh. $\frac{3}{4}$ Thlr.

Zur Nachricht.

Diesem ersten Bande von Hegel's Werken schließt sich an:

Einleitung in Hegel's philosophische Abhandlungen. Von D. Karl Ludwig Michelet. Preis: $\frac{1}{6}$ Thlr.

VOLUME 2

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Zweiter Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1841.
Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Phänomenologie

des

Geistes.

Herausgegeben

von

D. Johann Schulze.

Ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὔξων.

Socrates.

Zweite unveränderte Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1841.

Verlag von Duncker und Humblot.

Vorwort des Herausgebers.

Der Verfasser der Phänomenologie des Geistes war eben beschäftigt, eine neue schon seit längerer Zeit nöthig gewordene Ausgabe seines Werks zu veranstalten, als ihn der Tod ereilte. Es lag nicht in seiner Absicht, dieses Werk, dessen Inhalt und Form durch die eigenthümlichen Richtungen der Zeit seines Entstehens vielfältig bedingt worden, gänzlich umzuarbeiten, wiewohl er sich nicht verhehlen konnte, daß manche Gestalten, welche der Geist auf seinem langen Wege zur Erkenntniß der Wahrheit angenommen hat, jetzt, nachdem zu ihrer Würdigung durch die verdienstlichen Bemühungen der letzten Jahrzehnte ein reichhaltigerer historischer Stoff herbeigeschafft ist, eine genügendere wissenschaftliche Darstellung erlauben, als beim ersten Erscheinen der Phänomenologie des Geistes möglich war. Er wollte vielmehr, wie aus einer

unter seinen nachgelassenen Papieren enthaltenen Bemerkung hervorgeht und auch seine mündlichen Aeußerungen bestätigten, die Phänomenologie des Geistes, um ihrer eigenthümlichen Beziehung auf die Zeit ihres Entstehens keinen Eintrag zu thun, auch bei der neuen Ausgabe im Wesentlichen unverändert lassen und nur im Einzelnen, wo ihm der Ausdruck weniger angemessen, oder die Gliederung der Sätze nicht deutlich genug hervorzutreten schien, der Darstellung durch leichte Aenderungen nachzuhelfen suchen. Nach diesem Plane hat er während der letzten Wochen vor seinem Heimgange die Revision seines Werkes begonnen und bis zur Seite XXXVII der alten (S. 25 der neuen) Ausgabe fortgeführt. Alle Aenderungen, wodurch sich bis zu der eben bezeichneten Stelle der Vorrede die neue Ausgabe des Werks von der alten unterscheidet, sind von dem Verfasser selbst gemacht. Weitere Vorarbeiten und Bemerkungen, die bei der neuen Ausgabe hätten benutzt werden können, fanden sich weder in dem schriftlichen Nachlasse des Verfassers noch in seinem Handexemplar der Phänomenologie des Geistes.

Der Aufforderung, die Durchsicht und Herausgabe dieses Werks zu besorgen, bin ich um so williger gefolgt, je geeigneter dieses Geschäft schien, meinen persönlichen

Schmerz über den großen Verlust, welchen alle näheren Freunde Hegel's durch seinen Tod erlitten haben, zu besänftigen, und je aufrichtiger ich wünschte, auch zu meinem Theile mitzuwirken, daß die tiefsinnigen Schöpfungen seines Geistes in würdiger Gestalt der Nachwelt überliefert würden. Die Natur des mir anvertrauten Geschäfts brachte es mit sich, daß ich bei diesem Werke, welches wegen der unerschöpflichen Fülle seines Inhalts, der Strenge seiner wissenschaftlichen Form und der Angemessenheit seines Ausdrucks wenigstens eben solche gewissenhafte Sorgfalt verdient, als von jedem Herausgeber einer Schrift des klassischen Alterthums mit Grund gefordert wird, mich aller wesentlichen Aenderungen und Zusätze enthalten mußte. Mein Streben war also lediglich dahin gerichtet, einen in allen Beziehungen correcten Text zu liefern und besonders die Stellen, wo sinnstörende Druckfehler das Verständniß erschwerten, oder der grammatische Zusammenhang in etwas verdunkelt war, zu reinigen und den Forderungen des Gedankens anzupassen, ohne doch dadurch das Ursprüngliche des Inhalts und die großartige Eigenthümlichkeit der Darstellung irgendwie zu gefährden. Und so übergebe ich in seiner erneuten Gestalt dieses Werk, das seit einem Vierteljahrhundert

durch die stille Macht des in ihm entwickelten Geistes nicht Wenige zum Bewußtseyn ihrer selbst heraufgebildet hat, allen Freunden strenger Wissenschaft mit dem Wunsche, daß es noch an Vielen seine erleuchtende Kraft bewähren möge.

Berlin den 29sten November 1832.

Inhalt.

Vorrede: Vom wissenschaftlichen Erkennen.

Das Element des Wahren ist der Begriff und seine wahre Gestalt das wissenschaftliche System S. 6. Jetziger Standpunkt des Geistes S. 7. Das Princip ist nicht die Vollendung; gegen den Formalismus S. 10. Das Absolute ist Subject S. 14; und was dieses ist S. 15. Element des Wissens S. 19. Die Erhebung in dasselbe ist die Phänomenologie des Geistes S. 21. Verwandlung des Vorgestellten und Bekannten in den Gedanken S. 23; und dieses in den Begriff S. 26. In wie fern ist die Phänomenologie des Geistes negativ oder enthält das Falsche S. 29. Historische und mathematische Wahrheit S. 31. Natur der philosophischen Wahrheit und ihrer Methode S. 35; gegen den schematisirenden Formalismus S. 37. Erforderniß beim Studium der Philosophie S. 44. Das raisonnirende Denken in seinem negativen Verhalten S. 45; in seinem positiven; sein Subject S. 46. Das natürliche Philosophiren als gesunder Menschenverstand und als Genialität S. 53. Beschluß, Verhältniß des Schriftstellers zum Publikum S. 54.

Seite.

Einleitung. ..... 57 — 70

A. Bewußtseyn S. 71 — 126.

I. Die sinnliche Gewißheit oder das Dieses und das Meinen 71 — 82
II. Die Wahrnehmung, oder das Ding und die Täuschung... 82 — 97
III. Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt .. 97 — 126

Seite.

B. Selbstbewußtseyn S. 127 — 168.

IV. Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst 127

A. Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseyns, Herrschaft und Knechtschaft ..... 135 — 145

B. Freiheit des Selbstbewußtseyns ..... 145 — 168
Stoicismus S. 147, Skepticismus S. 149; und das unglückliche Bewußtseyn S. 154.

C. (AA.) Vernunft S. 169 — 316.

V. Gewißheit und Wahrheit der Vernunft ..... 169 — 176

A. Beobachtende Vernunft ..... 176 — 254

a. Beobachtung der Natur S. 179 — 218.
Beschreiben überhaupt S. 179. Merkmale S. 181. Gesetze S. 183.
Beobachtung des Organischen S. 187.

α. Beziehung desselben auf das Unorganische S. 188. β. Teleologie S. 189. γ. Inneres und Aeußeres S. 194. αα. Das Innere S. 195. Gesetze seiner reinen Momente, der Sensibilität u. s. w. S. 197. Das Innere und sein Aeußeres S. 200. ββ. Das Innere und das Aeußere als Gestalt S. 201. γγ. Das Aeußere selbst als Inneres und Aeußeres oder die organische Idee übergetragen auf das Unorganische S. 208. Das Organische nach dieser Seite; seine Gattung, Art und Individualität S. 212.

b. Beobachtung des Selbstbewußtseyns in seiner Reinheit und in seiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit S. 218 — 224.
Logische S. 218 und psychologische Gesetze S. 220.

c. In seiner Beziehung auf seine unmittelbare Wirklichkeit S. 224 — 254.
Physiognomik S. 227; und Schädellehre S. 237 — 254.

Seite.

B. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseyns durch sich selbst 254
a. Die Lust und die Nothwendigkeit 262
b. Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels 267
c. Die Tugend und der Weltlauf ..... 275 — 284

C. Die Individualität, welche sich an und für sich reell ist. 284
a. Das geistige Thierreich und der Betrug oder die Sache selbst ..... 286 — 304
b. Die gesetzgebende Vernunft 304
c. Die gesetzprüfende Vernunft 309

(BB.) Der Geist S. 317 — 491.

VI. Der Geist 317

A. Der wahre Geist, die Sittlichkeit 320
a. Die sittliche Welt, das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib ..... 321 — 335
b. Die sittliche Handlung, das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal ..... 335 — 348
c. Der Rechtszustand ..... 348 — 353

B. Der sich entfremdete Geist, die Bildung ..... 353 — 356
I. Die Welt des sich entfremdeten Geistes 356
a. Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit ..... 357 — 385
b. Der Glauben und die reine Einsicht ..... 385 — 393
II. Die Aufklärung 393
a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben 395
b. Die Wahrheit der Aufklärung 419
III. Die absolute Freiheit und der Schrecken 426

C. Der seiner selbst gewisse Geist, die Moralität .. 437
a. Die moralische Weltanschauung 438
b. Die Verstellung ..... 449 — 460
c. Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung ..... 460 — 491

(CC.) Die Religion S. 492 — 573.

VII. Die Religion ..... 492 — 500

A. Die natürliche Religion ..... 500 — 509
a. Das Lichtwesen S. 502.
b. Die Pflanze und das Thier S. 504.
c. Der Werkmeister S. 506.

Seite.

B. Die Kunst-Religion 509
a. Das abstracte Kunstwerk 512
b. Das lebendige Kunstwerk 522
c. Das geistige Kunstwerk 527

C. Die offenbare Religion 542

(DD.) Das absolute Wissen S. 574 — 591.

VIII. Das absolute Wissen ..... 574 — 591

Phänomenologie

des

Geistes.

Vorrede.

Eine Erklärung, wie sie einer Schrift in einer Vorrede nach der Gewohnheit vorausgeschickt wird, — über den Zweck, den der Verfasser sich in ihr vorgesetzt, so wie über die Veranlassungen und das Verhältniß, worin er sie zu anderen früheren oder gleichzeitigen Behandlungen desselben Gegenstandes zu stehen glaubt, scheint bei einer philosophischen Schrift nicht nur überflüssig, sondern um der Natur der Sache willen sogar unpassend und zweckwidrig zu seyn. Denn wie und was von Philosophie in einer Vorrede zu sagen schicklich wäre, — etwa eine historische Angabe der Tendenz und des Standpunkts, des allgemeinen Inhalts und der Resultate, eine Verbindung von hin und her sprechenden Behauptungen und Versicherungen über das Wahre — kann nicht für die Art und Weise gelten, in der die philosophische Wahrheit darzustellen sey. — Auch weil die Philosophie wesentlich im Elemente der Allgemeinheit ist, die das Besondere in sich schließt, so findet bei ihr mehr als bei anderen Wissenschaften der Schein statt, als ob in dem Zwecke oder den letzten Resultaten die Sache selbst und sogar in ihrem vollkommenen Wesen ausgedrückt wäre, gegen welches die Ausführung eigentlich das Unwesentliche sey. In der allgemeinen Vorstellung hingegen, was z. B. Anatomie sey, etwa die Kenntniß der Theile des Körpers nach ihrem unlebendigen Daseyn betrachtet, ist man überzeugt, die Sache selbst, den Inhalt dieser Wissenschaft, noch nicht zu besitzen, sondern außerdem um das Besondere sich bemühen zu müssen. — Ferner pflegt bei einem solchen Aggregate von Kenntnissen, das den Namen Wissenschaft nicht mit Recht führt, eine Conversation über Zweck und dergleichen

chen Allgemeinheiten nicht von der historischen und begrifflosen Weise verschieden zu seyn, in der auch von dem Inhalte selbst, diesen Nerven, Muskeln und so fort, gesprochen wird. Bei der Philosophie hingegen würde die Ungleichheit entstehen, daß von einer solchen Weise Gebrauch gemacht, und diese doch von ihr selbst als unfähig, die Wahrheit zu fassen, aufgezeigt würde.

So wird auch durch die Bestimmung des Verhältnisses, das ein philosophisches Werk zu andern Bestrebungen über denselben Gegenstand zu haben glaubt, ein fremdartiges Interesse hereingezogen, und das, worauf es bei der Erkenntniß der Wahrheit ankommt, verdunkelt. So fest der Meinung der Gegensatz des Wahren und des Falschen wird, so pflegt sie auch entweder Beistimmung oder Widerspruch gegen ein vorhandenes philosophisches System zu erwarten, und in einer Erklärung über ein solches nur entweder das eine oder das andere zu sehen. Sie begreift die Verschiedenheit philosophischer Systeme nicht so sehr als die fortschreitende Entwickelung der Wahrheit, als sie in der Verschiedenheit nur den Widerspruch sieht. Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüthe, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüthe für ein falsches Daseyn der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich mit einander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so nothwendig als das andere ist, und diese gleiche Nothwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus. Aber der Widerspruch gegen ein philosophisches System pflegt theils sich selbst nicht auf diese Weise zu begreifen, theils auch weiß das auffassende Bewußtseyn gemeinhin nicht, ihn von seiner Einseitigkeit zu befreien oder frei zu erhalten, und in der Gestalt des streitend und sich zuwider Scheinenden gegenseitig nothwendige Momente zu erkennen.

Die Forderung von dergleichen Erklärungen, so wie die Befriedigungen derselben gelten leicht dafür, das Wesentliche zu betreiben. Worin könnte mehr das Innere einer philosophischen Schrift ausgesprochen seyn, als in den Zwecken und Resultaten derselben, und wodurch diese bestimmter erkannt werden, als durch ihre Verschiedenheit von dem, was das Zeitalter sonst in derselben Sphäre hervorbringt? Wenn aber ein solches Thun für mehr als für den Anfang des Erkennens, wenn es für das wirkliche Erkennen gelten soll, ist es in der That zu den Erfindungen zu rechnen, die Sache selbst zu umgehen, und dieses beides zu verbinden, den Anschein des Ernstes und Bemühens um sie, und die wirkliche Ersparung desselben. — Denn die Sache ist nicht in ihrem *Zwecke* erschöpft, sondern in ihrer *Ausführung*, noch ist das *Resultat* das *wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen. — Ebenso ist die *Verschiedenheit* vielmehr die *Grenze* der Sache; sie ist da, wo die Sache aufhört, oder sie ist das, was diese nicht ist. Solche Bemühungen mit dem Zwecke oder den Resultaten, so wie mit den Verschiedenheiten und Beurtheilungen des einen und des anderen, sind daher eine leichtere Arbeit, als sie vielleicht scheinen. Denn statt mit der Sache sich zu befassen, ist solches Thun immer über sie hinaus; statt in ihr zu verweilen und sich in ihr zu vergessen, greift solches Wissen immer nach einem Anderen, und bleibt vielmehr bei sich selbst, als daß es bei der Sache ist und sich ihr hingiebt. — Das leichteste ist, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurtheilen, schwerer, es zu fassen, das schwerste, was beides vereinigt, seine Darstellung hervorzubringen.

Der Anfang der Bildung und des Herausarbeitens aus der Unmittelbarkeit des substantiellen Lebens wird immer damit gemacht werden müssen, Kenntnisse *allgemeiner* Grundsätze und

Gesichtspunkte zu erwerben, sich nur erst zu dem Gedanken der Sache überhaupt herauf zu arbeiten, nicht weniger sie mit Gründen zu unterstützen oder zu widerlegen, die concrete und reiche Fülle nach Bestimmtheiten aufzufassen, und ordentlichen Bescheid und ernsthaftes Urtheil über sie zu ertheilen zu wissen. Dieser Anfang der Bildung wird aber zunächst dem Ernste des erfüllten Lebens Platz machen, der in die Erfahrung der Sache selbst hineinführt, und wenn auch dieß noch hinzukommt, daß der Ernst des Begriffs in ihre Tiefe steigt, so wird eine solche Kenntniß und Beurtheilung in der Conversation ihre schickliche Stelle behalten.

Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existirt, kann allein das wissenschaftliche System derselben seyn. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, — dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu seyn, — ist es, was ich mir vorgesetzt. Die innere Nothwendigkeit, daß das Wissen Wissenschaft sey, liegt in seiner Natur, und die befriedigende Erklärung hierüber ist allein die Darstellung der Philosophie selbst. Die äußere Nothwendigkeit aber, insofern sie, abgesehen von der Zufälligkeit der Person und der individuellen Veranlassungen, auf eine allgemeine Weise gefaßt wird, ist dasselbe, was die innere, in der Gestalt nämlich, wie die Zeit das Daseyn ihrer Momente vorstellt. Daß die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit ist, dieß aufzuzeigen würde daher die einzig wahre Rechtfertigung der Versuche seyn, die diesen Zweck haben, weil sie dessen Nothwendigkeit darthun, ja sie ihn zugleich ausführen würde.

Indem die wahre Gestalt der Wahrheit in die Wissenschaftlichkeit gesetzt wird, — oder was dasselbe ist, indem die Wahrheit behauptet wird, an dem Begriffe allein das Element ihrer Existenz zu haben, — so weiß ich, daß dieß im Widerspruch mit einer Vorstellung und deren Folgen zu stehen scheint, welche eine so große Anmaßung als Ausbreitung in der Ueberzeugung des Zeitalters hat. Eine Erklärung über diesen Widerspruch scheint

darum nicht überflüssig; wenn sie auch hier weiter nichts als gleichfalls eine Versicherung, wie das, gegen was sie geht, seyn kann. Wenn nämlich das Wahre nur in demjenigen, oder vielmehr nur als dasjenige existirt, was bald Anschauung, bald unmittelbares Wissen des Absoluten, Religion, das Seyn — nicht im Centrum der göttlichen Liebe, sondern das Seyn desselben selbst — genannt wird, so wird von da aus zugleich für die Darstellung der Philosophie vielmehr das Gegentheil der Form des Begriffs gefordert. Das Absolute soll nicht begriffen, sondern gefühlt und angeschaut, nicht sein Begriff, sondern sein Gefühl und Anschauung sollen das Wort führen und ausgesprochen werden.

Wird die Erscheinung einer solchen Forderung nach ihrem allgemeineren Zusammenhange aufgefaßt und auf die Stufe gesehen, worauf der selbstbewußte Geist gegenwärtig steht, so ist er über das substantielle Leben, das er sonst im Elemente des Gedankens führte, hinaus, — über diese Unmittelbarkeit seines Glaubens, über die Befriedigung und Sicherheit der Gewißheit, welche das Bewußtseyn von seiner Versöhnung mit dem Wesen und dessen allgemeiner, der inneren und äußeren, Gegenwart besaß. Er ist nicht nur darüber hinausgegangen, in das andere Extrem der substanzlosen Reflexion seiner in sich selbst, sondern auch über diese. Sein wesentliches Leben ist ihm nicht nur verloren, er ist sich auch dieses Verlustes und der Endlichkeit, die sein Inhalt ist, bewußt. Von den Trebern sich wegwendend, daß er im Argen liegt, bekennend und darauf schmähend, verlangt er nun von der Philosophie nicht sowohl das Wissen dessen, was er ist, als zur Herstellung jener Substantialität und der Gediegenheit des Seyns erst wieder durch sie zu gelangen. Diesem Bedürfnisse soll sie also nicht so sehr die Verschlossenheit der Substanz aufschließen und diese zum Selbstbewußtseyn erheben, — nicht so sehr das chaotische Bewußtseyn zur gedachten Ordnung und zur Einfachheit des Begriffs zurückbringen, als vielmehr die Sonderungen des Gedankens zusammenschütten, den unterscheidenden Begriff unterdrücken und

das Gefühl des Wesens herstellen, nicht sowohl Einsicht als Erbauung gewähren. Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe sind der Köder, der gefordert wird, um die Lust zum Anbeißen zu erwecken, nicht der Begriff, sondern die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Nothwendigkeit der Sache, sondern die gährende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichthums der Substanz seyn.

Dieser Forderung entspricht die angestrengte und fast eifernd und gereizt sich zeigende Bemühung, die Menschen aus der Versunkenheit ins Sinnliche Gemeine und Einzelne herauszureißen und ihren Blick zu den Sternen aufzurichten; als ob sie des Göttlichen ganz vergessend, mit Staub und Wasser, wie der Wurm, auf dem Punkte sich zu befriedigen stünden. Sonst hatten sie einen Himmel mit weitläufigem Reichthume von Gedanken und Bildern ausgestattet. Von allem, was ist, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war; an ihm, statt in dieser Gegenwart zu verweilen, glitt der Blick über sie hinaus, zum göttlichen Wesen, zu einer, wenn man so sagen kann, jenseitigen Gegenwart hinauf. Das Auge des Geistes mußte mit Zwang auf das Irdische gerichtet und bei ihm festgehalten werden; und es hat einer langen Zeit bedurft, jene Klarheit, die nur das Ueberirdische hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Diesseitigen lag, hineinzuarbeiten, und die Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige als solches, welche Erfahrung genannt wurde, interessant und geltend zu machen. — Jetzt scheint die Noth des Gegentheils vorhanden, der Sinn so sehr in dem Irdischen festgewurzelt, daß es gleicher Gewalt bedarf, ihn darüber zu erheben. Der Geist zeigt sich so arm, daß er sich, wie in der Sandwüste der Wanderer nach einem einfachen Trunk Wassers, nur nach dem dürftigen Gefühle des Göttlichen überhaupt für seine Erquickung zu sehnen scheint. An diesem, woran dem Geiste genügt, ist die Größe seines Verlustes zu ermessen.

Diese Genügsamkeit des Empfangens oder Sparsamkeit des Gebens ziemt der Wissenschaft nicht. Wer nur Erbauung sucht, wer die irdische Mannigfaltigkeit seines Daseyns und des Gedankens in Nebel einzuhüllen und nach dem unbestimmten Genusse dieser unbestimmten Göttlichkeit verlangt, mag zusehen, wo er dieß findet; er wird leicht selbst sich etwas vorzuschwärmen und damit sich aufzuspreizen die Mittel finden. Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich seyn zu wollen.

Noch weniger muß diese Genügsamkeit, die auf die Wissenschaft Verzicht thut, darauf Anspruch machen, daß solche Begeisterung und Trübheit etwas höheres sey als die Wissenschaft. Dieses prophetische Reden meint recht im Mittelpunkte und der Tiefe zu bleiben, blickt verächtlich auf die Bestimmtheit (den Horos), und hält sich absichtlich von dem Begriffe und der Nothwendigkeit entfernt, als von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit hause. Wie es aber eine leere Breite giebt, so auch eine leere Tiefe; — eine Extension der Substanz, die sich in endliche Mannigfaltigkeit ergießt, ohne Kraft sie zusammenzuhalten, so eine gehaltlose Intensität, welche als lautere Kraft ohne Ausbreitung sich haltend, dasselbe ist, was die Oberflächlichkeit. Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Aeußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut. — Zugleich wenn dieß begrifflose substantielle Wissen die Eigenheit des Selbsts in dem Wesen versenkt zu haben und wahr und heilig zu philosophiren vorgiebt, so verbirgt es sich dieß, daß es statt dem Gotte ergeben zu seyn, durch die Verschmähung des Maßes und der Bestimmung vielmehr nur bald in sich selbst die Zufälligkeit des Inhalts, bald in ihm die eigene Willkür gewähren läßt. — Indem sie sich dem ungebändigten Gähren der Substanz überlassen, meinen sie, durch die Einhüllung des Selbstbewußtseyns und Aufgeben des Verstandes, die Seinen zu seyn, denen Gott die Weisheit im Schlafe giebt; was sie so in der That im Schlafe empfangen und gebähren, sind darum auch Träume.

Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Uebergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseyns und Vorstellens gebrochen, und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung. Zwar ist er nie in Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen. Aber wie beim Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Athemzug jene Allmähligkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht, — ein qualitativer Sprung, — und jetzt das Kind geboren ist, so reift der sich bildende Geist langsam und still der neuen Gestalt entgegen, löst ein Theilchen des Baues seiner vorhergehenden Welt nach dem andern auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtsinn wie die Langeweile, die im Bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, daß etwas Anderes im Anzuge ist. Dieß allmählige Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einemmale das Gebilde der neuen Welt hinstellt.

Allein eine vollkommene Wirklichkeit hat dieß Neue so wenig als das eben geborne Kind; und dieß ist wesentlich nicht außer Acht zu lassen. Das erste Auftreten ist erst seine Unmittelbarkeit oder sein Begriff. So wenig ein Gebäude fertig ist, wenn sein Grund gelegt worden: so wenig ist der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze selbst. Wo wir eine Eiche in der Kraft ihres Stammes und in der Ausbreitung ihrer Aeste und den Massen ihrer Belaubung zu sehen wünschen, sind wir nicht zufrieden, wenn uns an dieser Stelle eine Eichel gezeigt wird. So ist die Wissenschaft, die Krone einer Welt des Geistes, nicht in ihrem Anfange vollendet. Der Anfang des neuen Geistes ist das Produkt einer weitläufigen Umwälzung von mannigfaltigen Bildungsformen, der Preis eines vielfach verschlungenen Weges und eben so vielfacher Anstrengung und Bemühung. Er ist das aus der Succession wie aus seiner Ausdehnung in sich zurückgegangene Ganze, der gewordene *einfache Begriff* desselben. Die Wirklichkeit dieses einfachen Ganzen aber besteht darin, daß jene zu Momenten gewordenen Gestaltungen sich wieder von neuem, aber in ihrem neuen Elemente, in dem gewordenen Sinne entwickeln und Gestaltung geben.

Indem einer Seits die erste Erscheinung der neuen Welt nur erst das in seine *Einfachheit* verhüllte Ganze oder sein allgemeiner Grund ist, so ist dem Bewußtseyn dagegen der Reichthum des vorhergehenden Daseyns noch in der Erinnerung gegenwärtig. Es vermißt an der neu erscheinenden Gestalt die Ausbreitung und Besonderung des Inhalts; noch mehr aber vermißt es die Ausbildung der Form, wodurch die Unterschiede mit Sicherheit bestimmt und in ihre festen Verhältnisse geordnet werden. Ohne diese Ausbildung entbehrt die Wissenschaft der allgemeinen *Verständlichkeit*, und hat den Schein, ein esoterisches Besitzthum einiger Einzelnen zu seyn; — ein esoterisches Besitzthum: denn sie ist nur erst in ihrem Begriffe oder ihr Inneres vorhanden; einiger Einzelnen: denn ihre unausgebreitete Erscheinung macht ihr Daseyn zum Einzelnen. Erst was vollkommen bestimmt ist, ist zugleich exoterisch, begreiflich, und fähig, gelernt und das Eigenthum Aller zu seyn. Die verständige Form der Wissenschaft ist der Allen dargebotene und für Alle gleichgemachte Weg zu ihr, und durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen ist die gerechte Forderung des Bewußtseyns, das zur Wissenschaft hinzutritt; denn der Verstand ist das Denken, das reine Ich überhaupt; und das Verständige ist das schon Bekannte und das Gemeinschaftliche der Wissenschaft und des unwissenschaftlichen Bewußtseyns, wodurch dieses unmittelbar in jene einzutreten vermag.

Die Wissenschaft, die erst beginnt, und es also noch weder zur Vollständigkeit des Details, noch zur Vollkommenheit der Form gebracht hat, ist dem Tadel darüber ausgesetzt. Aber wenn dieser ihr Wesen treffen soll, so würde er ebenso ungerecht seyn, als es unstatthaft ist, die Forderung jener Ausbildung nicht anerkennen zu wollen. Dieser Gegensatz scheint der hauptsächlichste Knoten zu

seyn, an dem die wissenschaftliche Bildung sich gegenwärtig zerarbeitet und worüber sie sich noch nicht gehörig versteht. Der eine Theil pocht auf den Reichthum des Materials und die Verständlichkeit, der andere verschmäht wenigstens diese und pocht auf die unmittelbare Vernünftigkeit und Göttlichkeit. Wenn auch jener Theil, es sey durch die Kraft der Wahrheit allein oder auch durch das Ungestüm des andern, zum Stillschweigen gebracht ist, und wenn er in Ansehung des Grunds der Sache sich überwältigt fühlte, so ist er darum in Ansehung jener Forderungen nicht befriedigt; denn sie sind gerecht, aber nicht erfüllt. Sein Stillschweigen gehört nur halb dem Siege, halb aber der Langeweile und Gleichgültigkeit, welche die Folge einer beständig erregten Erwartung und nicht erfolgten Erfüllung der Versprechungen zu seyn pflegt.

In Ansehung des Inhalts machen die Anderen sich es wohl zuweilen leicht genug, eine große Ausdehnung zu haben. Sie ziehen auf ihren Boden eine Menge Material, nämlich das schon Bekannte und Geordnete, herein, und indem sie sich vornehmlich mit den Sonderbarkeiten und Curiositäten zu thun machen, scheinen sie um so mehr das übrige, womit das Wissen in seiner Art schon fertig war, zu besitzen, zugleich auch das noch Ungeregelte zu beherrschen, und somit alles der absoluten Idee zu unterwerfen, welche hiermit in Allem erkannt und zur ausgebreiteten Wissenschaft gediehen zu seyn scheint. Näher aber diese Ausbreitung betrachtet, so zeigt sie sich nicht dadurch zu Stande gekommen, daß Ein und Dasselbe sich selbst verschieden gestaltet hätte, sondern sie ist die gestaltlose Wiederholung des Einen und Desselben, das nur an das verschiedene Material äußerlich angewendet ist, und einen langweiligen Schein der Verschiedenheit erhält. Die für sich wohl wahre Idee bleibt in der That nur immer in ihrem Anfange stehen, wenn die Entwickelung in nichts als in einer solchen Wiederholung derselben Formel besteht. Die Eine unbewegte Form vom wissenden Subjecte an dem Vorhandenen herumgeführt, das Material in dieß ruhende Element von außenher eingetaucht, dieß ist

so wenig, als willkürliche Einfälle über den Inhalt, die Erfüllung dessen, was gefordert wird, nämlich der aus sich entspringende Reichthum und sich selbst bestimmende Unterschied der Gestalten. Es ist vielmehr ein einfarbiger Formalismus, der nur zum Unterschiede des Stoffes und zwar dadurch kommt, weil dieser schon bereitet und bekannt ist.

Dabei behauptet er diese Eintönigkeit und die abstracte Allgemeinheit für das Absolute; er versichert, daß in ihr unbefriedigt zu seyn, eine Unfähigkeit sey, sich des absoluten Standpunktes zu bemächtigen und auf ihm fest zu halten. Wenn sonst die leere Möglichkeit, sich etwas auch auf eine andere Weise vorzustellen, hinreichte, um eine Vorstellung zu widerlegen, und dieselbe bloße Möglichkeit, der allgemeine Gedanke, auch den ganzen positiven Werth des wirklichen Erkennens hatte, so sehen wir hier gleichfalls der allgemeinen Idee in dieser Form der Unwirklichkeit allen Werth zugeschrieben, und die Auflösung des Unterschiedenen und Bestimmten, oder vielmehr das weiter nicht entwickelte noch an ihm selbst sich rechtfertigende Hinunterwerfen desselben in den Abgrund des Leeren für speculative Betrachtungsart gelten. Irgend ein Daseyn, wie es im Absoluten ist, betrachten, besteht hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird, es sey zwar jetzt von ihm gesprochen worden, als von einem Etwas, im Absoluten, dem A = A; jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sey alles Eins. Dieß Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntniß entgegenzusetzen, — oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntniß. — Der Formalismus, den die Philosophie neuerer Zeit verklagt und geschmäht, und der sich in ihr selbst wieder erzeugte, wird, wenn auch seine Ungenügsamkeit bekannt und gefühlt ist, aus der Wissenschaft nicht verschwinden, bis das Erkennen der absoluten Wirklichkeit sich über seine Natur vollkommen klar geworden ist. — In der Rücksicht,

daß die allgemeine Vorstellung, wenn sie dem, was ein Versuch ihrer Ausführung ist, vorangeht, das Auffassen der letztern erleichtert, ist es dienlich, das Ungefähre derselben hier anzudeuten, in der Absicht zugleich, bei dieser Gelegenheit einige Formen zu entfernen, deren Gewohnheit ein Hinderniß für das philosophische Erkennen ist.

Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken. Zugleich ist zu bemerken, daß die Substantialität so sehr das Allgemeine oder die Unmittelbarkeit des Wissens selbst, als auch diejenige, welche Seyn oder Unmittelbarkeit für das Wissen ist, in sich schließt. — Wenn Gott als die Eine Substanz zu fassen, das Zeitalter empörte, worin diese Bestimmung ausgesprochen wurde, so lag theils der Grund hiervon in dem Instincte, daß darin das Selbstbewußtseyn nur untergegangen, nicht erhalten ist, theils aber ist das Gegentheil, welches das Denken als Denken festhält, die Allgemeinheit als solche, dieselbe Einfachheit oder ununterschiedene, unbewegte Substantialität; und wenn Drittens das Denken das Seyn der Substanz mit sich vereint und die Unmittelbarkeit oder das Anschauen als Denken erfaßt, so kommt es noch darauf an, ob dieses intellectuelle Anschauen nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt, und die Wirklichkeit selbst auf eine unwirkliche Weise darstellt.

Die lebendige Substanz ist ferner das Seyn, welches in Wahrheit Subject, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittelung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subject die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegensetzende Verdoppelung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Andersseyn in sich selbst — nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.

Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden: diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. An sich ist jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Andersseyn und der Entfremdung, so wie mit dem Ueberwinden dieser Entfremdung ist. Aber dieß Ansich ist die abstracte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, für sich zu seyn, und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird. Wenn die Form als dem Wesen gleich ausgesagt wird, so ist es eben darum ein Mißverstand, zu meinen, daß das Erkennen sich mit dem Ansich oder dem Wesen begnügen, die Form aber ersparen könne; — daß der absolute Grundsatz oder die absolute Anschauung die Ausführung des erstern oder die Entwickelung der andern entbehrlich mache. Gerade weil die Form dem Wesen so wesentlich ist, als es sich selbst, ist es nicht blos als Wesen, d. h. als unmittelbare Substanz, oder als reine Selbstanschauung des Göttlichen zu fassen und auszudrücken, sondern eben so sehr als Form und im ganzen Reichthum der entwickelten Form; dadurch wird es erst als Wirkliches gefaßt und ausgedrückt.

Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwickelung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subject, oder Sichselbstwerden zu seyn. So widersprechend es scheinen mag, daß das Absolute wesentlich als Resultat zu begreifen sey, so stellt doch eine geringe Ueberle-

gung diesen Schein von Widerspruch zurecht. Der Anfang, das Princip, oder das Absolute, wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird, ist nur das Allgemeine. So wenig, wenn ich sage: alle Thiere, dieß Wort für eine Zoologie gelten kann, ebenso fällt es auf, daß die Worte des Göttlichen, Absoluten, Ewigen u. s. w. das nicht aussprechen, was darin enthalten ist; — und nur solche Worte drücken in der That die Anschauung als das Unmittelbare aus. Was mehr ist, als ein solches Wort, der Uebergang auch nur zu einem Satze, enthält ein Anderswerden, das zurückgenommen werden muß, ist eine Vermittelung. Diese aber ist das, was perhorrescirt wird, als ob dadurch, daß mehr aus ihr gemacht wird denn nur dieß, daß sie nichts absolutes und im Absoluten gar nicht sey, die absolute Erkenntniß aufgegeben wäre.

Dieß Perhorresciren stammt aber in der That aus der Unbekanntschaft mit der Natur der Vermittelung und des absoluten Erkennens selbst. Denn die Vermittelung ist nichts anderes als die sich bewegende Sichselbstgleichheit, oder sie ist die Reflexion in sich selbst, das Moment des fürsichseyenden Ich, die reine Negativität oder, auf ihre reine Abstraction herabgesetzt, das einfache Werden. Das Ich, oder das Werden überhaupt, dieses Vermitteln ist um seiner Einfachheit willen eben die werdende Unmittelbarkeit und das Unmittelbare selbst. — Es ist daher ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeschlossen und nicht als positives Moment des Absoluten erfaßt wird. Sie ist es, die das Wahre zum Resultate macht, aber diesen Gegensatz gegen sein Werden ebenso aufhebt; denn dieß Werden ist ebenso einfach und daher von der Form des Wahren, im Resultate sich als einfach zu zeigen, nicht verschieden; es ist vielmehr eben dieß Zurückgegangenseyn in die Einfachheit. — Wenn der Embryo wohl an sich Mensch ist, so ist er es aber nicht für sich; für sich ist er es nur als gebildete Vernunft, die sich zu dem gemacht hat, was sie an sich ist. Dieß erst ist ihre Wirklichkeit. Aber dieß Resultat ist selbst einfache Unmittelbarkeit, denn es ist die selbstbewußte Freiheit, die in sich ruht, und den Gegensatz nicht auf die Seite gebracht hat und ihn da liegen läßt, sondern mit ihm versöhnt ist.

Das Gesagte kann auch so ausgedrückt werden, daß die Vernunft das zweckmäßige Thun ist. Die Erhebung der vermeinten Natur über das mißkannte Denken, und zunächst die Verbannung der äußeren Zweckmäßigkeit hat die Form des Zwecks überhaupt in Mißkredit gebracht. Allein, wie auch Aristoteles die Natur als das zweckmäßige Thun bestimmt, der Zweck ist das Unmittelbare, Ruhende, das Unbewegte, welches selbst bewegend ist; so ist es Subject. Seine Kraft zu bewegen, abstract genommen, ist das Fürsichseyn oder die reine Negativität. Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der Anfang Zweck ist; — oder das Wirkliche ist nur darum dasselbe, was sein Begriff, weil das Unmittelbare als Zweck das Selbst oder die reine Wirklichkeit in ihm selbst hat. Der ausgeführte Zweck oder das daseyende Wirkliche ist Bewegung und entfaltetes Werden; eben diese Unruhe aber ist das Selbst; und jener Unmittelbarkeit und Einfachheit des Anfangs ist es darum gleich, weil es das Resultat, das in sich Zurückgekehrte, — das in sich Zurückgekehrte aber eben das Selbst, und das Selbst die sich auf sich beziehende Gleichheit und Einfachheit ist.

Das Bedürfniß, das Absolute als Subject vorzustellen, bediente sich der Sätze: Gott ist das Ewige, oder die moralische Weltordnung, oder die Liebe u. s. f. In solchen Sätzen ist das Wahre nur geradezu als Subject gesetzt, nicht aber als die Bewegung des Sichinsichselbstreflectirens dargestellt. Es wird in einem Satze der Art mit dem Worte: Gott, angefangen. Dieß für sich ist ein sinnloser Laut, ein bloßer Name; erst das Prädikat sagt: was er ist, ist seine Erfüllung und Bedeutung; der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen. Insofern ist nicht abzusehen, warum nicht vom Ewigen, der moralischen Weltordnung u. s. f., oder wie die Alten thaten, von reinen Be-

griffen, dem Seyn, dem Einen u. s. f. von dem, was die Bedeutung ist, allein gesprochen wird, ohne den sinnlosen Laut noch hinzuzufügen. Aber durch dieß Wort wird eben bezeichnet, daß nicht ein Seyn oder Wesen, oder Allgemeines überhaupt, sondern ein Insichreflectirtes, ein Subject gesetzt ist. Allein zugleich ist dieß nur anticipirt. Das Subject ist als fester Punkt angenommen, an den als ihren Halt die Prädikate geheftet sind, durch eine Bewegung, die dem von ihm Wissenden angehört und die auch nicht dafür angesehen wird, dem Punkte selbst anzugehören; durch sie aber wäre allein der Inhalt als Subject dargestellt. In der Art, wie diese Bewegung beschaffen ist, kann sie ihm nicht angehören; aber nach Voraussetzung jenes Punkts kann sie auch nicht anders beschaffen, kann sie nur äußerlich seyn. Jene Anticipation, daß das Absolute Subject ist, ist daher nicht nur die Wirklichkeit dieses Begriffs, sondern macht sie sogar unmöglich; denn jene setzt ihn als ruhenden Punkt, diese aber ist die Selbstbewegung.

Unter mancherlei Folgerungen, die aus dem Gesagten fließen, kann diese herausgehoben werden, daß das Wissen nur als Wissenschaft oder als System wirklich ist, und dargestellt werden kann; daß ferner ein sogenannter Grundsatz oder Princip der Philosophie, wenn er wahr ist, schon darum auch falsch ist, insofern er nur als Grundsatz oder Princip ist. — Es ist deswegen leicht ihn zu widerlegen. Die Widerlegung besteht darin, daß sein Mangel aufgezeigt wird; mangelhaft aber ist er, weil er nur das Allgemeine oder Princip, der Anfang ist. Ist die Widerlegung gründlich, so ist sie aus ihm selbst genommen und entwickelt, — nicht durch entgegengesetzte Versicherungen und Einfälle von außenher bewerkstelligt. Sie würde also eigentlich seine Entwickelung und somit die Ergänzung seiner Mangelhaftigkeit seyn, wenn sie sich nicht darin verkennte, daß sie ihr negatives Thun allein beachtet, und sich ihres Fortgangs und Resultates nicht auch nach seiner positiven Seite bewußt wird. — Die eigentliche positive

Ausführung des Anfangs ist zugleich umgekehrt ebensosehr ein negatives Verhalten gegen ihn, nämlich gegen seine einseitige Form, erst unmittelbar oder Zweck zu seyn. Sie kann somit gleichfalls als Widerlegung desjenigen genommen werden, was den Grund des Systems ausmacht, richtiger aber ist sie als ein Aufzeigen anzusehen, daß der Grund oder das Princip des Systems in der That nur sein Anfang ist.

Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subject ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht, — der erhabenste Begriff, und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geistige allein ist das Wirkliche; es ist das Wesen oder Ansichseyende, — das sich Verhaltende und Bestimmte, — das Andersseyn und Fürsichseyn — und in dieser Bestimmtheit oder seinem Außersichseyn in sich selbst Bleibende; — oder es ist an und für sich. — Dieß Anundfürsichseyn aber ist es erst für uns oder an sich, es ist die geistige Substanz. Es muß dieß auch für sich selbst, — muß das Wissen von dem Geistigen und das Wissen von sich als dem Geiste seyn, d. h., es muß sich als Gegenstand seyn, aber ebenso unmittelbar als aufgehobener, in sich reflectirter Gegenstand. Er ist für sich nur für uns, insofern sein geistiger Inhalt durch ihn selbst erzeugt ist; insofern er aber auch für sich selbst für sich ist, so ist dieses Selbsterzeugen, der reine Begriff, ihm zugleich das gegenständliche Element, worin er sein Daseyn hat; und er ist auf diese Weise in seinem Daseyn für sich selbst in sich reflectirter Gegenstand. — Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist die Wissenschaft. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut.

Das reine Selbsterkennen im absoluten Andersseyn, dieser Aether als solcher, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das Wissen im Allgemeinen. Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Be-

wußtseyn sich in diesem Elemente befinde. Aber dieses Element erhält seine Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewegung seines Werdens. Es ist die reine Geistigkeit, als das Allgemeine, das die Weise der einfachen Unmittelbarkeit hat; — dieß Einfache, wie es als solches Existenz hat, ist der Boden, der Denken, der nur im Geist ist. Weil dieses Element, diese Unmittelbarkeit des Geistes, das Substantielle überhaupt des Geistes ist, ist sie die verklärte Wesenheit, die Reflexion, die selbst einfach, die Unmittelbarkeit als solche für sich ist, das Seyn, das die Reflexion in sich selbst ist. Die Wissenschaft verlangt von ihrer Seite an das Selbstbewußtseyn, daß es in diesen Aether sich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben. Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fordern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche, ihm in ihm selbst denselben aufzeige. Sein Recht gründet sich auf seine absolute Selbstständigkeit, die es in jeder Gestalt seines Wissens zu besitzen weiß, denn in jeder, sey sie von der Wissenschaft anerkannt oder nicht und der Inhalt sey welcher er wolle, ist es die absolute Form, d. h. es ist die unmittelbare Gewißheit seiner selbst; und, wenn dieser Ausdruck vorgezogen würde, damit unbedingtes Seyn. Wenn der Standpunkt des Bewußtseyns, von gegenständlichen Dingen im Gegensatze gegen sich selbst, und von sich selbst im Gegensatze gegen sie zu wissen, der Wissenschaft als das Andere, — das, worin es sich bei sich selbst weiß, vielmehr, als der Verlust des Geistes gilt, so ist ihm dagegen das Element der Wissenschaft eine jenseitige Ferne, worin es nicht mehr sich selbst besitzt. Jeder von diesen beiden Theilen scheint für den anderen das Verkehrte der Wahrheit zu seyn. Daß das natürliche Bewußtseyn sich der Wissenschaft unmittelbar anvertraut, ist ein Versuch, den es, es weiß nicht von was angezogen, macht, auch einmal auf dem Kopfe zu gehen; der Zwang, diese ungewohnte Stellung anzunehmen und sich in ihr zu bewegen, ist eine so unvorbereitete als unnöthig scheinende Gewalt, die ihm angemuthet wird, sich anzuthun. — Die Wissenschaft sey an ihr selbst, was sie will, im Verhältnisse zum unmittelbaren Selbstbewußtseyn stellt sie sich als ein Verkehrtes gegen dieses dar, oder weil dasselbe in der Gewißheit seiner selbst das Princip seiner Wirklichkeit hat, trägt sie, indem es für sich außer ihr ist, die Form der Unwirklichkeit. Sie hat darum solches Element mit ihr zu vereinigen oder vielmehr zu zeigen, daß und wie es ihr selbst angehört. Als solcher Wirklichkeit entbehrend ist sie nur der Inhalt, als das Ansich, der Zweck, der erst noch ein Inneres, nicht als Geist, nur erst geistige Substanz ist. Dieß Ansich hat sich zu äußern und für sich selbst zu werden, dieß heißt nichts anderes, als dasselbe hat das Selbstbewußtseyn als eins mit sich zu setzen.

Dieß Werden der Wissenschaft überhaupt, oder des Wissens, ist es, was diese Phänomenologie des Geistes darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der unmittelbare Geist ist das Geistlose, das sinnliche Bewußtseyn. Um zum eigentlichen Wissen zu werden, oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurch zu arbeiten. — Dieses Werden, wie es in seinem Inhalte und den Gestalten, die sich in ihm zeigen, sich aufstellen wird, wird nicht das seyn, was man zunächst unter einer Anleitung des unwissenschaftlichen Bewußtseyns zur Wissenschaft sich vorstellt; auch etwas anderes, als die Begründung der Wissenschaft; — so ohnehin, als die Begeisterung, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt, und mit andern Standpunkten dadurch schon fertig ist, daß sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt.

Die Aufgabe, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen, und das allgemeine Individuum, der selbstbewußte Geist, in seiner Bildung zu betrachten. — Was das Verhältniß beider betrifft, so zeigt sich in dem allgemeinen Individuum jedes

Moment, wie es die concrete Form und eigene Gestaltung gewinnt. Das besondre Individuum ist der unvollständige Geist, eine concrete Gestalt, in deren ganzem Daseyn Eine Bestimmtheit herrschend ist, und worin die andern nur in verwischten Zügen vorhanden sind. In dem Geiste, der höher steht als ein anderer, ist das niedrigere concrete Daseyn zu einem unscheinbaren Momente herabgesunken; was vorher die Sache selbst war, ist nur noch eine Spur; ihre Gestalt ist eingehüllt und eine einfache Schattirung geworden. Diese Vergangenheit durchläuft das Individuum, dessen Substanz der höher stehende Geist ist, in der Weise, wie der, welcher eine höhere Wissenschaft vornimmt, die Vorbereitungskenntnisse, die er längst inne hat, um sich ihren Inhalt gegenwärtig zu machen, durchgeht; er ruft die Erinnerung derselben zurück, ohne darin sein Interesse und Verweilen zu haben. Der Einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet ist; so sehen wir in Ansehung der Kenntnisse das, was in frühern Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte, zu Kenntnissen, Uebungen und selbst Spielen des Knabenalters herabgesunken, und werden in dem pädagogischen Fortschreiten die wie im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt erkennen. Dieß vergangene Daseyn ist bereits erworbenes Eigenthum des allgemeinen Geistes, der die Substanz des Individuums und so ihm äußerlich erscheinend seine unorganische Natur ausmacht. — Die Bildung in dieser Rücksicht besteht von der Seite des Individuums aus betrachtet darin, daß es dieß Vorhandene erwerbe, seine unorganische Natur in sich zehre und für sich in Besitz nehme. Dieß ist aber von der Seite des allgemeinen Geistes als der Substanz nichts anderes, als daß diese sich ihr Selbstbewußtseyn giebt, ihr Werden und ihre Reflexion in sich hervorbringt.

Die Wissenschaft stellt diese bildende Bewegung sowohl in

ihrer Ausführlichkeit und Nothwendigkeit, als das, was schon zum Momente und Eigenthum des Geistes herabgesunken ist, in seiner Gestaltung dar. Das Ziel ist die Einsicht des Geistes in das, was das Wissen ist. Die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nämlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel. Eines Theils ist die *Länge* dieses Wegs zu ertragen, denn jedes Moment ist nothwendig; — andern Theils ist bei jedem sich zu *verweilen*, denn jedes ist selbst eine individuelle ganze Gestalt, und wird nur absolut betrachtet, insofern seine Bestimmtheit als Ganzes und Concretes, oder das Ganze in der Eigenthümlichkeit dieser Bestimmung betrachtet wird. — Weil die Substanz des Individuums, weil sogar der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er in jeder den ganzen Gehalt seiner, dessen sie fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewußtseyn über sich erreichen konnte, so kann zwar der Sache nach das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen; inzwischen hat es zugleich geringere Mühe, weil *an sich* dieß vollbracht, — der Inhalt schon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit, die bezwungene Unmittelbarkeit, die Gestaltung bereits auf ihre Abbreviatur, auf die einfache Gedankenbestimmung, herabgebracht ist. Schon ein *Gedachtes* ist der Inhalt *Eigenthum* der Substanz; es ist nicht mehr das Daseyn in die Form des *Ansichseyns*, sondern nur das weder mehr bloß ursprüngliche, noch in das Daseyn versenkte, vielmehr bereits *erinnerte Ansich* in die Form des *Fürsichseyns* umzukehren. Die Art dieses Thuns ist näher anzugeben.

Was auf dem Standpunkte, auf dem wir diese Bewegung hier aufnehmen, am Ganzen erspart ist, ist das Aufheben des Daseyns; was aber noch übrig ist und der höheren Umbildung bedarf, ist die *Vorstellung* und die *Bekanntschaft* mit den Formen. Das in die Substanz zurückgenommene Daseyn ist durch jene erste Negation nur erst *unmittelbar* in das Element des

Selbsts versetzt; dieses ihm erworbene Eigenthum hat also noch denselben Charakter unbegriffener Unmittelbarkeit, unbewegter Gleichgültigkeit, wie das Daseyn selbst, dieses ist so nur in die Vorstellung übergegangen. — Zugleich ist es damit ein Bekanntes, ein solches, mit dem der daseyende Geist fertig geworden, worin daher seine Thätigkeit und somit sein Interesse nicht mehr ist. Wenn die Thätigkeit, die mit dem Daseyn fertig wird, selbst nur die Bewegung des besondern, sich nicht begreifenden Geistes ist, so ist dagegen das Wissen gegen die hierdurch zu Stande gekommene Vorstellung, gegen dieß Bekanntseyn gerichtet, es ist Thun des allgemeinen Selbsts und das Interesse des Denkens.

Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt. Es ist die gewöhnlichste Selbsttäuschung wie Täuschung Anderer, beim Erkennen etwas als bekannt vorauszusetzen, und es sich ebenso gefallen zu lassen; mit allem Hin- und Herreden kommt solches Wissen, ohne zu wissen wie ihm geschieht, nicht von der Stelle. Das Subject und Object, u. s. f. Gott, Natur, der Verstand, die Sinnlichkeit u. s. f. werden unbesehen als bekannt und als etwas gültiges zu Grunde gelegt, und machen feste Punkte sowohl des Ausgangs als der Rückkehr aus. Die Bewegung geht zwischen ihnen, die unbewegt bleiben, hin und her, und somit nur auf ihrer Oberfläche vor. So besteht auch das Auffassen und Prüfen darin, zu sehen, ob jeder das von ihnen Gesagte auch in seiner Vorstellung findet, ob es ihm so scheint und bekannt ist oder nicht.

Das Analysiren einer Vorstellung, wie es sonst getrieben worden, war schon nichts anderes, als das Aufheben der Form ihres Bekanntseyns. Eine Vorstellung in ihre ursprünglichen Elemente auseinanderlegen, ist das Zurückgehen zu ihren Momenten, die wenigstens nicht die Form der vorgefundenen Vorstellung haben, sondern das unmittelbare Eigenthum des Selbsts ausmachen. Diese Analyse kommt zwar nur zu Gedanken, welche selbst bekannte, feste und ruhende Bestimmungen sind. Aber ein wesentliches Moment ist dieß Geschiedene, Unwirkliche selbst; denn nur darum, daß das Concrete sich scheidet, und zum Unwirklichen macht, ist es das sich Bewegende. Die Thätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes, der verwundersamsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältniß. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Accidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Daseyn und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Todte festzuhalten, das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dieß zumuthet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht, als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dieß ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Seyn umkehrt. — Sie ist dasselbe, was oben das Subject genannt worden, welches darin, daß es der Bestimmtheit in seinem Elemente Daseyn giebt, die abstracte, d. h. nur überhaupt seyende Unmittelbarkeit aufhebt und dadurch die wahrhafte Substanz ist, das Seyn oder die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung außer ihr hat, sondern diese selbst ist.

Daß das Vorgestellte Eigenthum des reinen Selbstbewußt-

seyns wird, diese Erhebung zur Allgemeinheit überhaupt ist nur die eine Seite, noch nicht die vollendete Bildung. — Die Art des Studiums der alten Zeit hat diese Verschiedenheit von dem der neueren, daß jenes die eigentliche Durchbildung des natürlichen Bewußtseyns war. An jedem Theile seines Daseyns sich besonders versuchend und über alles Vorkommende philosophirend, erzeugte es sich zu einer durch und durch bethätigten Allgemeinheit. In der neueren Zeit hingegen findet das Individuum die abstracte Form vorbereitet; die Anstrengung sie zu ergreifen und sich zu eigen zu machen, ist mehr das unvermittelte Hervortreiben des Innern und abgeschnittene Erzeugen des Allgemeinen, als ein Hervorgehen desselben aus dem Concreten und der Mannigfaltigkeit des Daseyns. Jetzt besteht darum die Arbeit nicht so sehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren sinnlichen Weise zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Substanz zu machen, als vielmehr in dem Entgegengesetzten, durch das Aufheben der festen bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeisten. Es ist aber weit schwerer, die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen, als das sinnliche Daseyn. Der Grund ist das vorhin Angegebene; jene Bestimmungen haben das Ich, die Macht des Negativen oder die reine Wirklichkeit zur Substanz und zum Element ihres Daseyns; die sinnlichen Bestimmungen dagegen nur die unmächtige abstracte Unmittelbarkeit oder das Seyn als solches. Die Gedanken werden flüssig, indem das reine Denken, diese innere Unmittelbarkeit, sich als Moment erkennt, oder indem die reine Gewißheit seiner selbst von sich abstrahirt; — nicht sich wegläßt, auf die Seite setzt, sondern das Fire ihres Sichselbstsetzens aufgiebt, sowohl das Fire des reinen Concreten, welches Ich selbst im Gegensatze gegen unterschiedenen Inhalt ist, — als das Fire von Unterschiedenen, die im Elemente des reinen Denkens gesetzt an jener Unbedingtheit des Ichs Antheil haben. Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken Begriffe, und sind erst,

was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten.

Diese Bewegung der reinen Wesenheiten macht die Natur der Wissenschaftlichkeit überhaupt aus. Als der Zusammenhang ihres Inhalts betrachtet, ist sie die Nothwendigkeit und Ausbreitung desselben zum organischen Ganzen. Der Weg, wodurch der Begriff des Wissens erreicht wird, wird durch sie gleichfalls ein nothwendiges und vollständiges Werden, so daß diese Vorbereitung aufhört, ein zufälliges Philosophiren zu seyn, das sich an diese und jene Gegenstände, Verhältnisse und Gedanken des unvollkommenen Bewußtseyns, wie die Zufälligkeit es mit sich bringt, anknüpft, oder durch ein hin und hergehendes Räsonnement, Schließen und Folgern aus bestimmten Gedanken das Wahre zu begründen sucht; sondern dieser Weg wird durch die Bewegung des Begriffs die vollständige Weltlichkeit des Bewußtseyns in ihrer Nothwendigkeit umfassen.

Eine solche Darstellung macht ferner den ersten Theil der Wissenschaft darum aus, weil das Daseyn des Geistes als Erstes nichts anderes als das Unmittelbare oder der Anfang, der Anfang aber noch nicht seine Rückkehr in sich ist. Das Element des unmittelbaren Daseyns ist daher die Bestimmtheit, wodurch sich dieser Theil der Wissenschaft von den andern unterscheidet. — Die Angabe dieses Unterschiedes führt zur Erörterung einiger festen Gedanken, die hierbei vorzukommen pflegen.

Das unmittelbare Daseyn des Geistes, das Bewußtseyn, hat die zwei Momente, des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit. Indem in diesem Elemente sich der Geist entwickelt und seine Momente auslegt, so kommt ihnen dieser Gegensatz zu, und sie treten alle als Gestalten des Bewußtseyns auf. Die Wissenschaft dieses Wegs ist Wissenschaft der Erfahrung, die das Bewußtseyn macht; die Substanz wird betrachtet, wie sie und ihre Bewegung sein Gegenstand ist. Das Bewußtseyn weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was

in dieser ist, ist nur die geistige Substanz, und zwar als Gegenstand ihres Selbsts. Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, sich ein Anderes, d. h. Gegenstand seines Selbsts zu werden und dieses Andersseyn aufzuheben. Und die Erfahrung wird eben diese Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrne, d. h. das Abstracte, es sey des sinnlichen Seyns oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet, und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht, und hiemit jetzt erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt, wie auch Eigenthum des Bewußtseyns ist.

Die Ungleichheit, die im Bewußtseyn zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, statt findet, ist ihr Unterschied, das Negative überhaupt. Es kann als der Mangel beider angesehen werden, ist aber ihre Seele oder das Bewegende derselben; weswegen einige Alte das Leere als das Bewegende begriffen, indem sie das Bewegende zwar als das Negative, aber dieses noch nicht als das Selbst erfaßten. — Wenn nun dieß Negative zunächst als Ungleichheit des Ichs zum Gegenstande erscheint, so ist es ebensosehr die Ungleichheit der Substanz zu sich selbst. Was außer ihr vorzugehen, eine Thätigkeit gegen sie zu seyn scheint, ist ihr eigenes Thun, und sie zeigt sich wesentlich Subject zu seyn. Indem sie dieß vollkommen gezeigt, hat der Geist sein Daseyn seinem Wesen gleich gemacht; er ist sich Gegenstand, wie er ist, und das abstracte Element der Unmittelbarkeit und der Trennung des Wissens und der Wahrheit ist überwunden. Das Seyn ist absolut vermittelt; — es ist substantieller Inhalt, der ebenso unmittelbar Eigenthum des Ichs, selbstisch oder der Begriff ist. Hiemit beschließt sich die Phänomenologie des Geistes. Was er in ihr sich bereitet, ist das Element des Wissens. In diesem breiten sich nun die Momente des Geistes in der Form der Einfachheit aus, die ihren Gegenstand als sich selbst weiß. Sie fallen nicht mehr in den Gegensatz des Seyns und Wissens auseinander, sondern bleiben in der Einfachheit des

Wissens, sind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verschiedenheit ist nur Verschiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die sich in diesem Elemente zum Ganzen organisirt, ist die Logik oder speculative Philosophie.

Weil nun jenes System der Erfahrung des Geistes nur die Erscheinung desselben befaßt, so scheint der Fortgang von ihm zur Wissenschaft des Wahren, das in der Gestalt des Wahren ist, bloß negativ zu seyn, und man könnte mit dem Negativen als dem Falschen verschont bleiben wollen, und verlangen ohne weiteres zur Wahrheit geführt zu werden; wozu sich mit dem Falschen abgeben? — Wovon schon oben die Rede war, daß sogleich mit der Wissenschaft sollte angefangen werden, darauf ist hier nach der Seite zu antworten, welche Beschaffenheit es mit dem Negativen als Falschem überhaupt hat. Die Vorstellungen hierüber hindern vornehmlich den Eingang zur Wahrheit. Dieß wird Veranlassung geben, vom mathematischen Erkennen zu sprechen, welches das unphilosophische Wissen als das Ideal ansieht, das zu erreichen die Philosophie streben müßte, bisher aber vergeblich gestrebt habe.

Das Wahre und Falsche gehört zu den bestimmten Gedanken, die bewegungslos für eigene Wesen gelten, deren eines drüben, das andere hüben ohne Gemeinschaft mit dem andern isolirt und fest steht. Dagegen muß behauptet werden, daß die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze ist, die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann. Noch giebt es ein Falsches, so wenig es ein Böses giebt. So schlimm zwar als der Teufel ist das Böse und Falsche nicht, denn als dieser sind sie sogar zum besonderen Subjecte gemacht; als Falsches und Böses sind sie nur allgemeine, haben aber doch eigene Wesenheit gegen einander. — Das Falsche (denn nur von ihm ist hier die Rede) wäre das Andere, das Negative der Substanz, die als Inhalt des Wissens das Wahre ist. Aber die Substanz ist selbst wesentlich das Negative, theils als Unterscheidung und Be-

stimmung des Inhalts, theils als ein einfaches Unterscheiden, d. h. als Selbst und Wissen überhaupt. Man kann wohl falsch wissen. Es wird etwas falsch gewußt, heißt, das Wissen ist in Ungleichheit mit seiner Substanz. Allein eben diese Ungleichheit ist das Unterscheiden überhaupt, das wesentliches Moment ist. Es wird aus dieser Unterscheidung wohl ihre Gleichheit, und diese gewordene Gleichheit ist die Wahrheit. Aber sie ist nicht so Wahrheit, als ob die Ungleichheit weggeworfen worden wäre, wie die Schlacke vom reinen Metall, auch nicht einmal so, wie das Werkzeug von dem fertigen Gefäße wegbleibt, sondern die Ungleichheit ist als das Negative, als das Selbst, im Wahren als solchem selbst noch unmittelbar vorhanden. Es kann jedoch darum nicht gesagt werden, daß das Falsche ein Moment oder gar einen Bestandtheil des Wahren ausmache. Daß an jedem Falschen etwas Wahres sey, — in diesem Ausdrucke gelten beide, wie Oel und Wasser, die unmischbar nur äußerlich verbunden sind. Gerade um der Bedeutung willen, das Moment des vollkommenen Andersseyns zu bezeichnen, müssen ihre Ausdrücke da, wo ihr Andersseyn aufgehoben ist, nicht mehr gebraucht werden. So wie der Ausdruck der Einheit des Subjects und Objects, des Endlichen und Unendlichen, des Seyns und Denkens u. s. f. das Ungeschickte hat, daß Object und Subject u. s. f. das bedeuten, was sie außer ihrer Einheit sind, in der Einheit also nicht als das gemeint sind, was ihr Ausdruck sagt: ebenso ist das Falsche nicht mehr als Falsches ein Moment der Wahrheit.

Der Dogmatismus der Denkungsart im Wissen und im Studium der Philosophie ist nichts anderes, als die Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat ist, oder auch der unmittelbar gewußt wird, bestehe. Auf solche Fragen: wann Cäsar geboren worden, wie viele Toisen ein Stadium betrug u. s. f. soll eine nette Antwort gegeben werden, ebenso wie es bestimmt wahr ist, daß das Quadrat der Hypotenuse gleich der Summe der Quadrate der beiden übrigen Seiten des rechtwinklichten Dreiecks ist. Aber die Natur einer solchen sogenannten Wahrheit ist verschieden von der Natur philosophischer Wahrheiten.

In Ansehung der historischen Wahrheiten, um ihrer kurz zu erwähnen, insofern nämlich das rein Historische derselben betrachtet wird, wird leicht zugegeben, daß sie das einzelne Daseyn, einen Inhalt nach der Seite seiner Zufälligkeit und Willkür, Bestimmungen desselben, die nicht nothwendig sind, betreffen. — Selbst aber solche nackte Wahrheiten, wie die als Beispiel angeführten, sind nicht ohne die Bewegung des Selbstbewußtseyns. Um eine derselben zu kennen, muß viel verglichen, auch in Büchern nachgeschlagen oder, auf welche Weise es sey, untersucht werden; auch bei einer unmittelbaren Anschauung wird erst die Kenntniß derselben mit ihren Gründen für etwas gehalten, das wahren Werth habe, obgleich eigentlich nur das nackte Resultat das seyn soll, um das es zu thun sey.

Was die mathematischen Wahrheiten betrifft, so würde noch weniger der für einen Geometer gehalten werden, der die Theoreme Euklids auswendig wüßte, ohne ihre Beweise, ohne sie, wie man im Gegensatze sich ausdrücken könnte, inwendig zu wissen. Ebenso würde die Kenntniß, die einer durch Messung vieler rechtwinklichten Dreiecke sich erwürbe, daß ihre Seiten das bekannte Verhältniß zu einander haben, für unbefriedigend gehalten werden. Die Wesentlichkeit des Beweises hat jedoch auch beim mathematischen Erkennen noch nicht die Bedeutung und Natur, Moment des Resultats selbst zu seyn, sondern in diesem ist er vielmehr vorbei und verschwunden. Als Resultat ist zwar das Theorem ein als wahr eingesehenes. Aber dieser hinzugekommene Umstand betrifft nicht seinen Inhalt, sondern nur das Verhältniß zum Subject; die Bewegung des mathematischen Beweises gehört nicht dem an, was Gegenstand ist, sondern ist ein der Sache äußerliches Thun. So zerlegt sich die Natur des rechtwinklichten Dreiecks nicht selbst so, wie es in der Construction dargestellt wird, die für den Beweis des Satzes, der sein Ver-

hältniß ausdrückt, nöthig ist; das ganze Hervorbringen des Resultats ist ein Gang und Mittel des Erkennens. — Auch im philosophischen Erkennen ist das Werden des Daseyns als Daseyns verschieden von dem Werden des Wesens oder der innern Natur der Sache. Aber das philosophische Erkennen enthält erstens beides, da hingegen das mathematische nur das Werden des Daseyns, d. h. des Seyns der Natur der Sache im Erkennen als solchem darstellt. Fürs andre vereinigt jenes auch diese beiden besondern Bewegungen. Das innere Entstehen oder das Werden der Substanz ist ungetrennt Uebergehen in das Aeußere oder in das Daseyn, Seyn für Anderes, und umgekehrt ist das Werden des Daseyns das sich Zurücknehmen ins Wesen. Die Bewegung ist so der gedoppelte Proceß und Werden des Ganzen, daß zugleich ein jedes das andere setzt und jedes darum auch beide als zwei Ansichten an ihm hat; sie zusammen machen dadurch das Ganze, daß sie sich selbst auflösen und zu seinen Momenten machen.

Im mathematischen Erkennen ist die Einsicht ein für die Sache äußerliches Thun; es folgt daraus, daß die wahre Sache dadurch verändert wird. Das Mittel, Construction und Beweis, enthält daher wohl wahre Sätze; aber ebensosehr muß gesagt werden, daß der Inhalt falsch ist. Das Dreieck wird in dem obigen Beispiele zerrissen, und seine Theile zu anderen Figuren, die die Construction an ihm entstehen läßt, geschlagen. Erst am Ende wird das Dreieck wieder hergestellt, um das es eigentlich zu thun ist, das im Fortgange aus den Augen verloren wurde, und nur in Stücken, die anderen Ganzen angehörten, vorkam. — Hier sehen wir also auch die Negativität des Inhalts eintreten, welche eine Falschheit desselben eben so gut genannt werden müßte, als in der Bewegung des Begriffs das Verschwinden der festgemeinten Gedanken.

Die eigentliche Mangelhaftigkeit dieses Erkennens aber betrifft sowohl das Erkennen selbst als seinen Stoff überhaupt. — Was das Erkennen betrifft, so wird vors erste die Nothwendigkeit

der Construction nicht eingesehen. Sie geht nicht aus dem Begriffe des Theorems hervor, sondern wird geboten, und man hat dieser Vorschrift, gerade diese Linien, deren unendlich andere gezogen werden könnten, zu ziehen, blindlings zu gehorchen, ohne etwas weiter zu wissen, als den guten Glauben zu haben, daß dieß zur Führung des Beweises zweckmäßig seyn werde. Hintennach zeigt sich denn auch diese Zweckmäßigkeit, die deswegen nur eine äußerliche ist, weil sie sich erst hintennach beim Beweise zeigt. — Ebenso geht dieser einen Weg, der irgendwo anfängt, man weiß noch nicht in welcher Beziehung auf das Resultat, das herauskommen soll. Sein Fortgang nimmt diese Bestimmungen und Beziehungen auf, und läßt andere liegen, ohne daß man unmittelbar einsähe, nach welcher Nothwendigkeit; ein äußerer Zweck regiert diese Bewegung.

Die Evidenz dieses mangelhaften Erkennens, auf welche die Mathematik stolz ist, und womit sie sich auch gegen die Philosophie brüstet, beruht allein auf der Armuth ihres Zwecks und der Mangelhaftigkeit ihres Stoffs, und ist darum von einer Art, die die Philosophie verschmähen muß. — Ihr Zweck oder Begriff ist die Größe. Dieß ist gerade das unwesentliche, begrifflose Verhältniß. Die Bewegung des Wissens geht darum auf der Oberfläche vor, berührt nicht die Sache selbst, nicht das Wesen oder den Begriff, und ist deswegen kein Begreifen. — Der Stoff, über den die Mathematik den erfreulichen Schatz von Wahrheiten gewährt, ist der Raum und das Eins. Der Raum ist das Daseyn, worin der Begriff seine Unterschiede einschreibt, als in ein leeres todtes Element, worin sie ebenso unbewegt und leblos sind. Das Wirkliche ist nicht ein Räumliches, wie es in der Mathematik betrachtet wird; mit solcher Unwirklichkeit, als die Dinge der Mathematik sind, giebt sich weder das concrete sinnliche Anschauen, noch die Philosophie ab. In solchem unwirklichen Elemente giebt es denn auch nur unwirkliches Wahres, d. h. firirte, todte Sätze; bei jedem derselben kann aufgehört werden; der folgende fängt für sich von neuem an, ohne daß der erste sich selbst

zum andern fortbewegte, und ohne daß auf diese Weise ein nothwendiger Zusammenhang durch die Natur der Sache selbst entstünde. — Auch läuft um jenes Princips und Elements willen — und hierin besteht das Formelle der mathematischen Evidenz — das Wissen an der Linie der Gleichheit fort. Denn das Todte, weil es sich nicht selbst bewegt, kommt nicht zu Unterschieden des Wesens, nicht zur wesentlichen Entgegensetzung oder Ungleichheit, daher nicht zum Uebergange des Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, nicht zur qualitativen, immanenten, nicht zur Selbstbewegung. Denn es ist die Größe, der unwesentliche Unterschied, den die Mathematik allein betrachtet. Daß es der Begriff ist, der den Raum in seine Dimensionen entzweit, und die Verbindungen derselben und in denselben bestimmt, davon abstrahirt sie; sie betrachtet z. B. nicht das Verhältniß der Linie zur Fläche; und wo sie den Durchmesser des Kreises mit der Peripherie vergleicht, stößt sie auf die Incommensurabilität derselben, d. h. ein Verhältniß des Begriffs, ein Unendliches, das ihrer Bestimmung entflieht.

Die immanente, sogenannte reine Mathematik stellt auch nicht die Zeit als Zeit dem Raume gegenüber, als den zweiten Stoff ihrer Betrachtung. Die angewandte handelt wohl von ihr, wie von der Bewegung, auch sonst andern wirklichen Dingen, sie nimmt aber die synthetischen, d. h. Sätze ihrer Verhältnisse, die durch ihren Begriff bestimmt sind, aus der Erfahrung auf, und wendet nur auf diese Voraussetzungen ihre Formeln an. Daß die sogenannten Beweise solcher Sätze, als der vom Gleichgewichte des Hebels, dem Verhältnisse des Raums und der Zeit in der Bewegung des Fallens u. s. f., welche sie häufig giebt, für Beweise gegeben und angenommen werden, ist selbst nur ein Beweis, wie groß das Bedürfniß des Beweisens für das Erkennen ist, weil es, wo es nicht mehr hat, auch den leeren Schein desselben achtet und eine Zufriedenheit dadurch gewinnt. Eine Kritik jener Beweise würde eben so merkwürdig als belehrend seyn, um die Mathematik theils von diesem falschen Putze zu reinigen, theils ihre

Grenze zu zeigen, und daraus die Nothwendigkeit eines anderen Wissens. — Was die Zeit betrifft, von der man meinen sollte, daß sie, zum Gegenstücke gegen den Raum, den Stoff des anderen Theils der reinen Mathematik ausmachen würde, so ist sie der daseyende Begriff selbst. Das Princip der Größe, des begrifflosen Unterschiedes, und das Princip der Gleichheit, der abstracten unlebendigen Einheit, vermag es nicht, sich mit jener reinen Unruhe des Lebens und absoluten Unterscheidung zu befassen. Diese Negativität wird daher, nur als paralysirt, nämlich als das Eins zum zweiten Stoffe dieses Erkennens, das, ein äußerliches Thun, das Sichselbstbewegende zum Stoffe herabsetzt, um nun an ihm einen gleichgültigen, äußerlichen, unlebendigen Inhalt zu haben.

Die Philosophie dagegen betrachtet nicht unwesentliche Bestimmung, sondern sie, insofern sie wesentliche ist; nicht das Abstracte oder Unwirkliche ist ihr Element und Inhalt, sondern das Wirkliche, Sichselbstsetzende und Insichlebende, das Daseyn in seinem Begriffe. Es ist der Proceß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus. Diese schließt also ebensosehr das Negative in sich, dasjenige, was das Falsche genannt werden würde, wenn es als ein solches betrachtet werden könnte, von dem zu abstrahiren sey. Das Verschwindende ist vielmehr selbst als wesentlich zu betrachten, nicht in der Bestimmung eines Festen, das vom Wahren abgeschnitten, außer ihm, man weiß nicht wo, liegen zu lassen sey, so wie auch das Wahre nicht als das auf der anderen Seite ruhende, todte Positive. Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist, und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, eben so unmittelbar sich auflöst, — ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe. In dem Gerichte jener Bewegung bestehen zwar die einzelnen Gestalten des Geistes wie die

bestimmten Gedanken nicht, aber sie sind sosehr auch positive nothwendige Momente, als sie negativ und verschwindend sind. — In dem Ganzen der Bewegung, es als Ruhe aufgefaßt, ist dasjenige, was sich in ihr unterscheidet und besonderes Daseyn giebt, als ein solches, das sich erinnert, aufbewahrt, dessen Daseyn das Wissen von sich selbst ist, wie dieses eben so unmittelbar Daseyn ist.

Von der Methode dieser Bewegung oder der Wissenschaft könnte es nöthig scheinen, voraus das Mehrere anzugeben. Ihr Begriff liegt aber schon in dem Gesagten, und ihre eigentliche Darstellung gehört der Logik an oder ist vielmehr diese selbst. Denn die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt. Von dem hierüber bisher Gangbaren aber müssen wir das Bewußtseyn haben, daß auch das System der sich auf das, was philosophische Methode ist, beziehenden Vorstellungen, einer verschollenen Bildung angehört. — Wenn dieß etwa renommistisch oder revolutionär lauten sollte, von welchem Tone ich mich entfernt weiß, so ist zu bedenken, daß der wissenschaftliche Staat, den die Mathematik herlieh, — von Erklärungen, Eintheilungen, Axiomen, Reihen von Theoremen, ihren Beweisen, Grundsätzen und dem Folgern und Schließen aus ihnen, schon in der Meinung selbst wenigstens veraltet ist. Wenn auch seine Untauglichkeit nicht deutlich eingesehen wird, so wird doch kein oder wenig Gebrauch mehr davon gemacht, und wenn er nicht an sich gemißbilligt wird, so wird er doch nicht geliebt. Und wir müssen das Vorurtheil für das Vortreffliche haben, daß es sich in den Gebrauch setze und beliebt mache. Es ist aber nicht schwer einzusehen, daß die Manier, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn anzuführen, und den entgegengesetzten durch Gründe ebenso zu widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann. Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst, jene Methode aber ist das Erkennen, das dem Stoffe äußerlich ist. Darum ist sie der Mathematik, die, wie bemerkt, das begrifflose Verhältniß der Größe zu ihrem Prin-

cip, und den todten Raum, wie das eben so todte Eins, zu ihrem Stoffe hat, eigenthümlich und muß ihr gelassen werden. Auch mag sie in freierer Manier, d. h., mehr mit Willkür und Zufälligkeit gemischt, im gemeinen Leben, in einer Conversation oder historischen Belehrung mehr der Neugierde, als der Erkenntniß, wie ungefähr auch eine Vorrede ist, bleiben. Im gemeinen Leben hat das Bewußtseyn Kenntnisse, Erfahrungen, sinnliche Concretionen, auch Gedanken, Grundsätze, überhaupt solches zu seinem Inhalte, das als ein Vorhandenes oder als ein festes ruhendes Seyn oder Wesen gilt. Es läuft theils daran fort, theils unterbricht es den Zusammenhang durch die freie Willkür über solchen Inhalt, und verhält sich als ein äußerliches Bestimmen und Handhaben desselben. Es führt ihn auf irgend etwas Gewisses, sey es auch nur die Empfindung des Augenblicks, zurück, und die Ueberzeugung ist befriedigt, wenn sie auf einem ihr bekannten Ruhepunkte angelangt ist.

Wenn aber die Nothwendigkeit des Begriffs den losern Gang der räsonnirenden Conversation, wie den steifern des wissenschaftlichen Gepränges verbannt, so ist schon oben erinnert worden, daß seine Stelle nicht durch die Unmethode des Ahndens und der Begeisterung und die Willkür des prophetischen Redens ersetzt werden soll, welches nicht jene Wissenschaftlichkeit nur, sondern die Wissenschaftlichkeit überhaupt verachtet.

Eben so wenig ist, nachdem die Kantische, erst durch den Instinct wiedergefundene, noch todte, noch unbegriffene Triplicität zu ihrer absoluten Bedeutung erhoben, damit die wahrhafte Form in ihrem wahrhaften Inhalte zugleich aufgestellt und der Begriff der Wissenschaft hervorgegangen ist, — derjenige Gebrauch dieser Form für etwas Wissenschaftliches zu halten, durch den wir sie zum leblosen Schema, zu einem eigentlichen Schemen, und die wissenschaftliche Organisation zur Tabelle herabgebracht sehen. — Dieser Formalismus, von dem oben schon im Allgemeinen gesprochen ist, und dessen Manier wir hier näher angeben wollen, meint die Natur und das Leben einer Gestalt begriffen und ausgespro-

chen zu haben, wenn er von ihr eine Bestimmung des Schema's als Prädicat ausgesagt, — es sey die Subjectivität, oder Objectivität, oder auch der Magnetismus, die Electricität und so fort, die Contraction, oder Expansion, der Osten oder Westen und dergleichen, was sich ins Unendliche vervielfältigen läßt, weil nach dieser Weise jede Bestimmung oder Gestalt bei der andern wieder als Form oder Moment des Schema's gebraucht werden, und jede dankbar der andern denselben Dienst leisten kann; — ein Cirkel von Gegenseitigkeit, wodurch man nicht erfährt, was die Sache selbst, weder was die eine noch die andere ist. Es werden dabei theils sinnliche Bestimmungen aus der gemeinen Anschauung aufgenommen, die freilich etwas Anderes bedeuten sollen, als sie sagen, theils wird das an sich Bedeutende, die reinen Bestimmungen des Gedankens, wie Subject, Object, Substanz, Ursache, das Allgemeine u. s. f. gerade so unbesehen und unkritisch gebraucht wie im gemeinen Leben und wie Stärken und Schwächen, Expansion und Contraction; so daß jene Metaphysik so unwissenschaftlich ist, als diese sinnlichen Vorstellungen.

Statt des inneren Lebens und der Selbstbewegung seines Daseyns wird nun eine solche einfache Bestimmtheit von der Anschauung, das heißt hier, dem sinnlichen Wissen, nach einer oberflächlichen Analogie ausgesprochen und diese äußerliche und leere Anwendung der Formel die Construction genannt. — Es ist mit solchem Formalismus derselbe Fall, als mit jedem. Wie stumpf müßte der Kopf seyn, dem nicht in einer Viertelstunde die Theorie, daß es asthenische, sthenische und indirect asthenische Krankheiten und ebenso viele Heilplane gebe, beigebracht, und der nicht, da ein solcher Unterricht noch vor kurzem dazu hinreichte, aus einem Routinier in dieser kleinen Zeit in einen theoretischen Arzt verwandelt werden könnte? Wenn der naturphilosophische Formalismus etwa lehrt, der Verstand sey die Electricität, oder das Thier sey der Stickstoff, oder auch gleich dem Süd oder Nord und so fort, oder repräsentire ihn, so nackt wie es hier ausgedrückt ist oder

auch mit mehr Terminologie zusammengebraut: so mag über solche Kraft, die das weit entlegen Scheinende zusammengreift, und über die Gewalt, die das ruhende Sinnliche durch diese Verbindung erleidet, und die ihm dadurch den Schein eines Begriffs ertheilt, die Hauptsache aber, den Begriff selbst oder die Bedeutung der sinnlichen Vorstellung auszusprechen erspart, — es mag hierüber die Unerfahrenheit in ein bewunderndes Staunen gerathen, darin eine tiefe Genialität verehren, so wie an der Heiterkeit solcher Bestimmungen, da sie den abstracten Begriff durch Anschauliches ersetzen und erfreulicher machen, sich ergötzen, und sich selbst zu der geahndeten Seelenverwandtschaft mit solchem herrlichen Thun glückwünschen. Der Pfiff einer solchen Weisheit ist sobald erlernt, als es leicht ist, ihn auszuüben; seine Wiederholung wird, wenn er bekannt ist, so unerträglich als die Wiederholung einer eingesehenen Taschenspielerkunst. Das Instrument dieses gleichtönigen Formalismus ist nicht schwerer zu handhaben, als die Palette eines Malers, auf der sich nur zwei Farben befänden, etwa Roth und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein historisches Stück, mit dieser, wenn eine Landschaft verlangt wäre. — Es würde schwer zu entscheiden seyn, was dabei größer ist, die Behaglichkeit, mit der alles, was im Himmel, auf Erden und unter der Erden ist, mit solcher Farbenbrühe angetüncht wird, oder die Einbildung auf die Vortrefflichkeit dieses Universalmittels; die eine unterstützt die andere. Was diese Methode, allem Himmlischen und Irdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten die paar Bestimmungen des allgemeinen Schema's aufzukleben, und auf diese Weise alles einzurangiren, hervorbringt, ist nichts geringeres, als ein sonnenklarer Bericht über den Organismus des Universums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verschlossener Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die so deutlich als das eine und das andere ist, und die, wie dort von den Knochen Fleisch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch

nicht lebendige Sache in den Büchsen verborgen ist, auch das lebendige Wesen der Sache weggelassen hat. — Daß sich diese Manier zugleich zur einfarbigen absoluten Malerei vollendet, indem sie auch, der Unterschiede des Schema's sich schämend, sie als der Reflexion angehörig in die Leerheit des Absoluten versenkt, auf daß die reine Identität, das formlose Weiße, hergestellt werde, ist oben schon bemerkt worden. Jene Gleichfarbigkeit des Schema's und seiner leblosen Bestimmungen, und diese absolute Identität, und das Uebergehen von einem zum anderen, ist eines gleich todter Verstand, als das andere, und gleich äußerliches Erkennen.

Das Vortreffliche kann aber dem Schicksale nicht nur nicht entgehen, so entlebt, und entgeistet zu werden, und so geschunden seine Haut vom leblosen Wissen und dessen Eitelkeit umgenommen zu sehen. Vielmehr ist noch in diesem Schicksale selbst die Gewalt, welche es auf die Gemüther, wenn nicht auf Geister, ausübt, zu erkennen, so wie die Herausbildung zur Allgemeinheit und Bestimmtheit der Form, in der seine Vollendung besteht, und die es allein möglich macht, daß diese Allgemeinheit zur Oberflächlichkeit gebraucht wird.

Die Wissenschaft darf sich nur durch das eigene Leben des Begriffs organisiren; in ihr ist die Bestimmtheit, welche aus dem Schema äußerlich dem Daseyn aufgeklebt wird, die sich selbst bewegende Seele des erfüllten Inhalts. Die Bewegung des Seyenden ist, sich eines Theils ein Anderes und so zu seinem immanenten Inhalte zu werden; anderen Theils nimmt es diese Entfaltung oder dieß sein Daseyn in sich zurück, d. h., macht sich selbst zu einem *Momente* und vereinfacht sich zur Bestimmtheit. In jener Bewegung ist die *Negativität* das Unterscheiden und das Setzen des *Daseyns*; in diesem Zurückgehen in sich ist sie das Werden der *bestimmten Einfachheit*. Auf diese Weise ist es, daß der Inhalt seine Bestimmtheit nicht von einem anderen empfangen und aufgeheftet zeigt, sondern er giebt sie sich selbst, und rangirt sich aus sich zum Momente und zu einer Stelle des

Ganzen. Der tabellarische Verstand behält für sich die Nothwendigkeit und den Begriff des Inhalts, das, was das Concrete, die Wirklichkeit und lebendige Bewegung der Sache ausmacht, die er rangirt; oder vielmehr er behält dieß nicht für sich, sondern kennt es nicht; denn wenn er diese Einsicht hätte, würde er sie wohl zeigen. Er kennt nicht einmal das Bedürfniß derselben; sonst würde er sein Schematisiren unterlassen oder wenigstens sich nicht mehr damit wissen, als mit einer Inhaltsanzeige; er giebt nur die *Inhaltsanzeige*, den *Inhalt* selbst aber liefert er nicht. — Wenn die Bestimmtheit (auch eine solche wie z. B. Magnetismus) eine an sich concrete oder wirkliche ist, so ist sie doch zu etwas Todtem herabgesunken, da sie von einem anderen Daseyn nur prädicirt, und nicht als immanentes Leben dieses Daseyns, oder wie sie in diesem ihre einheimische und eigenthümliche Selbsterzeugung und Darstellung hat, erkannt ist. Diese Hauptsache hinzuzufügen, überläßt der formelle Verstand den Anderen. — Statt in den immanenten Inhalt der Sache einzugehen, übersieht er immer das Ganze, und steht über dem einzelnen Daseyn, von dem er spricht, d. h., er sieht es gar nicht. Das wissenschaftliche Erkennen erfordert vielmehr, sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben, oder, was dasselbe ist, die innere Nothwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen. Sich so in seinen Gegenstand vertiefend, vergißt es jener Uebersicht, welche nur die Reflexion des Wissens aus dem Inhalte in sich selbst ist. Aber in die Materie versenkt und in deren Bewegung fortgehend, kommt es in sich selbst zurück, doch nicht eher als bis die Erfüllung und der Inhalt sich in sich zurücknimmt, zur Bestimmtheit vereinfacht, sich selbst zu Einer Seite eines Daseyns herabsetzt, und in seine höhere Wahrheit übergeht. Dadurch emergirt das einfache sich übersehende Ganze selbst aus dem Reichthume, worin seine Reflexion verloren schien.

Dadurch überhaupt, daß, wie es oben ausgedrückt wurde, die Substanz an ihr selbst Subject ist, ist aller Inhalt seine eigene

Reflexion in sich. Das Bestehen oder die Substanz eines Daseyns ist die Sichselbstgleichheit; denn seine Ungleichheit mit sich wäre seine Auflösung. Die Sichselbstgleichheit aber ist die reine Abstraction; und diese ist das Denken. Wenn ich sage Qualität, sage ich die einfache Bestimmtheit; durch die Qualität ist ein Daseyn von einem anderen unterschieden, oder ist ein Daseyn; es ist für sich selbst, oder es besteht durch diese Einfachheit mit sich. Aber dadurch ist es wesentlich der Gedanke. — Hierin ist es begriffen, daß das Seyn Denken ist; hierein fällt die Einsicht, die dem gewöhnlichen begrifflosen Sprechen von der Identität des Denkens und Seyns abzugehen pflegt. — Dadurch, daß das Bestehen des Daseyns die Sichselbstgleichheit oder die reine Abstraction ist, ist es die Abstraction seiner von sich selbst, oder es ist selbst seine Ungleichheit mit sich und seine Auflösung, — seine eigene Innerlichkeit und Zurücknahme in sich, — sein Werden. — Durch diese Natur des Seyenden und insofern das Seyende diese Natur für das Wissen hat, ist dieses nicht die Thätigkeit, die den Inhalt als ein Fremdes handhabt, nicht die Reflexion in sich aus dem Inhalte heraus; die Wissenschaft ist nicht jener Idealismus, der an die Stelle des behauptenden Dogmatismus als ein versichernder Dogmatismus oder der Dogmatismus der Gewißheit seiner selbst trat, — sondern indem das Wissen den Inhalt in seine eigene Innerlichkeit zurückgehen sieht, ist seine Thätigkeit vielmehr sowohl versenkt in ihn, denn sie ist das immanente Selbst des Inhalts, als zugleich in sich zurückgekehrt, denn sie ist die reine Sichselbstgleichheit im Andersseyn; so ist sie die List, die, der Thätigkeit sich zu enthalten scheinend, zusieht, wie die Bestimmtheit und ihr concretes Leben, darin eben, daß es seine Selbsterhaltung und besonderes Interesse zu treiben vermeint, das Verkehrte, sich selbst auflösendes und zum Momente des Ganzen machendes Thun ist.

Wenn oben die Bedeutung des Verstandes nach der Seite des Selbstbewußtseyns der Substanz angegeben wurde, so erhellt

aus dem hier Gesagten seine Bedeutung nach der Bestimmung derselben als Seyender. — Das Daseyn ist Qualität, sichselbstgleiche Bestimmtheit oder bestimmte Einfachheit, bestimmter Gedanke; dieß ist der Verstand des Daseyns. Dadurch ist es νοῦς, als für welchen Anaragoras zuerst das Wesen erkannte. Die nach ihm begriffen bestimmter die Natur des Daseyns als εἶδος oder ἰδέα, d. h bestimmte Allgemeinheit, Art. Der Ausdruck Art scheint etwa zu gemein und zu wenig für die Ideen, für das Schöne und Heilige und Ewige zu seyn, die zu dieser Zeit grassiren. Aber in der That drückt die Idee nicht mehr noch weniger aus, als Art. Allein wir sehen jetzt oft einen Ausdruck, der einen Begriff bestimmt bezeichnet, verschmäht, und einen anderen vorgezogen, der, wenn es auch nur darum ist, weil er einer fremden Sprache angehört, den Begriff in Nebel einhüllt und damit erbaulicher lautet. — Eben darin, daß das Daseyn als Art bestimmt ist, ist es einfacher Gedanke; der νοῦς, die Einfachheit, ist die Substanz. Um ihrer Einfachheit oder Sichselbstgleichheit willen erscheint sie als fest und bleibend. Aber diese Sichselbstgleichheit ist ebenso Negativität; dadurch geht jenes feste Daseyn in seine Auflösung über. Die Bestimmtheit scheint zuerst es nur dadurch zu seyn, daß sie sich auf Anderes bezieht, und ihre Bewegung scheint ihr durch eine fremde Gewalt angethan zu werden; aber daß sie ihr Andersseyn selbst an ihr hat und Selbstbewegung ist, dieß ist eben in jener Einfachheit des Denkens selbst enthalten; denn diese ist der sichselbstbewegende und unterscheidende Gedanke, und die eigene Innerlichkeit, der reine Begriff. So ist also die Verständigkeit ein Werden, und als dieß Werden ist sie die Vernünftigkeit.

In dieser Natur dessen, was ist, in seinem Seyn sein Begriff zu seyn, besteht überhaupt die logische Nothwendigkeit; sie allein ist das Vernünftige und der Rhythmus des organischen Ganzen, sie ist ebensosehr Wissen des Inhalts, als der Inhalt Begriff und Wesen ist, — oder sie allein ist das Specula-

tive. — Die concrete Gestalt, sich selbst bewegend, macht sich zur einfachen Bestimmtheit; damit erhebt sie sich zur logischen Form und ist in ihrer Wesentlichkeit; ihr concretes Daseyn ist nur diese Bewegung und ist unmittelbar logisches Daseyn. Es ist darum unnöthig, dem concreten Inhalt den Formalismus äußerlich anzuthun; jener ist an ihm selbst das Uebergehen in diesen, der aber aufhört, dieser äußerliche Formalismus zu seyn, weil die Form das einheimische Werden des concreten Inhalts selbst ist.

Diese Natur der wissenschaftlichen Methode, theils von dem Inhalte ungetrennt zu seyn, theils sich durch sich selbst ihren Rhythmus zu bestimmen, hat, wie schon erinnert, in der speculativen Philosophie ihre eigentliche Darstellung. — Das hier Gesagte drückt zwar den Begriff aus, kann aber für nicht mehr als für eine anticipirte Versicherung gelten. Ihre Wahrheit liegt nicht in dieser zum Theil erzählenden Exposition; und ist darum auch ebenso wenig widerlegt, wenn dagegen versichert wird, dem sey nicht so, sondern es verhalte sich damit so und so, wenn gewohnte Vorstellungen, als ausgemachte und bekannte Wahrheiten, in Erinnerung gebracht und hererzählt, oder auch aus dem Schreine des innern göttlichen Anschauens Neues aufgetischt und versichert wird. — Eine solche Aufnahme pflegt die erste Reaction des Wissens, dem etwas unbekannt war, dagegen zu seyn, um die Freiheit und eigene Einsicht, die eigene Autorität gegen die fremde (denn unter dieser Gestalt erscheint das jetzt zuerst Aufgenommene), zu retten, — auch um den Schein und die Art von Schande, die darin liegen soll, daß etwas gelernt worden sey, wegzuschaffen, so wie bei der Beifallgebenden Annahme des Unbekannten die Reaction derselben Art in dem besteht, was in einer anderen Sphäre das ultrarevolutionäre Reden und Handeln war.

Worauf es deswegen bei dem Studium der Wissenschaft ankommt, ist, die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen. Sie erfordert die Aufmerksamkeit auf ihn als solchen, auf die einfachen Bestimmungen, z. B. des Ansichseyns, des Fürsich-

seyns, der Sichselbstgleichheit und so fort; denn diese sind solche reine Selbstbewegungen, die man Seelen nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas Höheres bezeichnete als diese. Der Gewohnheit an Vorstellungen fortzulaufen, ist die Unterbrechung derselben durch den Begriff ebenso lästig, als dem formalen Denken, das in unwirklichen Gedanken hin und her räsonnirt. Jene Gewohnheit ist ein materielles Denken zu nennen, ein zufälliges Bewußtseyn, das in den Stoff nur versenkt ist, welchem es daher sauer ankommt, aus der Materie zugleich sein Selbst rein herauszuheben und bei sich zu seyn. Das andere, das Räsonniren, hingegen ist die Freiheit von dem Inhalt, und die Eitelkeit über ihn; ihr wird die Anstrengung zugemuthet, diese Freiheit aufzugeben, und statt das willkürlichbewegende Princip des Inhalts zu seyn, diese Freiheit in ihn zu versenken, ihn durch seine eigene Natur, d. h. durch das Selbst als das seinige, sich bewegen zu lassen und diese Bewegung zu betrachten. Sich des eigenen Einfallens in den immanenten Rhythmus der Begriffe entschlagen, in ihn nicht durch die Willkür und sonst erworbene Weisheit eingreifen, diese Enthaltsamkeit ist selbst ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff.

Es sind an dem räsonnirenden Verhalten die beiden Seiten bemerklicher zu machen, nach welchen das begreifende Denken ihm entgegengesetzt ist. — Theils verhält sich jenes negativ gegen den aufgefaßten Inhalt, weiß ihn zu widerlegen und zu nichte zu machen. Daß dem nicht so sey, diese Einsicht ist das bloß Negative, es ist das Letzte, das nicht selbst über sich hinaus zu einem neuen Inhalt geht, sondern um wieder einen Inhalt zu haben, muß etwas Anderes irgendwoher vorgenommen werden. Es ist die Reflexion in das leere Ich, die Eitelkeit seines Wissens. — Diese Eitelkeit drückt nicht nur dieß aus, daß dieser Inhalt eitel, sondern auch, daß diese Einsicht selbst es ist; denn sie ist das Negative, das nicht das Positive in sich erblickt. Dadurch, daß diese Reflexion ihre Negativität selbst nicht zum Inhalte gewinnt, ist sie

überhaupt nicht in der Sache, sondern immer darüber hinaus; sie bildet sich deswegen ein, mit der Behauptung der Leere immer weiter zu seyn, als eine inhaltsreiche Einsicht. Dagegen, wie vorhin gezeigt, gehört im begreifenden Denken das Negative dem Inhalte selbst an, und ist sowohl als seine immanente Bewegung und Bestimmung wie als Ganzes derselben das Positive. Als Resultat aufgefaßt, ist es das aus dieser Bewegung herkommende, das bestimmte Negative, und hiermit ebenso ein positiver Inhalt.

In Ansehung dessen aber, daß solches Denken einen Inhalt hat, es sey der Vorstellungen oder Gedanken, oder der Vermischung beider, hat es eine andere Seite, die ihm das Begreifen erschwert. Die merkwürdige Natur derselben hängt mit dem oben angegebenen Wesen der Idee selbst enge zusammen, oder drückt sie vielmehr aus, wie sie als die Bewegung erscheint, die denkendes Auffassen ist. — Wie nämlich in seinem negativen Verhalten, wovon so eben die Rede war, das räsonnirende Denken selber das Selbst ist, in das der Inhalt zurückgeht, so ist dagegen in seinem positiven Erkennen das Selbst ein vorgestelltes Subject, worauf sich der Inhalt als Accidens und Prädicat bezieht. Dieß Subject macht die Basis aus, an die der Inhalt geknüpft wird und auf der die Bewegung hin und wieder läuft. Anders verhält es sich im begreifenden Denken. Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als sein Werden darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subject, das unbewegt die Accidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff. In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subject selbst zu Grunde; es geht in die Unterschiede und den Inhalt ein, und macht vielmehr die Bestimmtheit, d. h. den unterschiedenen Inhalt wie die Bewegung desselben aus, statt ihr gegenüberstehen zu bleiben. Der feste Boden, den das Räsonniren an dem ruhenden Subjecte hat, schwankt also, und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand. Das Subject, das seinen Inhalt erfüllt,

hört auf, über diesen hinaus zu gehen, und kann nicht noch andere Prädicate oder Accidenzen haben. Die Zerstreutheit des Inhalts ist umgekehrt dadurch unter das Selbst gebunden; es ist nicht das Allgemeine, das frei vom Subjecte mehreren zukäme. Der Inhalt ist somit in der That nicht mehr Prädicat des Subjects, sondern ist die Substanz, ist das Wesen und der Begriff dessen, wovon die Rede ist. Das vorstellende Denken, da seine Natur ist, an den Accidenzen oder Prädicaten fortzulaufen, und mit Recht, weil sie nicht mehr als Prädicate und Accidenzen sind, über sie hinauszugehen, wird, indem das, was im Satze die Form eines Prädicats hat, die Substanz selbst ist, in seinem Fortlaufen gehemmt. Es erleidet, um es so vorzustellen, einen Gegenstoß. Vom Subjecte anfangend, als ob dieses zum Grunde liegen bliebe, findet es, indem das Prädicat vielmehr die Substanz ist, das Subject zum Prädicat übergegangen und hiermit aufgehoben; und indem so das, was Prädicat zu seyn scheint, zur ganzen und selbstständigen Masse geworden, kann das Denken nicht frei herumirren, sondern ist durch diese Schwere aufgehalten. — Sonst ist zuerst das Subject als das gegenständliche fire Selbst zu Grunde gelegt; von hier aus geht die nothwendige Bewegung zur Mannigfaltigkeit der Bestimmungen oder der Prädicate fort; hier tritt an die Stelle jenes Subjects das wissende Ich selbst ein, und ist das Verknüpfen der Prädicate und das sie haltende Subject. Indem aber jenes erste Subject in die Bestimmungen selbst eingeht und ihre Seele ist, findet das zweite Subject, nämlich das wissende, jenes, mit dem es schon fertig seyn und worüber hinaus es in sich zurückgehen will, noch im Prädicate vor, und statt in dem Bewegen des Prädicats das Thuende, als Räsonniren, ob jenem dieß oder jenes Prädicat beizulegen wäre, seyn zu können, hat es vielmehr mit dem Selbst des Inhalts noch zu thun, soll nicht für sich, sondern mit diesem zusammen seyn.

Formell kann das Gesagte so ausgedrückt werden, daß die Natur des Urtheils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied

des Subjects und Prädicats in sich schließt, durch den speculativen Satz zerstört wird, und der identische Satz, zu dem der erstere wird, den Gegenstoß zu jenem Verhältnisse enthält. — Dieser Conflict der Form eines Satzes überhaupt, und der sie zerstörenden Einheit des Begriffs ist dem ähnlich, der im Rhythmus zwischen dem Metrum und dem Accente stattfindet. Der Rhythmus resultirt aus der schwebenden Mitte und Vereinigung beider. So soll auch im philosophischen Satze die Identität des Subjects und Prädicats den Unterschied derselben, den die Form des Satzes ausdrückt, nicht vernichten, sondern ihre Einheit soll als eine Harmonie hervorgehen. Die Form des Satzes ist die Erscheinung des bestimmten Sinnes oder der Accent, der seine Erfüllung unterscheidet; daß aber das Prädicat die Substanz ausdrückt, und das Subject selbst ins Allgemeine fällt, ist die Einheit, worin jener Accent verklingt.

Um das Gesagte durch Beispiele zu erläutern, so ist in dem Satz: Gott ist das Seyn, das Prädicat das Seyn; es hat substantielle Bedeutung, in der das Subject zerfließt. Seyn soll hier nicht Prädicat, sondern das Wesen seyn; dadurch scheint Gott aufzuhören, das zu seyn, was er durch die Stellung des Satzes ist, nämlich das feste Subject. — Das Denken, statt im Uebergange vom Subjecte zum Prädicate weiter zu kommen, fühlt sich, da das Subject verloren geht, vielmehr gehemmt, und zu dem Gedanken des Subjects, weil es dasselbe vermißt, zurückgeworfen; oder es findet, da das Prädicat selbst als ein Subject, als das Seyn, als das Wesen ausgesprochen ist, welches die Natur des Subjects erschöpft, das Subject unmittelbar auch im Prädicate; und nun, statt daß es im Prädicate in sich gegangen die freie Stellung des Räsonnirens erhielte, ist es in den Inhalt noch vertieft, oder wenigstens ist die Forderung vorhanden, in ihn vertieft zu seyn. — So auch wenn gesagt wird, das Wirkliche ist das Allgemeine, so vergeht das Wirkliche, als Subject, in seinem Prädicate. Das Allgemeine soll nicht nur die Bedeutung

des Prädicats haben, so daß der Satz dieß aussagte, das Wirkliche sey allgemein, sondern das Allgemeine soll das Wesen des Wirklichen ausdrücken. — Das Denken verliert daher so sehr seinen festen gegenständlichen Boden, den es am Subjecte hatte, als es im Prädicate darauf zurückgeworfen wird, und in diesem nicht in sich, sondern in das Subject des Inhalts zurückgeht.

Auf diesem ungewohnten Hemmen beruhen großen Theils die Klagen über die Unverständlichkeit philosophischer Schriften, wenn anders im Individuum die sonstigen Bedingungen der Bildung, sie zu verstehen, vorhanden sind. Wir sehen in dem Gesagten den Grund des ganz bestimmten Vorwurfs, der ihnen oft gemacht wird, daß Mehreres erst wiederholt gelesen werden müsse, ehe es verstanden werden könne; — ein Vorwurf, der etwas Ungebührliches und Letztes enthalten soll, so daß er, wenn er gegründet, weiter keine Gegenrede zulasse. — Es erhellt aus dem Obigen, welche Bewandtniß es damit hat. Der philosophische Satz, weil er Satz ist, erweckt die Meinung des gewöhnlichen Verhältnisses des Subjects und Prädicats, und des gewöhnten Verhaltens des Wissens. Dieß Verhalten und die Meinung desselben zerstört sein philosophischer Inhalt; die Meinung erfährt, daß es anders gemeint ist, als sie meinte, und diese Correction seiner Meinung nöthigt das Wissen auf den Satz zurückzukommen und ihn nun anders zu fassen.

Eine Schwierigkeit, die vermieden werden sollte, macht die Vermischung der speculativen und der räsonnirenden Weise aus, wenn einmal das vom Subjecte Gesagte die Bedeutung seines Begriffs hat, das andere Mal aber auch nur die Bedeutung seines Prädicats oder Accidens. — Die eine Weise stört die andere, und erst diejenige philosophische Exposition würde es erreichen, plastisch zu seyn, welche strenge die Art des gewöhnlichen Verhältnisses der Theile eines Satzes ausschlösse.

In der That hat auch das nicht speculative Denken sein Recht, das gültig, aber in der Weise des speculativen Satzes nicht

beachtet ist. Daß die Form des Satzes aufgehoben wird, muß nicht nur auf unmittelbare Weise geschehen, nicht durch den bloßen Inhalt des Satzes. Sondern diese entgegengesetzte Bewegung muß ausgesprochen werden; sie muß nicht nur jene innerliche Hemmung, sondern dieß Zurückgehen des Begriffs in sich muß dargestellt seyn. Diese Bewegung, welche das ausmacht, was sonst der Beweis leisten sollte, ist die dialektische Bewegung des Satzes selbst. Sie allein ist das wirkliche Speculative, und nur das Aussprechen derselben ist speculative Darstellung. Als Satz ist das Speculative nur die innerliche Hemmung und die nichtdaseyende Rückkehr des Wesens in sich. Wir sehen uns daher oft von philosophischen Expositionen an dieses innere Anschauen verwiesen, und dadurch die Darstellung der dialektischen Bewegung des Satzes erspart, die wir verlangten. — Der Satz soll ausdrücken, was das Wahre ist, aber wesentlich ist es Subject; als dieses ist es nur die dialektische Bewegung, dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang. — Bei dem sonstigen Erkennen macht der Beweis diese Seite der ausgesprochenen Innerlichkeit aus. Nachdem aber die Dialektik vom Beweise getrennt worden, ist in der That der Begriff des philosophischen Beweisens verloren gegangen.

Es kann hierüber erinnert werden, daß die dialektische Bewegung gleichfalls Sätze zu ihren Theilen oder Elementen habe; die aufgezeigte Schwierigkeit scheint daher immer zurückzukehren, und eine Schwierigkeit der Sache selbst zu seyn. — Es ist dieß dem ähnlich, was beim gewöhnlichen Beweise so vorkommt, daß die Gründe, die er gebraucht, selbst wieder einer Begründung bedürfen, und so fort ins Unendliche. Diese Form des Begründens und Bedingens gehört aber jenem Beweisen, von dem die dialektische Bewegung verschieden ist, und somit dem äußerlichen Erkennen an. Was diese selbst betrifft, so ist ihr Element der reine Begriff, hiermit hat sie einen Inhalt, der durch und durch Subject an ihm selbst ist. Es kommt also kein solcher Inhalt vor, der als zum

Grunde liegendes Subject sich verhielte, und dem seine Bedeutung als ein Prädicat zukäme; der Satz ist unmittelbar eine nur leere Form. — Außer dem sinnlichangeschauten oder vorgestellten Selbst ist es vornehmlich der Name als Name, der das reine Subject, das leere begrifflose Eins bezeichnet. Aus diesem Grunde kann es z. B. dienlich seyn, den Namen: Gott, zu vermeiden, weil dieß Wort nicht unmittelbar zugleich Begriff, sondern der eigentliche Name, die feste Ruhe des zum Grunde liegenden Subjects ist; da hingegen z. B. das Seyn, oder das Eine, die Einzelnheit, das Subject, selbst auch unmittelbar Begriffe andeuten. — Wenn auch von jenem Subjecte speculative Wahrheiten gesagt werden, so entbehrt doch ihr Inhalt des immanenten Begriffs, weil er nur als ruhendes Subject vorhanden ist, und sie bekommen durch diesen Umstand leicht die Form der bloßen Erbaulichkeit. — Von dieser Seite wird also auch das Hinderniß, das in der Gewohnheit liegt, das speculative Prädicat nach der Form des Satzes, nicht als Begriff und Wesen zu fassen, durch die Schuld des philosophischen Vortrags selbst vermehrt und verringert werden können. Die Darstellung muß, der Einsicht in die Natur des Speculativen getreu, die dialektische Form behalten und nichts hereinnehmen, als insofern es begriffen wird und der Begriff ist.

So sehr als das räsonnirende Verhalten, ist dem Studium der Philosophie die nicht räsonnirende Einbildung auf ausgemachte Wahrheiten hinderlich, auf welche der Besitzer es nicht nöthig zu haben meint zurückzukommen, sondern sie zu Grunde legt und sie aussprechen, so wie durch sie richten und absprechen zu können glaubt. Von dieser Seite thut es besonders Noth, daß wieder ein ernsthaftes Geschäft aus dem Philosophiren gemacht werde. Von allen Wissenschaften, Künsten, Geschicklichkeiten, Handwerken gilt die Ueberzeugung, daß, um sie zu besitzen, eine vielfache Bemühung des Erlernens und Uebens derselben nöthig ist. In Ansehung der Philosophie dagegen scheint jetzt das Vorurtheil zu herrschen, daß, wenn zwar jeder Augen und Finger hat, und wenn

er Leder und Werkzeug bekommt, er darum nicht im Stande sey, Schuhe zu machen, — jeder doch unmittelbar zu philosophiren, und die Philosophie zu beurtheilen verstehe, weil er den Maaßstab an seiner natürlichen Vernunft dazu besitze, — als ob er den Maaßstab eines Schuhes nicht an seinem Fuße ebenfalls besäße. — Es scheint gerade in den Mangel von Kenntnissen und von Studium der Besitz der Philosophie gesetzt zu werden, und diese da aufzuhören, wo jene anfangen. Sie wird häufig für ein formelles inhaltleeres Wissen gehalten, und es fehlt sehr an der Einsicht, daß was, auch dem Inhalte nach, in irgend einer Kenntniß und Wissenschaft Wahrheit ist, diesen Namen allein dann verdienen kann, wenn es von der Philosophie erzeugt worden; daß die anderen Wissenschaften, sie mögen es mit Räsonniren ohne die Philosophie versuchen, so viel sie wollen, ohne sie nicht Leben, Geist, Wahrheit in ihnen zu haben vermögen.

In Ansehung der eigentlichen Philosophie sehen wir für den langen Weg der Bildung, für die eben so reiche als tiefe Bewegung, durch die der Geist zum Wissen gelangt, die unmittelbare Offenbarung des Göttlichen und den gesunden Menschenverstand, der sich weder mit anderem Wissen noch mit dem eigentlichen Philosophiren bemüht und gebildet hat, sich unmittelbar als ein vollkommenes Aequivalent und so gutes Surrogat ansehen, als etwa die Cichorie ein Surrogat des Kaffee's zu seyn gerühmt wird. Es ist nicht erfreulich, zu bemerken, daß die Unwissenheit und die formwie geschmacklose Rohheit selbst, die unfähig ist, ihr Denken auf einen abstracten Satz, noch weniger auf den Zusammenhang mehrerer festzuhalten, bald die Freiheit und Toleranz des Denkens, bald aber Genialität zu seyn versichert. Die letztere, wie jetzt in der Philosophie, grassirte bekanntlich einst ebenso in der Poesie; statt Poesie aber, wenn das Produciren dieser Genialität einen Sinn hatte, erzeugte es triviale Prose oder, wenn es über diese hinausging, verrückte Reden. So jetzt ein natürliches Philosophiren, das sich zu gut für den Begriff und durch dessen Mangel für

ein anschauendes und poetisches Denken hält, bringt willkürliche Combinationen einer durch den Gedanken nur desorganisirten Einbildungskraft zu Markte, — Gebilde, die weder Fisch noch Fleisch, weder Poesie noch Philosophie sind.

Dagegen im ruhigeren Bette des gesunden Menschenverstandes fortfließend giebt das natürliche Philosophiren eine Rhetorik trivialer Wahrheiten zum Besten. Wird ihm die Unbedeutenheit derselben vorgehalten, so versichert es dagegen, daß der Sinn und die Erfüllung in seinem Herzen vorhanden sey, und auch so bei Anderen vorhanden seyn müsse, indem es überhaupt mit der Unschuld des Herzens und der Reinheit des Gewissens und dergleichen, letzte Dinge gesagt zu haben meint, wogegen weder der Einrede stattfinde, noch etwas weiteres gefordert werden könne. Es war aber darum zu thun, daß das Beste nicht im Inneren zurückbliebe, sondern aus diesem Schachte zu Tage gefördert werde. Letzte Wahrheiten jener Art vorzubringen, diese Mühe konnte längst erspart werden; denn sie sind längst etwa im Katechismus, in den Sprüchwörtern des Volks u. s. f. zu finden. — Es ist nicht schwer, solche Wahrheiten an ihrer Unbestimmtheit oder Schiefheit zu fassen, oft die gerade entgegengesetzten ihrem Bewußtseyn in ihm selbst aufzuzeigen. Es wird, indem es sich aus der Verwirrung, die in ihm angerichtet wird, zu ziehen bemüht, in neue verfallen und wohl zu dem Ausbruche kommen, daß ausgemachtermaßen dem so und so, jenes aber Sophistereien seyen; — ein Schlagwort des gemeinen Menschenverstandes gegen die gebildete Vernunft, wie den Ausdruck: Träumereien, die Unwissenheit der Philosophie sich für diese ein für allemal gemerkt hat. — Indem jener sich auf das Gefühl, sein inwendiges Orakel, beruft, ist er gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig; er muß erklären, daß er dem weiter nichts zu sagen habe, der nicht dasselbe in sich finde und fühle; — mit anderen Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen. Denn die Natur dieser ist, auf die Uebereinkunft mit anderen zu dringen, und ihre

Existenz ist nur in der zu Stande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewußtseyn. Das Widermenschliche, das Thierische besteht darin, im Gefühle stehen zu bleiben und nur durch dieses sich mittheilen zu können.

Wenn nach einem königlichen Wege zur Wissenschaft gefragt würde, so kann kein bequemerer angegeben werden, als der, sich auf den gesunden Menschenverstand zu verlassen, und um übrigens auch mit der Zeit und mit der Philosophie fortzuschreiten, Recensionen von philosophischen Schriften, etwa gar die Vorreden und ersten Paragraphen derselben zu lesen; denn diese geben die allgemeinen Grundsätze, worauf alles ankommt, und jene neben der historischen Notiz noch die Beurtheilung, die sogar, weil sie Beurtheilung ist, über das Beurtheilte hinaus ist. Dieser gemeine Weg macht sich im Hausrocke; aber im hohenpriesterlichen Gewande schreitet das Hochgefühl des Ewigen, Heiligen, Unendlichen einher — einen Weg, der vielmehr schon selbst das unmittelbare Seyn im Centrum, die Genialität tiefer origineller Ideen und hoher Gedankenblitze ist. Wie jedoch solche Tiefe noch nicht den Quell des Wesens offenbart, so sind diese Raketen noch nicht das Empyreum. Wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen. Er allein kann die Allgemeinheit des Wissens hervorbringen, welche weder die gemeine Unbestimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menschenverstandes, sondern gebildete und vollständige Erkenntniß, — noch die ungemeine Allgemeinheit der durch Trägheit und Eigendünkel von Genie sich verderbenden Anlage der Vernunft, sondern die zu ihrer einheimischen Form gediehene Wahrheit ist, welche fähig ist, das Eigenthum aller selbstbewußten Vernunft zu seyn.

Indem ich das, wodurch die Wissenschaft existirt, in die Selbstbewegung des Begriffs setze, scheint die Betrachtung, daß die angeführten und noch andere äußere Seiten der Vorstellungen unserer Zeit über die Natur und Gestalt der Wahrheit hiervon abweichen, ja ganz entgegen sind, einem Versuche, das System der

Wissenschaft in jener Bestimmung darzustellen, keine günstige Aufnahme zu versprechen. Inzwischen kann ich bedenken, daß, wenn z. B. zuweilen das Vortreffliche der Philosophie Plato's in seine wissenschaftlich werthlosen Mythen gesetzt wird, es auch Zeiten gegeben, welche sogar Zeiten der Schwärmerei genannt werden, worin die aristotelische Philosophie um ihrer speculativen Tiefe willen geachtet und der Parmenides des Plato, wohl das größte Kunstwerk der alten Dialektik, für die wahre Enthüllung und den positiven Ausdruck des göttlichen Lebens gehalten wurde, und sogar bei vieler Trübheit dessen, was die Ekstase erzeugte, diese mißverstandene Ekstase in der That nichts anderes als der reine Begriff seyn sollte, — daß ferner das Vortreffliche der Philosophie unserer Zeit seinen Werth selbst in die Wissenschaftlichkeit setzt, und wenn auch die Anderen es anders nehmen, nur durch sie in der That sich geltend macht. Somit kann ich auch hoffen, daß dieser Versuch, die Wissenschaft dem Begriffe zu vindiciren und sie in diesem ihrem eigenthümlichen Elemente darzustellen, sich durch die innere Wahrheit der Sache Eingang zu verschaffen wissen werde. Wir müssen überzeugt seyn, daß das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, und daß es nur erscheint, wenn diese gekommen, deswegen nie zu früh erscheint, noch ein unreifes Publikum findet; auch daß das Individuum dieses Effects bedarf, um das, was noch seine einsame Sache ist, daran sich zu bewähren, und die Ueberzeugung, die nur erst der Besonderheit angehört, als etwas Allgemeines zu erfahren. Hierbei aber ist häufig das Publikum von denen zu unterscheiden, welche sich als seine Repräsentanten und Sprecher betragen. Jenes verhält sich in manchen Rücksichten anders als diese, ja selbst entgegengesetzt. Wenn es gutmüthiger Weise die Schuld, daß ihm eine philosophische Schrift nicht zusagt, eher auf sich nimmt, so schieben hingegen diese, ihrer Competenz gewiß, alle Schuld auf den Schriftsteller. Die Wirkung ist in jenem stiller als das Thun dieser Todten, wenn sie ihre

Todten begraben. Wenn jetzt die allgemeine Einsicht überhaupt gebildeter, ihre Neugierde wachsamer und ihr Urtheil schneller bestimmt ist, so daß die Füße derer, die dich hinaustragen werden, schon vor der Thüre stehen, so ist hiervon oft die langsamere Wirkung zu unterscheiden, welche die Aufmerksamkeit, die durch imponirende Versicherungen erzwungen wurde, so wie den wegwerfenden Tadel berichtigt, und einem Theile eine Mitwelt erst in einiger Zeit giebt, während ein anderer nach dieser keine Nachwelt mehr hat.

Weil übrigens in einer Zeit, worin die Allgemeinheit des Geistes so sehr erstarkt und die Einzelnheit, wie sich gebührt, um so viel gleichgültiger geworden ist, auch jene an ihrem vollen Umfang und gebildeten Reichthum hält und ihn fordert, der Antheil, der an dem gesammten Werke des Geistes auf die Thätigkeit des Individuums fällt, nur gering seyn kann, so muß dieses, wie die Natur der Wissenschaft schon es mit sich bringt, sich um so mehr vergessen, und zwar werden und thun, was es kann, aber es muß ebenso weniger von ihm gefordert werden, wie es selbst weniger von sich erwarten und für sich fordern darf.

Einleitung.

Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, ehe in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es nothwendig sey, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird. Die Besorgniß scheint gerecht, theils daß es verschiedene Arten der Erkenntniß geben, und darunter eine geschickter als eine andere zur Erreichung dieses Endzwecks seyn möchte, hiermit durch falsche Wahl unter ihnen, — theils auch daß, indem das Erkennen ein Vermögen von bestimmter Art und Umfange ist, ohne die genauere Bestimmung seiner Natur und Grenze, Wolken des Irrthums statt des Himmels der Wahrheit erfaßt werden. Diese Besorgniß muß sich wohl sogar in die Ueberzeugung verwandeln, daß das ganze Beginnen, dasjenige, was Ansich ist, durch das Erkennen dem Bewußtseyn zu erwerben, in seinem Begriffe widersinnig sey, und zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Grenze falle. Denn ist das Erkennen das Werkzeug, sich des absoluten Wesens zu bemächtigen, so fällt sogleich auf, daß die Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache, sie vielmehr nicht läßt, wie sie für sich ist, sondern eine Formirung und Veränderung mit ihr vornimmt. Oder ist das Erkennen nicht Werkzeug unserer Thätigkeit, sondern gewissermaßen ein passives Medium, durch welches hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt, so erhalten wir auch so sie nicht, wie sie an sich, sondern wie sie durch und in diesem Medium ist. Wir gebrauchen in bei

den Fällen ein Mittel, welches unmittelbar das Gegentheil seines Zwecks hervorbringt; oder das Widersinnige ist vielmehr, daß wir uns überhaupt eines Mittels bedienen. Es scheint zwar, daß diesem Uebelstande durch die Kenntniß der Wirkungsweise des Werkzeugs abzuhelfen steht; denn sie macht es möglich, den Theil, welcher in der Vorstellung, die wir durch das Werkzeug vom Absoluten erhalten, dem Werkzeuge angehört, im Resultate abzuziehen, und so das Wahre rein zu erhalten. Allein diese Verbesserung würde uns in der That nur dahin zurückbringen, wo wir vorher waren. Wenn wir von einem formirten Dinge das wieder wegnehmen, was das Werkzeug daran gethan hat, so ist uns das Ding, — hier das Absolute — gerade wieder so viel als vor dieser somit überflüssigen Bemühung. Sollte das Absolute durch das Werkzeug uns nur überhaupt näher gebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimruthe der Vogel, so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und seyn wollte, dieser List spotten; denn eine List wäre in diesem Falle das Erkennen, da es durch sein vielfaches Bemühen ganz etwas anderes zu treiben sich die Miene giebt, als nur die unmittelbare und somit müheloſe Beziehung hervorzubringen. Oder wenn die Prüfung des Erkennens, das wir als ein Medium uns vorstellen, uns das Gesetz seiner Strahlenbrechung kennen lehrt, so nützt es ebenso nichts, sie im Resultate abzuziehen; denn nicht das Brechen des Strahls, sondern der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt, ist das Erkennen, und dieses abgezogen, wäre uns nur die reine Richtung, oder der leere Ort bezeichnet worden.

Inzwischen wenn die Besorgniß, in Irrthum zu gerathen, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in dieß Mißtrauen gesetzt, und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon der Irrthum selbst ist. In der That setzt sie etwas und

zwar manches als Wahrheit voraus, und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Consequenzen, was selbst vorher zu prüfen ist, ob es Wahrheit sey. Sie setzt nämlich Vorstellungen von dem Erkennen als einem Werkzeuge und Medium, auch einen Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen voraus; vorzüglich aber dieß, daß das Absolute auf einer Seite stehe, und das Erkennen auf der anderen Seite für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles, oder hiermit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sey; eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrthume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen giebt.

Diese Consequenz ergiebt sich daraus, daß das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolut ist. Sie kann abgelehnt werden durch den Unterschied, daß ein Erkennen, welches zwar nicht, wie die Wissenschaft will, das Absolute erkennt, doch auch wahr; und das Erkennen überhaupt, wenn es dasselbe zu fassen zwar unfähig sey, doch anderer Wahrheit fähig seyn könne. Aber wir sehen nachgerade, daß solches Hin- und Herreden auf einen trüben Unterschied zwischen einem absoluten Wahren und einem sonstigen Wahren hinausläuft, und das Absolute, das Erkennen, und so fort, Worte sind, welche eine Bedeutung voraussetzen, die erst zu erlangen ist.

Statt mit dergleichen unnützen Vorstellungen und Redensarten von dem Erkennen, als einem Werkzeuge, des Absoluten habhaft zu werden, oder als einem Medium, durch das hindurch wir die Wahrheit erblicken und so fort, — Verhältnisse, worauf wohl alle diese Vorstellungen von einem Erkennen, das vom Absoluten, und einem Absoluten, das von dem Erkennen getrennt ist, hinauslaufen, — statt mit den Ausreden, welche das Unvermögen der Wissenschaft aus der Voraussetzung solcher Verhältnisse schöpft, um von der Mühe der Wissenschaft zugleich sich zu befreien, und zugleich sich das Ansehen eines ernsthaften und eifrigen Bemühens zu geben, — so wie statt mit Antworten auf alles dieses sich

herumzuplacken, könnten sie als zufällige und willkürliche Vorstellungen geradezu verwerfen, und der damit verbundene Gebrauch von Worten als dem Absoluten, dem Erkennen, auch dem Objectiven und Subjectiven, und unzähligen anderen, deren Bedeutung als allgemein bekannt vorausgesetzt wird, sogar als Betrug angesehen werden. Denn das Vorgeben, theils daß ihre Bedeutung allgemein bekannt ist, theils auch, daß man selbst ihren Begriff hat, scheint eher nur die Hauptsache ersparen zu sollen, nämlich diesen Begriff zu geben. Mit mehr Recht dagegen könnte die Mühe gespart werden, von solchen Vorstellungen und Redensarten, wodurch die Wissenschaft selbst abgewehrt werden soll, überhaupt Notiz zu nehmen; denn sie machen nur eine leere Erscheinung des Wissens aus, welche vor der auftretenden Wissenschaft unmittelbar verschwindet. Aber die Wissenschaft darin, daß sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung; ihr Auftreten ist noch nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet. Es ist hierbei gleichgültig, sich vorzustellen, daß sie die Erscheinung ist, weil sie neben anderem auftritt, oder jenes andere unwahre Wissen ihr Erscheinen zu nennen. Die Wissenschaft muß sich aber von diesem Scheine befreien, und sie kann dieß nur dadurch, daß sie sich gegen ihn wendet. Denn sie kann ein Wissen, welches nicht wahrhaft ist, weder als eine gemeine Ansicht der Dinge nur verwerfen, und versichern, daß sie eine ganz andere Erkenntniß, und jenes Wissen für sie gar nichts ist; noch sich auf die Ahnung eines Bessern in ihm selbst berufen. Durch jene Versicherung erklärte sie ihr Seyn für ihre Kraft; aber das unwahre Wissen beruft sich eben so darauf, daß es ist, und versichert, daß ihm die Wissenschaft nichts ist; ein trockenes Versichern gilt aber gerade so viel als ein anderes. Noch weniger kann sie sich auf die bessere Ahnung berufen, welche in dem nicht wahrhaften Erkennen vorhanden und in ihm selbst die Hinweisung auf sie sey; denn eines Theils berufe sie sich eben so wieder auf ein Seyn; andern Theils aber auf sich, als auf die Weise, wie sie im nicht wahrhaften Erkennen

ist, d. h., auf eine schlechte Weise ihres Seyns, und auf ihre Erscheinung vielmehr, als darauf, wie sie an und für sich ist. Aus diesem Grunde soll hier die Darstellung des erscheinenden Wissens vorgenommen werden.

Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat, so scheint sie selbst nicht die freie, in ihrer eigenthümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft zu seyn, sondern sie kann von diesem Standpunkte aus, als der Weg des natürlichen Bewußtseyns, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden: oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntniß desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.

Das natürliche Bewußtseyn wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens, oder nicht reales Wissen zu seyn. Indem es aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst, was die Realisirung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit. Er kann deswegen als der Weg des Zweifels angesehen werden, oder eigentlicher als Weg der Verzweiflung; auf ihm geschieht nämlich nicht das, was unter Zweifeln verstanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieser oder jener vermeinten Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so daß am Ende die Sache genommen wird wie vorher. Sondern er ist die bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reelste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nicht realisirte Begriff ist. Dieser sich vollbringende Skepticismus ist darum auch nicht dasjenige, womit wohl der ernsthafte Eifer um Wahrheit und Wissenschaft sich für diese fertig gemacht und ausgerüstet zu haben wähnt; nämlich mit dem Vorsatze, in der Wissenschaft auf die Autorität sich den

Gedanken anderer nicht zu ergeben, sondern alles selbst zu prüfen und nur der eigenen Ueberzeugung zu folgen, oder besser noch, alles selbst zu produciren, und nur die eigene That für das Wahre zu halten. Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtseyn auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseyns selbst zur Wissenschaft. Jener Vorsatz stellt die Bildung in der einfachen Weise des Vorsatzes als unmittelbar abgethan und geschehen vor; dieser Weg aber ist gegen diese Unwahrheit die wirkliche Ausführung. Der eigenen Ueberzeugung folgen, ist allerdings mehr, als sich der Autorität ergeben; aber durch die Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität in Dafürhalten aus eigener Ueberzeugung, ist nicht nothwendig der Inhalt desselben geändert und an die Stelle des Irrthums Wahrheit getreten. Auf die Autorität anderer oder aus eigener Ueberzeugung im Systeme des Meinens und des Vorurtheils zu stecken, unterscheidet sich von einander allein durch die Eitelkeit, welche der letztern Weise beiwohnt. Der sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewußtseyns richtende Skepticismus macht dagegen den Geist erst geschickt zu prüfen, was Wahrheit ist, indem er eine Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen zu Stande bringt, welche es gleichgültig ist eigene oder fremde zu nennen, und mit welchen das Bewußtseyn, das geradezu ans Prüfen geht, noch erfüllt und behaftet, dadurch aber in der That dessen unfähig ist, was es unternehmen will.

Die Vollständigkeit der Formen des nicht realen Bewußtseyns wird sich durch die Nothwendigkeit des Fortganges und Zusammenhanges selbst ergeben. Um dieß begreiflich zu machen, kann im Allgemeinen zum Voraus bemerkt werden, daß die Darstellung des nicht wahrhaften Bewußtseyns in seiner Unwahrheit nicht eine bloß negative Bewegung ist. Eine solche einseitige Ansicht hat das natürliche Bewußtseyn überhaupt von ihr; und ein Wissen, welches diese Einseitigkeit zu seinem Wesen macht, ist

eine der Gestalten des unvollendeten Bewußtseyns, welche in den Verlauf des Weges selbst fällt, und darin sich darbieten wird. Sie ist nämlich der Skepticismus, der in dem Resultate nur immer das reine Nichts sieht, und davon abstrahirt, daß dieß Nichts bestimmt das Nichts dessen ist, woraus es resultirt. Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt, in der That das wahrhafte Resultat; es ist hiermit selbst ein bestimmtes und hat einen Inhalt. Der Skepticismus, der mit der Abstraction des Nichts oder der Leerheit endigt, kann von dieser nicht weiter fortgehen, sondern muß es erwarten, ob, und was ihm etwa Neues sich darbietet, um es in denselben leeren Abgrund zu werfen. Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als bestimmte Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen, und in der Negation der Uebergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergiebt.

Das Ziel aber ist dem Wissen ebenso nothwendig, als die Reihe des Fortganges, gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinaus zu gehen nöthig hat, wo es sich selbst findet, und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht. Der Fortgang zu diesem Ziele ist daher auch unaufhaltsam, und auf keiner früheren Station ist Befriedigung zu finden. Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Daseyn hinauszugehen; aber es wird durch ein Anderes darüber hinausgetrieben, und dieß Hinausgerissenwerden ist sein Tod. Das Bewußtseyn aber ist für sich selbst sein Begriff, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm dieß Beschränkte angehört, über sich selbst; mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, neben dem Beschränkten. Das Bewußtseyn leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst. Bei dem Gefühle dieser Gewalt mag die Angst vor der Wahrheit wohl

zurücktreten, und sich dasjenige, dessen Verlust droht, zu erhalten streben. Sie kann aber keine Ruhe finden; es sey daß sie in gedankenloser Trägheit stehen bleiben will; der Gedanke verkümmert die Gedankenlosigkeit, und seine Unruhe stört die Trägheit; oder daß sie als Empfindsamkeit sich befestigt, welche Alles in seiner Art gut zu finden versichert; diese Versicherung leidet ebenso Gewalt von der Vernunft, welche gerade darum etwas nicht gut findet, insofern es eine Art ist. Oder die Furcht vor der Wahrheit mag sich vor sich und anderen hinter dem Scheine verbergen, als ob gerade der heiße Eifer für die Wahrheit selbst es ihr so schwer, ja unmöglich mache, eine andere Wahrheit zu finden, als die einzige der Eitelkeit, immer noch geschenter zu seyn, als jede Gedanken, welche man aus sich selbst oder von andern hat; diese Eitelkeit, welche sich jede Wahrheit zu vereiteln, daraus in sich zurückzukehren versteht, und an diesem eigenen Verstande sich weidet, der alle Gedanken immer aufzulösen und statt alles Inhalts nur das trockene Ich zu finden weiß, ist eine Befriedigung, welche sich selbst überlassen werden muß; denn sie flieht das Allgemeine, und sucht nur das Fürsichseyn.

Wie dieses vorläufig und im Allgemeinen über die Weise und Nothwendigkeit des Fortgangs gesagt worden ist, so kann noch über die Methode der Ausführung etwas zu erinnern dienlich seyn. Diese Darstellung als ein Verhalten der Wissenschaft zu dem erscheinenden Wissen, und als Untersuchung und Prüfung der Realität des Erkennens vorgestellt, scheint nicht ohne irgend eine Voraussetzung, die als Maaßstab zu Grunde gelegt wird, stattfinden zu können. Denn die Prüfung besteht in dem Anlegen eines angenommenen Maaßstabes, und in der sich ergebenden Gleichheit oder Ungleichheit dessen, was geprüft wird, mit ihm, die Entscheidung, ob es richtig oder unrichtig ist; und der Maaßstab überhaupt, und eben so die Wissenschaft, wenn sie der Maaßstab wäre, ist dabei als das Wesen oder als das Ansich angenommen. Aber hier, wo die Wissenschaft erst auf

tritt, hat weder sie selbst, noch was es sey, sich als das Wesen oder als das Ansich gerechtfertigt, und ohne ein solches scheint keine Prüfung stattfinden zu können.

Dieser Widerspruch und seine Wegräumung wird sich bestimmter ergeben, wenn zuerst an die abstracten Bestimmungen des Wissens und der Wahrheit erinnert wird, wie sie an dem Bewußtseyn vorkommen. Dieses unterscheidet nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht; oder wie dieß ausgedrückt wird, es ist etwas für dasselbe; und die bestimmte Seite dieses Beziehens, oder des Seyns von Etwas für ein Bewußtseyn ist das Wissen. Von diesem Seyn für ein Anderes unterscheiden wir aber das Ansichseyn; das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm unterschieden, und gesetzt als seyend auch außer dieser Beziehung; die Seite dieses Ansich heißt Wahrheit. Was eigentlich an diesen Bestimmungen sey, geht uns weiter hier nichts an; denn indem das erscheinende Wissen unser Gegenstand ist, so werden auch zunächst seine Bestimmungen aufgenommen, wie sie sich unmittelbar darbieten; und so, wie sie gefaßt worden sind, ist es wohl, daß sie sich darbieten.

Untersuchen wir nun die Wahrheit des Wissens, so scheint es, wir untersuchen, was es an sich ist. Allein in dieser Untersuchung ist es unser Gegenstand, es ist für uns; und das Ansich desselben, welches sich ergäbe, wäre so vielmehr sein Seyn für uns; was wir als sein Wesen behaupten würden, wäre vielmehr nicht seine Wahrheit, sondern nur unser Wissen von ihm. Das Wesen oder der Maaßstab fiele in uns, und dasjenige, was mit ihm verglichen, und über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht nothwendig anzuerkennen.

Aber die Natur des Gegenstandes, den wir untersuchen, überhebt dieser Trennung oder dieses Scheins von Trennung und Voraussetzung. Das Bewußtseyn giebt seinen Maaßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst seyn; denn die Unterscheidung, welche so eben ge-

macht ist, fällt in es. Es ist in ihm eines für ein Anderes, oder es hat überhaupt die Bestimmung des Moments des Wissens an ihm; zugleich ist ihm dieß Andere nicht nur für es, sondern auch außer dieser Beziehung oder an sich; das Moment der Wahrheit. An dem also, was das Bewußtseyn innerhalb seiner für das Ansich oder das Wahre erklärt, haben wir den Maaßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen. Nennen wir das Wissen den Begriff, das Wesen oder das Wahre aber, das Seyende oder den Gegenstand, so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstande entspricht. Nennen wir aber das Wesen oder das Ansich des Gegenstandes den Begriff, und verstehen dagegen unter dem Gegenstande, ihn als Gegenstand, nämlich wie er für ein Anderes ist, so besteht die Prüfung darin, daß wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriffe entspricht. Man sieht wohl, daß beides dasselbe ist; das Wesentliche aber ist, dieß für die ganze Untersuchung festzuhalten, daß diese beiden Momente, Begriff und Gegenstand, Füreinanderes- und Ansichselbstseyn, in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen, und hiermit wir nicht nöthig haben, Maaßstäbe mitzubringen, und unsere Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu appliciren; dadurch, daß wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie an und für sich selbst ist, zu betrachten.

Aber nicht nur nach dieser Seite, daß Begriff und Gegenstand, der Maaßstab und das zu Prüfende, in dem Bewußtseyn selbst vorhanden sind, wird eine Zuthat von uns überflüssig, sondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen Prüfung überhoben, so daß, indem das Bewußtseyn sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt. Denn das Bewußtseyn ist einer Seits Bewußtseyn des Gegenstandes, anderer Seits Bewußtseyn seiner selbst; Bewußtseyn dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewußtseyn seines Wissens davon. Indem beide für dasselbe sind, ist es selbst ihre Vergleichung; es wird für dasselbe, ob sein Wissen von dem Gegenstande diesem entspricht oder nicht. Der Gegenstand scheint zwar für dasselbe nur so zu seyn, wie es ihn weiß; es scheint gleichsam nicht dahinter kommen zu können, wie er, nicht für dasselbe, sondern wie er an sich ist, und also auch sein Wissen nicht an ihm prüfen zu können. Allein gerade darin, daß es überhaupt von einem Gegenstande weiß, ist schon der Unterschied vorhanden, daß ihm etwas das Ansich, ein anderes Moment aber das Wissen, oder das Seyn des Gegenstandes für das Bewußtseyn ist. Auf dieser Unterscheidung, welche vorhanden ist, beruht die Prüfung. Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewußtseyn sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäß zu machen; aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der That auch der Gegenstand selbst, denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande; mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an. Es wird hiermit dem Bewußtseyn, daß dasjenige, was ihm vorher das Ansich war, nicht an sich ist, oder daß es nur für es an sich war. Indem es also an seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand selbst nicht aus; oder der Maaßstab der Prüfung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Maaßstab er seyn sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maaßstabes.

Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtseyn an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird. Es ist in dieser Beziehung an dem so eben erwähnten Verlaufe ein Moment noch näher herauszuheben, wodurch sich über die wissenschaftliche Seite der folgenden Darstellung ein neues Licht verbreiten wird. Das Bewußtseyn weiß Etwas, dieser Gegen-

stand ist das Wesen oder das Ansich; er ist aber auch für das Bewußtseyn das Ansich; damit tritt die Zweideutigkeit dieses Wahren ein. Wir sehen, daß das Bewußtseyn jetzt zwei Gegenstände hat, den einen das erste Ansich, den zweiten, das für es Seyn dieses Ansich. Der letztere scheint zunächst nur die Reflexion des Bewußtseyns in sich selbst zu seyn, ein Vorstellen, nicht eines Gegenstandes, sondern nur seines Wissens von jenem ersten. Allein wie vorhin gezeigt worden, ändert sich ihm dabei der erste Gegenstand; er hört auf, das Ansich zu seyn, und wird ihm zu einem solchen, der nur für es das Ansich ist; somit aber ist dann dieß: das für es Seyn dieses Ansich, das Wahre, das heißt aber, dieß ist das Wesen, oder sein Gegenstand. Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung.

An dieser Darstellung des Verlaufs der Erfahrung ist ein Moment, wodurch sie mit demjenigen nicht übereinzustimmen scheint, was unter der Erfahrung verstanden zu werden pflegt. Der Uebergang nämlich vom ersten Gegenstande und dem Wissen desselben zu dem andern Gegenstande, an dem man sagt, daß die Erfahrung gemacht sey, wurde so angegeben, daß das Wissen vom ersten Gegenstande, oder das für das Bewußtseyn des ersten Ansich, der zweite Gegenstand selbst werden soll. Dagegen es sonst scheint, daß wir die Erfahrung von der Unwahrheit unseres ersten Begriffs, an einem andern Gegenstande machen, den wir zufälliger Weise und äußerlich etwa finden, so daß überhaupt nur das reine Auffassen dessen, was an und für sich ist, in uns falle. In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden, durch eine Umkehrung des Bewußtseyns selbst. Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zuthat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseyns zum wissenschaftlichen Gange erhebt, und welche nicht für das Bewußtseyn ist, das wir betrachten. Es ist aber dieß in der That auch derselbe Umstand, von welchem oben schon in Ansehung des Verhältnisses dieser

Darstellung zum Skepticismus die Rede war, daß nämlich das jedesmalige Resultat, welches sich an einem nicht wahrhaften Wissen ergiebt, nicht in ein leeres Nichts zusammenlaufen dürfe, sondern nothwendig als Nichts desjenigen, dessen Resultat es ist, aufgefaßt werden müsse; ein Resultat, welches das enthält, was das vorhergehende Wissen Wahres an ihm hat. Dieß bietet sich hier so dar, daß, indem das, was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewußtseyn zu einem Wissen von ihm herabsinkt, und das Ansich zu einem für das Bewußtseyn Seyn des Ansich wird, dieß der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewußtseyns auftritt, welcher etwas anderes das Wesen ist, als der vorhergehenden. Dieser Umstand ist es, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseyns in ihrer Nothwendigkeit leitet. Nur diese Nothwendigkeit selbst, oder die Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtseyn, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht. Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des Ansich- oder Fürunsseyns, welches nicht für das Bewußtseyn, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt; der Inhalt aber dessen, was uns entsteht, ist für es, und wir begreifen nur das Formelle desselben, oder sein reines Entstehen; für es ist dieß Entstandene nur als Gegenstand, für uns zugleich als Bewegung und Werden.

Durch diese Nothwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft, und nach ihrem Inhalte hiermit Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns.

Die Erfahrung, welche das Bewußtseyn über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreifen, als das ganze System desselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so daß die Momente derselben in dieser eigenthümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstracte, reine Momente zu seyn, sondern so, wie sie für das Bewußtseyn sind, oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des

Ganzen Gestalten des Bewußtseyns sind. Indem es zu seiner wahren Existenz sich forttreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein Anderes ist, behaftet zu seyn, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiermit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt, und endlich, indem es selbst dieß sein Wesen erfaßt, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen.

A. Bewußtseyn.

I.

Die sinnliche Gewißheit oder das Dieses und das Meinen.

Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes seyn, als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, Wissen des Unmittelbaren oder Seyenden ist. Wir haben uns ebenso unmittelbar oder aufnehmend zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern, und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten.

Der concrete Inhalt der sinnlichen Gewißheit läßt sie unmittelbar als die reichste Erkenntniß, ja als eine Erkenntniß von unendlichem Reichthum erscheinen, für welchen ebensowohl, wenn wir im Raume und in der Zeit, worin er sich ausbreitet, — hinaus, als wenn wir uns ein Stück aus dieser Fülle nehmen, und durch Theilung in dasselbe hineingehen, keine Grenze zu finden ist. Sie erscheint außerdem als die wahrhafteste; denn sie hat von dem Gegenstande noch nichts weggelassen, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich. Diese Gewißheit aber giebt in der That sich selbst für die abstracteste und ärmste Wahrheit aus. Sie sagt von dem, was sie weiß, nur dieß aus: es ist; und ihre Wahrheit enthält allein das Seyn der Sache; das Bewußtseyn seiner Seits ist in dieser Gewißheit nur als reines Ich; oder Ich bin darin nur als reiner Dieser, und der Gegenstand ebenso nur als reines Dieses. Ich, dieser, bin dieser Sache nicht darum gewiß, weil Ich als Bewußtseyn hierbei mich entwickelte und mannigfaltig den Gedanken be-

wegte. Auch nicht darum, weil die Sache, deren ich gewiß bin, nach einer Menge unterschiedener Beschaffenheiten, eine reiche Beziehung an ihr selbst, oder ein vielfaches Verhalten zu andern wäre. Beides geht die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit nichts an; weder Ich, noch die Sache hat darin die Bedeutung einer mannigfaltigen Vermittelung; Ich, nicht die Bedeutung eines mannigfaltigen Vorstellens oder Denkens, noch die Sache die Bedeutung mannigfaltiger Beschaffenheiten, sondern die Sache ist; und sie ist, nur weil sie ist; sie ist, dieß ist dem sinnlichen Wissen das Wesentliche, und dieses reine Seyn oder diese einfache Unmittelbarkeit macht ihre Wahrheit aus. Ebenso ist die Gewißheit als Beziehung unmittelbare reine Beziehung; das Bewußtseyn ist Ich, weiter nichts, ein reiner Dieser; der Einzelne weiß reines Dieses, oder das Einzelne.

An dem reinen Seyn aber, welches das Wesen dieser Gewißheit ausmacht, und welches sie als ihre Wahrheit aussagt, spielt, wenn wir zusehen, noch vieles andere beiher. Eine wirkliche sinnliche Gewißheit ist nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern ein Beispiel derselben. Unter den unzähligen dabei vorkommenden Unterschieden finden wir allenthalben die Hauptverschiedenheit, daß nämlich in ihr sogleich aus dem reinen Seyn, die beiden schon genannten Diesen, ein Dieser als Ich, und ein Dieses als Gegenstand herausfallen. Reflectiren wir über diesen Unterschied, so ergiebt sich, daß weder das Eine noch das Andere nur unmittelbar, in der sinnlichen Gewißheit ist, sondern zugleich als vermittelt; Ich habe die Gewißheit durch ein Anderes, nämlich die Sache: und diese ist ebenso in der Gewißheit durch ein Anderes, nämlich durch Ich.

Diesen Unterschied des Wesens und des Beispiels, der Unmittelbarkeit und der Vermittelung, machen nicht nur wir, sondern wir finden ihn an der sinnlichen Gewißheit selbst, und in der Form, wie er an ihr ist, nicht wie wir ihn so eben bestimmten, ist er aufzunehmen. Es ist in ihr eines als das einfache Unmittelbarseyende, oder als das Wesen gesetzt, der Gegenstand; das andere aber, als das Unwesentliche und Vermittelte, welches darin nicht an sich, sondern durch ein Anderes ist, Ich, ein Wissen, das den Gegenstand nur darum weiß, weil er ist, und das seyn oder auch nicht seyn kann. Der Gegenstand aber ist das Wahre und das Wesen; er ist, gleichgültig dagegen, ob er gewußt wird oder nicht; er bleibt, wenn er auch nicht gewußt wird; das Wissen aber ist nicht, wenn nicht der Gegenstand ist.

Der Gegenstand ist also zu betrachten, ob er in der That, in der sinnlichen Gewißheit selbst, als solches Wesen ist, für welches er von ihr ausgegeben wird; ob dieser sein Begriff, Wesen zu seyn, dem entspricht, wie er in ihr vorhanden ist. Wir haben zu dem Ende nicht über ihn zu reflectiren und nachzudenken, was er in Wahrheit seyn möchte, sondern ihn nur zu betrachten, wie ihn die sinnliche Gewißheit an ihr hat.

Sie ist also selbst zu fragen: Was ist das Dieses? Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seyns, als das Jetzt, und als das Hier, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist. Auf die Frage: was ist das Jetzt? antworten wir also zum Beispiel: das Jetzt ist die Nacht. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewißheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; ebenso wenig dadurch, daß wir sie aufbewahren. Sehen wir Jetzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, daß sie schal geworden ist.

Das Jetzt, welches Nacht ist, wird aufbewahrt, d. h. es wird behandelt als das, für was es ausgegeben wird, als ein Seyendes; es erweist sich aber vielmehr als ein Nichtseyendes. Das Jetzt selbst erhält sich wohl, aber als ein solches, das nicht Nacht ist; ebenso verhält es sich gegen den Tag, der es Jetzt ist, als ein solches, das auch nicht Tag ist, oder als ein Negatives über-

haupt. Dieses sich erhaltende Jetzt ist daher nicht ein unmittelbares, sondern ein vermitteltes; denn es ist als ein bleibendes und sich erhaltendes dadurch bestimmt, daß Anderes, nämlich der Tag und die Nacht, nicht ist. Dabei ist es eben noch so einfach als zuvor, Jetzt, und in dieser Einfachheit gleichgültig gegen das, was noch bei ihm herspielt; so wenig die Nacht und der Tag sein Seyn ist, ebensowohl ist es auch Tag und Nacht; es ist durch dieß sein Andersseyn gar nicht afficirt. Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder Dieses noch Jenes, ein Nichtdieses, und eben so gleichgültig, auch Dieses wie Jenes zu seyn, nennen wir ein Allgemeines; das Allgemeine ist also in der That das Wahre der sinnlichen Gewißheit.

Als ein Allgemeines sprechen wir auch das Sinnliche aus; was wir sagen — ist: Dieses, d. h. das allgemeine Dieses, oder: es ist; d. h. das Seyn überhaupt. Wir stellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Dieses, oder das Seyn überhaupt vor, aber wir sprechen das Allgemeine aus; oder wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewißheit meinen. Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere Meinung, und da das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewißheit ist, und die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Seyn, das wir meinen, je sagen können.

Es wird derselbe Fall seyn mit der andern Form des Dieses, mit dem Hier. Das Hier ist z. B. der Baum. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden, und hat sich in die entgegengesetzte verkehrt: Das Hier ist nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus. Das Hier selbst verschwindet nicht; sondern es ist bleibend im Verschwinden des Hauses, Baumes und so fort, und gleichgültig Haus, Baum zu seyn. Das Dieses zeigt sich also wieder als vermittelte Einfachheit, oder als Allgemeinheit.

Dieser sinnlichen Gewißheit, indem sie an ihr selbst das Allgemeine als die Wahrheit ihres Gegenstandes erweist, bleibt also das reine Seyn als ihr Wesen, aber nicht als Unmittelbares, sondern als ein solches, dem die Negation und Vermittelung wesentlich ist; hiermit nicht als das, was wir unter dem Seyn meinen, sondern das Seyn mit der Bestimmung, daß es die Abstraction oder das rein Allgemeine ist, und unsere Meinung, für welche das Wahre der sinnlichen Gewißheit nicht das Allgemeine ist, bleibt allein diesem leeren oder gleichgültigen Jetzt und Hier gegenüber noch übrig.

Vergleichen wir das Verhältniß, in welchem das Wissen und der Gegenstand zuerst auftrat, mit dem Verhältnisse derselben, wie sie in diesem Resultate zu stehen kommen, so hat es sich umgekehrt. Der Gegenstand, der das Wesentliche seyn sollte, ist nun das Unwesentliche der sinnlichen Gewißheit; denn das Allgemeine, zu dem er geworden ist, ist nicht mehr ein solches, wie er für sie wesentlich seyn sollte, sondern sie ist jetzt in dem Entgegengesetzten, nämlich in dem Wissen, das vorher das Unwesentliche war, vorhanden. Ihre Wahrheit ist in dem Gegenstande, als meinem Gegenstande, oder im Meinen, er ist, weil Ich von ihm weiß. Die sinnliche Gewißheit ist also zwar aus dem Gegenstande vertrieben, aber dadurch noch nicht aufgehoben, sondern nur in das Ich zurückgedrängt; es ist zu sehen, was uns die Erfahrung über diese ihre Realität zeigt.

Die Kraft ihrer Wahrheit liegt also nun im Ich, in der Unmittelbarkeit meines Sehens, Hörens und so fort; das Verschwinden des einzelnen Jetzt und Hier, das wir meinen, wird dadurch abgehalten, daß Ich sie fest halte. Das Jetzt ist Tag, weil Ich ihn sehe; das Hier ein Baum, eben darum. Die sinnliche Gewißheit erfährt aber in diesem Verhältnisse dieselbe Dialektik an ihr, als in dem vorigen. Ich, Dieser sehe den Baum, und behaupte den Baum als das Hier; ein anderer Ich sieht aber das Haus, und behauptet, das Hier sey

nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus. Beide Wahrheiten haben dieselbe Beglaubigung, nämlich die Unmittelbarkeit des Sehens, und die Sicherheit und Versicherung beider über ihr Wissen; die eine verschwindet aber in der anderen.

Was darin nicht verschwindet, ist Ich, als Allgemeines, dessen Sehen weder ein Sehen des Baums noch dieses Hauses, sondern ein einfaches Sehen ist, das durch die Negation dieses Hauses und so fort vermittelt, darin ebenso einfach und gleichgültig gegen das, was noch beiher spielt, gegen das Haus, den Baum ist. Ich ist nur allgemeines, wie Jetzt, Hier oder Dieses überhaupt; ich meine wohl einen einzelnen Ich, aber so wenig ich das, was ich bei Jetzt, Hier meine, sagen kann, so wenig bei Ich. Indem ich sage, dieses Hier, Jetzt oder ein Einzelnes, sage ich alle Diese, alle Hier, Jetzt, Einzelne; ebenso, indem ich sage, Ich, dieser einzelne Ich, sage ich überhaupt, alle Ich; jeder ist das, was ich sage: Ich, dieser einzelne Ich. Wenn der Wissenschaft diese Forderung als ihr Probierstein, auf dem sie schlechthin nicht aushalten könnte, vorgelegt wird, ein sogenanntes dieses Ding, oder einen diesen Menschen zu deduciren, construiren, a priori zu finden, oder wie man dieß ausdrücken will, so ist billig, daß die Forderung sage, welches dieses Ding oder welchen diesen Ich sie meine; aber dieß zu sagen ist unmöglich.

Die sinnliche Gewißheit erfährt also, daß ihr Wesen weder in dem Gegenstande noch in dem Ich, und die Unmittelbarkeit weder eine Unmittelbarkeit des einen noch des andern ist; denn an beiden ist das, was Ich meine, vielmehr ein Unwesentliches, und der Gegenstand und Ich sind allgemeine, in welchen dasjenige Jetzt und Hier und Ich, das ich meine, nicht bestehen bleibt, oder ist. Wir kommen hierdurch dahin, das Ganze der sinnlichen Gewißheit selbst als ihr Wesen zu setzen, nicht mehr nur ein Moment derselben, wie in den beiden Fällen geschehen ist, worin zuerst der dem Ich entgegengesetzte Gegenstand, dann Ich ihre

Realität seyn sollte. Es ist also nur die ganze sinnliche Gewißheit selbst, welche an ihr als Unmittelbarkeit festhält, und hierdurch alle Entgegensetzung, die im vorherigen stattfand, aus sich ausschließt.

Diese reine Unmittelbarkeit geht also das Andersseyn des Hier, als Baums, welches in ein Hier, das Nichtbaum ist, das Andersseyn des Jetzt, als Tages, das in ein Jetzt, das Nacht ist, übergeht, oder ein anderes Ich, dem etwas Anderes Gegenstand ist, nichts mehr an. Ihre Wahrheit erhält sich als sich selbst gleichbleibende Beziehung, die zwischen dem Ich und dem Gegenstande keinen Unterschied der Wesentlichkeit und Unwesentlichkeit macht, und in die daher auch überhaupt kein Unterschied eindringen kann. Ich dieser behaupte also das Hier als Baum, und wende mich nicht um, so daß mir das Hier zu einem Nichtbaume würde; ich nehme auch keine Notiz davon, daß ein anderer Ich das Hier als Nichtbaum sieht, oder daß Ich selbst ein anderesmal, das Hier als Nichtbaum, das Jetzt als Nicht-Tag nehme, sondern Ich bin reines Anschauen; Ich für mich bleibe dabei, das Jetzt ist Tag, oder auch dabei, das Hier ist Baum, vergleiche auch nicht das Hier und Jetzt selbst mit einander, sondern Ich halte an Einer unmittelbaren Beziehung fest: das Jetzt ist Tag.

Da hiermit diese Gewißheit nicht mehr herzutreten will, wenn wir sie auf ein Jetzt, das Nacht ist, oder auf einen Ich, dem es Nacht ist, aufmerksam machen, so treten wir zu ihr hinzu, und lassen uns das Jetzt zeigen, das behauptet wird. Zeigen müssen wir es uns lassen, denn die Wahrheit dieser unmittelbaren Beziehung ist die Wahrheit dieses Ich, der sich auf ein Jetzt oder ein Hier einschränkt. Würden wir nachher diese Wahrheit vornehmen, oder entfernt davon stehen, so hätte sie gar keine Bedeutung; denn wir höben die Unmittelbarkeit auf, die ihr wesentlich ist. Wir müssen daher in denselben Punkt der Zeit oder des Raums eintreten, sie uns zeigen, d. h. uns zu demselben die-

sem Ich, welches das gewißwissende ist, machen lassen. Sehen wir also, wie das Unmittelbare beschaffen ist, das uns aufgezeigt wird.

Es wird das Jetzt gezeigt; dieses Jetzt. Jetzt; es hat schon aufgehört zu seyn, indem es gezeigt wird; das Jetzt, das ist, ist ein anderes als das gezeigte, und wir sehen, daß das Jetzt eben dieses ist, indem es ist, schon nicht mehr zu seyn. Das Jetzt, wie es uns gezeigt wird, ist ein gewesenes; und dieß ist seine Wahrheit; es hat nicht die Wahrheit des Seyns. Es ist also doch dieß wahr, daß es gewesen ist. Aber was gewesen ist, ist in der That kein Wesen; es ist nicht, und um das Seyn war es zu thun.

Wir sehen also in diesem Aufzeigen nur eine Bewegung und folgenden Verlauf derselben: 1. Ich zeige das Jetzt auf, es ist als das Wahre behauptet; ich zeige es aber als Gewesenes, oder als ein Aufgehobenes, hebe die erste Wahrheit auf, und 2. Jetzt behaupte Ich als die zweite Wahrheit, daß es gewesen, aufgehoben ist. 3. Aber das Gewesene ist nicht; Ich hebe das Gewesen- oder Aufgehobenseyn, die zweite Wahrheit auf, negire damit die Negation des Jetzt, und kehre so zur ersten Behauptung zurück: daß Jetzt ist. Das Jetzt und das Aufzeigen des Jetzt ist also so beschaffen, daß weder das Jetzt, noch das Aufzeigen des Jetzt ein unmittelbares Einfaches ist, sondern eine Bewegung, welche verschiedene Momente an ihr hat; es wird Dieses gesetzt, es wird aber vielmehr ein Anderes gesetzt, oder das Dieses wird aufgehoben: und dieses Andersseyn oder Aufheben des Ersten wird selbst wieder aufgehoben, und so zu dem Ersten zurückgekehrt. Aber dieses in sich reflectirte Erste ist nicht ganz genau dasselbe, was es zuerst, nämlich ein Unmittelbares war; sondern es ist eben ein Insichreflectirtes oder Einfaches, welches im Andersseyn bleibt, was es ist; ein Jetzt, welches absolut viele Jetzt ist; und dieß ist das wahrhafte Jetzt; das Jetzt als einfacher Tag, das viele Jetzt in sich hat,

Stunden; ein solches Jetzt, eine Stunde, ist ebenso viele Minuten, und diese Jetzt gleichfalls viele Jetzt und so fort. — Das Aufzeigen ist also selbst die Bewegung, welche es ausspricht, was das Jetzt in Wahrheit ist; nämlich ein Resultat, oder eine Vielheit von Jetzt zusammengefaßt; und das Aufzeigen ist das Erfahren, daß Jetzt Allgemeines ist.

Das aufgezeigte Hier, das ich festhalte, ist ebenso ein dieses Hier, das in der That nicht dieses Hier, sondern ein Vorn und Hinten, ein Oben und Unten, ein Rechts und Links ist. Das Oben ist selbst ebenso dieses vielfache Andersseyn in Oben, Unten und so fort. Das Hier, welches aufgezeigt werden sollte, verschwindet in anderen Hier, aber diese verschwinden eben so; das aufgezeigte, festgehaltene und bleibende ist ein negatives Dieses, das nur so ist, indem die Hier, wie sie sollen, genommen werden, aber darin sich aufheben; es ist eine einfache Complexion vieler Hier. Das Hier, das gemeint wird, wäre der Punkt; er ist aber nicht, sondern, indem er als seyend aufgezeigt wird, zeigt sich das Aufzeigen, nicht unmittelbares Wissen, sondern eine Bewegung, von dem gemeinten Hier aus durch viele Hier in das allgemeine Hier zu seyn, welches, wie der Tag, eine einfache Vielheit der Jetzt, so eine einfache Vielheit der Hier ist.

Es erhellt, daß die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anderes, als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung, und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anderes als nur diese Geschichte ist. Das natürliche Bewußtseyn geht deswegen auch zu diesem Resultate, was an ihr das Wahre ist, immer selbst fort, und macht die Erfahrung darüber; aber vergißt es nur ebenso immer wieder, und fängt die Bewegung von vorne an. Es ist daher zu verwundern, wenn gegen diese Erfahrung, als allgemeine Erfahrung, auch als philosophische Behauptung, und gar als Resultat des Skepticismus aufgestellt wird: die Realität oder das Seyn von äußeren Dingen als diesen, oder sinnlichen, habe absolute Wahrheit für das Bewußtseyn; eine solche

Behauptung weiß zugleich nicht, was sie spricht, weiß nicht, daß sie das Gegentheil von dem sagt, was sie sagen will. Die Wahrheit des sinnlichen Diesen für das Bewußtseyn soll allgemeine Erfahrung seyn; vielmehr ist das Gegentheil allgemeine Erfahrung; jedes Bewußtseyn hebt eine solche Wahrheit, wie z. B. das Hier ist ein Baum, oder das Jetzt ist Mittag, selbst wieder auf, und spricht das Gegentheil aus: das Hier ist nicht ein Baum, sondern ein Haus; und was in dieser die erste aufhebenden Behauptung wieder eine eben solche Behauptung eines sinnlichen Diesen ist, hebt es sofort ebenso auf; und wird in aller sinnlichen Gewißheit in Wahrheit nur dieß erfahren, was wir gesehen haben, das Dieses nämlich als ein Allgemeines, das Gegentheil dessen, was jene Behauptung allgemeine Erfahrung zu seyn versichert. — Bei dieser Berufung auf die allgemeine Erfahrung kann es erlaubt seyn, die Rücksicht auf das Praktische zu anticipiren. In dieser Rücksicht kann Denjenigen, welche jene Wahrheit und Gewißheit der Realität der sinnlichen Gegenstände behaupten, gesagt werden, daß sie in die unterste Schule der Weisheit, nämlich in die alten eleusinischen Mysterien der Ceres und des Bacchus zurückzuweisen sind, und das Geheimniß des Essens des Brodes und des Trinkens des Weines erst zu lernen haben; denn der in diese Geheimnisse Eingeweihte gelangt nicht nur zum Zweifel an dem Seyn der sinnlichen Dinge, sondern zur Verzweiflung an ihm; und vollbringt in ihnen theils selbst ihre Nichtigkeit, theils sieht er sie vollbringen. Auch die Thiere sind nicht von dieser Weisheit ausgeschlossen, sondern erweisen sich vielmehr am tiefsten in sie eingeweiht zu seyn; denn sie bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seyenden stehen, sondern verzweifelnd an dieser Realität und in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit langen sie ohne weiteres zu, und zehren sie auf; und die ganze Natur feiert, wie sie, diese offenbaren Mysterien, welche es lehren, was die Wahrheit der sinnlichen Dinge ist.

Die, welche solche Behauptung aufstellen, sagen aber, gemäß

vorhergehenden Bemerkungen, auch selbst unmittelbar das Gegentheil dessen, was sie meinen; eine Erscheinung, die vielleicht am fähigsten ist, zum Nachdenken über die Natur der sinnlichen Gewißheit zu bringen. Sie sprechen von dem Daseyn äußerer Gegenstände, welche noch genauer, als wirkliche, absolut einzelne, ganz persönliche, individuelle Dinge, deren jedes seines absolutgleichen nicht mehr hat, bestimmt werden können; dieß Daseyn habe absolute Gewißheit und Wahrheit. Sie meinen dieses Stück Papier, worauf ich dieß schreibe, oder vielmehr geschrieben habe; aber was sie meinen, sagen sie nicht. Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meinen, sagen wollten, und sie wollten sagen, so ist dieß unmöglich, weil das sinnliche Dieses, das gemeint wird, der Sprache, die dem Bewußtseyn, dem Anschauallgemeinen angehört, unerreichbar ist. Unter dem wirklichen Versuche, es zu sagen, würde es daher vermodern; die seine Beschreibung angefangen, könnten sie nicht vollenden, sondern müßten sie anderen überlassen, welche von einem Dinge zu sprechen, das nicht ist, zuletzt selbst eingestehen würden. Sie meinen also wohl dieses Stück Papier, das hier ein ganz anderes als das obige ist; aber sie sprechen wirkliche Dinge, äußere oder sinnliche Gegenstände, absolut einzelne Wesen und so fort, d. h. sie sagen von ihnen nur das Allgemeine; daher, was das Unaussprechliche genannt wird, nichts anderes ist, als das Unwahre, Unvernünftige, bloß Gemeinte. — Wird von etwas weiter nichts gesagt, als daß es ein wirkliches Ding, ein äußerer Gegenstand ist, so ist es nur als das Allerallgemeinste, und damit ist vielmehr seine Gleichheit mit allem, als die Unterschiedenheit ausgesprochen. Sage ich ein einzelnes Ding, so sage ich es vielmehr ebenso als ganz Allgemeines, denn Alle sind ein einzelnes Ding; und gleichfalls dieses Ding ist alles, was man will. Genauer bezeichnet, als dieses Stück Papier, so ist alles und jedes Papier, ein dieses Stück Papier, und ich habe nur immer das Allgemeine gesagt. Will

ich aber dem Sprechen, welches die göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderem zu machen, und so sie gar nicht zum Worte kommen zu lassen, dadurch nachhelfen, daß ich dieß Stück Papier aufzeige, so mache ich die Erfahrung, was die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit in der That ist; ich zeige es auf, als ein Hier, das ein Hier anderer Hier, oder an ihm selbst ein einfaches Zusammen vieler Hier, d. h. ein Allgemeines ist, ich nehme so es auf, wie es in Wahrheit ist, und statt ein Unmittelbares zu wissen, nehme ich wahr.

II.

Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung.

Die unmittelbare Gewißheit nimmt sich nicht das Wahre, denn ihre Wahrheit ist das Allgemeine, sie aber will das Dieses nehmen. Die Wahrnehmung nimmt hingegen das, was ihr das Seyende ist, als Allgemeines. Wie die Allgemeinheit ihr Princip überhaupt, so sind auch ihre in ihr unmittelbar sich unterscheidenden Momente, Ich ein allgemeines, und der Gegenstand ein allgemeiner. Jenes Princip ist uns entstanden, und unser Aufnehmen der Wahrnehmung daher nicht mehr ein erscheinendes Aufnehmen, wie der sinnlichen Gewißheit, sondern ein nothwendiges. In dem Entstehen des Princips sind zugleich die beiden Momente, die an ihrer Erscheinung nur herausfallen, geworden; das eine nämlich die Bewegung des Aufzeigens, das andere dieselbe Bewegung, aber als Einfaches; jenes das Wahrnehmen, dieß der Gegenstand. Der Gegenstand ist dem Wesen nach dasselbe, was die Bewegung ist, sie die Entfaltung und Unterscheidung der Momente, er das Zusammengefaßtseyn derselben. Für uns oder an sich ist das Allgemeine als Princip das Wesen der Wahrnehmung; und gegen diese Abstraction, die beiden unterschiedenen, das Wahrnehmende und das Wahrgenommene das Unwesentliche. Aber in der That, weil beide selbst das Allgemeine oder das Wesen sind, sind sie beide wesentlich; indem sie aber sich als entgegengesetzte auf einander beziehen, so kann in der Beziehung nur das eine das Wesentliche seyn; und der Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen muß sich an sie vertheilen. Das Eine als das Einfache bestimmt, der Gegenstand, ist das Wesen, gleichgültig dagegen, ob er wahrgenommen wird oder nicht; das Wahrnehmen aber als die Bewegung ist das Unbeständige, das seyn kann oder auch nicht, und das Unwesentliche.

Dieser Gegenstand ist nun näher zu bestimmen, und diese Bestimmung aus dem Resultate, das sich ergeben, kurz zu entwickeln; die ausgeführtere Entwickelung gehört nicht hierher. Da sein Princip, das Allgemeine, in seiner Einfachheit ein vermitteltes ist, so muß er dieß als seine Natur an ihm ausdrücken; er zeigt sich dadurch als das Ding von vielen Eigenschaften. Der Reichthum des sinnlichen Wissens gehört der Wahrnehmung, nicht der unmittelbaren Gewißheit an, an der er nur das Beihерspielende war; denn nur jene hat die Negation, den Unterschied oder die Mannigfaltigkeit an ihrem Wesen.

Das Dieses ist also gesetzt, als nicht dieses, oder als aufgehoben und damit nicht Nichts, sondern ein bestimmtes Nichts, oder ein Nichts von einem Inhalte, nämlich dem Diesen. Das Sinnliche ist hierdurch selbst noch vorhanden, aber nicht, wie es in der unmittelbaren Gewißheit seyn sollte, als das gemeinte Einzelne, sondern als Allgemeines, oder als das, was sich als Eigenschaft bestimmen wird. Das Aufheben stellt seine wahrhafte gedoppelte Bedeutung dar, welche wir an dem Negativen gesehen haben; es ist ein Negiren und ein Aufbewahren zugleich; das Nichts, als Nichts des Diesen, bewahrt die Unmittelbarkeit auf, und ist selbst sinnlich, aber eine allgemeine Unmittelbarkeit. — Das Seyn aber ist ein Allgemeines dadurch, daß es die Vermittelung oder das Negative an ihm hat; indem es dieß an seiner Unmittelbarkeit ausdrückt, ist es

eine unterschiedene, bestimmte Eigenschaft. Damit sind zugleich viele solche Eigenschaften, eine die negative der andern, gesetzt. Indem sie in der Einfachheit des Allgemeinen ausgedrückt sind, beziehen sich diese Bestimmtheiten, die eigentlich erst durch eine ferner hinzukommende Bestimmung Eigenschaften sind, auf sich selbst, sind gleichgültig gegen einander, jede für sich, frei von der andern. Die einfache sich selbst gleiche Allgemeinheit selbst aber ist wieder von diesen ihren Bestimmtheiten unterschieden und frei; sie ist das reine Sichaufsichbeziehen, oder das Medium, worin diese Bestimmtheiten alle sind, sich also in ihr als in einer einfachen Einheit durchdringen, ohne sich zu berühren; denn eben durch die Theilnahme an dieser Allgemeinheit sind sie gleichgültig für sich. — Dieß abstracte allgemeine Medium, das die Dingheit überhaupt oder das reine Wesen genannt werden kann, ist nichts Anderes als das Hier und Jetzt, wie es sich erwiesen hat, nämlich als ein einfaches Zusammen von vielen, aber die vielen sind in ihrer Bestimmtheit selbst einfach allgemeine. Dieß Salz ist einfaches Hier, und zugleich vielfach; es ist weiß, und auch scharf, auch kubisch gestaltet, auch von bestimmter Schwere, und so weiter. Alle diese vielen Eigenschaften sind in einem einfachen Hier, worin sie sich also durchdringen; keine hat ein anderes Hier, als die andere, sondern jede ist allenthalben in demselben, worin die andere ist; und zugleich, ohne durch verschiedene Hier geschieden zu seyn, afficiren sie sich in dieser Durchdringung nicht; das weiße afficirt oder verändert das kubische nicht, beide nicht das scharfe, und so weiter, sondern da jede selbst einfaches Sichaufsichbeziehen ist, läßt sie die andern ruhig und bezieht sich nur durch das gleichgültige Auch auf sie. Dieses Auch ist also das reine Allgemeine selbst, oder das Medium, die sie so zusammenfassende Dingheit.

In diesem Verhältnisse, das sich ergeben hat, ist nur erst der Charakter der positiven Allgemeinheit beobachtet und entwickelt; es bietet sich aber noch eine Seite dar, welche auch hereingenommen

werden muß. Nämlich wenn die vielen bestimmten Eigenschaften schlechterdings gleichgültig wären, und sich durchaus nur auf sich selbst bezögen, so wären sie keine bestimmte; denn sie sind dieß nur, insofern sie sich unterscheiden, und sich auf andere als entgegengesetzte beziehen. Nach dieser Entgegensetzung aber können sie nicht in der einfachen Einheit ihres Mediums zusammen seyn, die ihnen eben so wesentlich ist als die Negation; die Unterscheidung derselben, insofern sie nicht eine gleichgültige, sondern ausschließende, Anderes negirende ist, fällt also außer diesem einfachen Medium; und dieses ist daher nicht nur ein Auch, gleichgültige Einheit, sondern auch Eins, ausschließende Einheit.

Das Eins ist das Moment der Negation, wie es selbst auf eine einfache Weise sich auf sich bezieht und Anderes ausschließt; und wodurch die Dingheit als Ding bestimmt ist. An der Eigenschaft ist die Negation als Bestimmtheit, die unmittelbar eins ist mit der Unmittelbarkeit des Seyns, welche durch diese Einheit mit der Negation Allgemeinheit ist; als Eins aber ist sie, wie sie von dieser Einheit mit dem Gegenstande befreit und an und für sich selbst ist.

In diesen Momenten zusammen ist das Ding als das Wahre der Wahrnehmung vollendet, so weit es nöthig ist, es hier zu entwickeln. Es ist α) die gleichgültige passive Allgemeinheit, das Auch der vielen Eigenschaften, oder vielmehr Materien, β) die Negation ebenso als einfach, oder das Eins, das Ausschließen entgegengesetzter Eigenschaften, und γ) die vielen Eigenschaften selbst, die Beziehung der zwei ersten Momente; die Negation, wie sie sich auf das gleichgültige Element bezieht, und sich darin als eine Menge von Unterschieden ausbreitet; der Punkt der Einzelnheit in dem Medium des Bestehens in die Vielheit ausstrahlend. Nach der Seite, daß diese Unterschiede dem gleichgültigen Medium angehören, sind sie selbst allgemein, beziehen sich nur auf sich, und afficiren sich nicht; nach der Seite aber, daß sie der negativen Einheit angehören, sind sie zugleich ausschließend; haben aber diese

entgegengesetzte Beziehung nothwendig an Eigenschaften, die aus ihrem Auch entfernt sind. Die sinnliche Allgemeinheit oder die unmittelbare Einheit des Seyns und des Negativen ist erst so Eigenschaft, insofern das Eins und die reine Allgemeinheit aus ihr entwickelt und von einander unterschieden sind, und sie diese mit einander zusammenschließt; diese Beziehung derselben auf die reinen wesentlichen Momente vollendet erst das Ding.

So ist nun das Ding der Wahrnehmung beschaffen; und das Bewußtseyn ist als Wahrnehmendes bestimmt, insofern dieß Ding sein Gegenstand ist; es hat ihn nur zu nehmen und sich als reines Auffassen zu verhalten; was sich ihm dadurch ergiebt, ist das Wahre. Wenn es selbst bei diesem Nehmen etwas thäte, würde es durch solches Hinzusetzen oder Weglassen die Wahrheit verändern. Indem der Gegenstand das Wahre und Allgemeine, das sich selbst Gleiche, das Bewußtseyn sich aber das Veränderliche und Unwesentliche ist, kann es ihm geschehen, daß es den Gegenstand unrichtig auffaßt und sich täuscht. Das Wahrnehmende hat das Bewußtseyn der Möglichkeit der Täuschung; denn in der Allgemeinheit, welche das Princip ist, ist das Andersseyn selbst unmittelbar für es, aber als das Richtige, Aufgehobene. Sein Kriterium der Wahrheit ist daher die Sichselbstgleichheit, und sein Verhalten, als sich selbst gleiches aufzufassen. Indem zugleich das Verschiedene für es ist, ist es ein Beziehen der verschiedenen Momente seines Auffassens auf einander; wenn sich aber in dieser Vergleichung eine Ungleichheit hervorthut, so ist dieß nicht eine Unwahrheit des Gegenstandes, (denn er ist das sich selbst Gleiche,) sondern des Wahrnehmens.

Sehen wir nun zu, welche Erfahrung das Bewußtseyn in seinem wirklichen Wahrnehmen macht. Sie ist für uns in der so eben gegebenen Entwicklung des Gegenstandes und des Verhaltens des Bewußtseyns zu ihm schon enthalten, und wird nur die Entwicklung der darin vorhandenen Widersprüche seyn. — Der Gegenstand, den Ich aufnehme, bietet sich als rein Einer

dar; auch werde ich die Eigenschaft an ihm gewahr, die allgemein ist, dadurch aber über die Einzelnheit hinausgeht. Das erste Seyn des gegenständlichen Wesens als eines Einen, war also nicht sein wahres Seyn, da er das Wahre ist, fällt die Unwahrheit in mich, und das Auffassen war nicht richtig. Ich muß um der Allgemeinheit der Eigenschaft willen das gegenständliche Wesen vielmehr als eine Gemeinschaft überhaupt nehmen. Ich nehme nun ferner die Eigenschaft wahr als bestimmte, Anderem entgegengesetzte, und es ausschließende. Ich faßte das gegenständliche Wesen also in der That nicht richtig auf, als Ich es als eine Gemeinschaft mit Anderen oder als die Continuität bestimmte, und muß, vielmehr um der Bestimmtheit der Eigenschaft willen, die Continuität trennen und es als ausschließendes Eins setzen. An dem getrennten Eins finde ich viele solche Eigenschaften, die einander nicht afficiren, sondern gleichgültig gegen einander sind; ich nahm den Gegenstand also nicht richtig wahr, als ich ihn als ein Ausschließendes auffaßte, sondern er ist, wie vorhin nur Continuität überhaupt, so jetzt ein allgemeines gemeinschaftliches Medium, worin viele Eigenschaften als sinnliche Allgemeinheiten, jede für sich ist, und als bestimmte die anderen ausschließt. Das Einfache und Wahre, das ich wahrnehme, ist aber hiermit auch nicht ein allgemeines Medium, sondern die einzelne Eigenschaft für sich, die aber so weder Eigenschaft, noch ein bestimmtes Seyn ist; denn sie ist nun weder an einem Eins, noch in Beziehung auf andere. Eigenschaft ist sie aber nur am Eins, und bestimmt nur in Beziehung auf andere. Sie bleibt als dieß reine Sichaufsichselbstbeziehen nur sinnliches Seyn überhaupt, da sie den Charakter der Negativität nicht mehr an ihr hat; und das Bewußtseyn, für welches jetzt ein sinnliches Seyn ist, ist nur ein Meinen, d. h., es ist aus dem Wahrnehmen ganz heraus und in sich zurückgegangen. Allein das sinnliche Seyn und Meinen geht selbst in das Wahrnehmen über; ich bin zu dem Anfang zurückgeworfen,

und wieder in denselben sich in jedem Momente und als Ganzes aufhebenden Kreislauf hineingerissen.

Das Bewußtseyn durchläuft ihn also nothwendig wieder, aber zugleich nicht auf dieselbe Weise wie das erstemal. Es hat nämlich die Erfahrung über das Wahrnehmen gemacht, daß das Resultat und das Wahre desselben seine Auflösung, oder die Reflexion in sich selbst aus dem Wahren ist. Es hat sich hiermit für das Bewußtseyn bestimmt, wie sein Wahrnehmen wesentlich beschaffen ist, nämlich nicht ein einfaches reines Auffassen, sondern in seinem Auffassen zugleich aus dem Wahren heraus in sich reflectirt zu seyn. Diese Rückkehr des Bewußtseyns in sich selbst, die sich in das reine Auffassen unmittelbar, — denn sie hat sich als dem Wahrnehmen wesentlich gezeigt, — einmischt, verändert das Wahre. Das Bewußtseyn erkennt diese Seite zugleich als die seinige, und nimmt sie auf sich, wodurch es also den wahren Gegenstand rein erhalten wird. — Es ist hiermit jetzt, wie es bei der sinnlichen Gewißheit geschah, an dem Wahrnehmen die Seite vorhanden, daß das Bewußtseyn in sich zurückgedrängt wird, aber zunächst nicht in dem Sinne, in welchem dieß bei jener der Fall war; als ob es in die Wahrheit des Wahrnehmens fiele, sondern vielmehr erkennt es, daß die Unwahrheit, die darin vorkommt, in es fällt. Durch diese Erkenntniß aber ist es zugleich fähig, sie aufzuheben; es unterscheidet sein Auffassen d.s Wahren von der Unwahrheit seines Wahrnehmens, corrigirt diese, und insofern es diese Berichtigung selbst vornimmt, fällt allerdings die Wahrheit, als Wahrheit des Wahrnehmens, in dasselbe. Das Verhalten des Bewußtseyns, das nunmehr zu betrachten ist, ist also so beschaffen, daß es nicht mehr bloß wahrnimmt, sondern auch seiner Reflexion in sich bewußt ist, und diese von der einfachen Auffassung selbst abtrennt.

Ich werde also zuerst des Dings als Eines gewahr, und habe es in dieser wahren Bestimmung fest zu halten; wenn in der Bewegung des Wahrnehmens etwas dem Widersprechendes

vorkommt, so ist dieß als meine Reflexion zu erkennen. Es kommen nun in der Wahrnehmung auch verschiedene Eigenschaften vor, welche Eigenschaften des Dings zu seyn scheinen; allein das Ding ist Eins und von dieser Verschiedenheit, wodurch es aufhörte, Eins zu seyn, sind wir uns bewußt, daß sie in uns fällt. Dieß Ding ist also in der That nur weiß, an unser Auge gebracht, scharf auch, an unsere Zunge, auch kubisch an unser Gefühl, und so fort. Die gänzliche Verschiedenheit dieser Seiten nehmen wir nicht aus dem Dinge, sondern aus uns; sie fallen uns an unserem von der Zunge ganz unterschiedenen Auge und so fort, so aus einander. Wir sind somit das allgemeine Medium, worin solche Momente sich absondern und für sich sind. Hierdurch also, daß wir die Bestimmtheit allgemeines Medium zu seyn, als unsere Reflexion betrachten, erhalten wir die Sichselbstgleichheit und Wahrheit des Dinges, Eins zu seyn.

Diese verschiedenen Seiten, welche das Bewußtseyn auf sich nimmt, sind aber, jede so für sich, als in dem allgemeinen Medium sich befindend betrachtet, bestimmt; das Weiße ist nur in Entgegensetzung gegen das Schwarze, und so fort, und das Ding Eins gerade dadurch, daß es andern sich entgegensetzt. Es schließt aber andere nicht, insofern es Eins ist, von sich aus; denn Eins zu seyn ist das allgemeine Aufsichselbstbeziehen, und dadurch, daß es Eins ist, ist es vielmehr allen gleich; sondern durch die Bestimmtheit. Die Dinge selbst also sind an und für sich bestimmte; sie haben Eigenschaften, wodurch sie sich von andern unterscheiden. Indem die Eigenschaft die eigene Eigenschaft des Dinges, oder eine Bestimmtheit an ihm selbst ist, hat es mehrere Eigenschaften. Denn fürs erste ist das Ding das wahre, es ist an sich selbst; und was an ihm ist, ist an ihm als sein eigenes Wesen, nicht um anderer willen; also sind zweitens die bestimmten Eigenschaften nicht nur um anderer Dinge willen und für andere Dinge, sondern an ihm selbst; sie sind aber bestimmte Eigenschaften an ihm nur, indem sie mehrere sich von

einander unterscheidende sind; und drittens, indem sie so in der Dingheit sind, sind sie an und für sich und gleichgültig gegen einander. Es ist also in Wahrheit das Ding selbst, welches weiß, und auch kubisch, auch scharf, und sofort ist, oder das Ding ist das Auch, oder das allgemeine Medium, worin die vielen Eigenschaften außer einander bestehen, ohne sich zu berühren und aufzuheben; und so genommen wird es als das Wahre genommen.

Bei diesem Wahrnehmen nun ist das Bewußtseyn zugleich sich bewußt, daß es sich auch in sich selbst reflectirt und in dem Wahrnehmen das dem Auch entgegengesetzte Moment vorkommt. Dieß Moment aber ist Einheit des Dings mit sich selbst, welche den Unterschied aus sich ausschließt. Sie ist es demnach, welche das Bewußtseyn auf sich zu nehmen hat; denn das Ding selbst ist das Bestehen der vielen verschiedenen und unabhängigen Eigenschaften. Es wird also von dem Dinge gesagt, es ist weiß, auch kubisch, und auch scharf u. s. f. Aber insofern es weiß ist, ist es nicht kubisch, und insofern es kubisch und auch weiß ist, ist es nicht scharf u. s. f. Das Inseinssetzen dieser Eigenschaften kommt nur dem Bewußtseyn zu, welches sie daher an dem Ding nicht in Eins fallen zu lassen hat. Zu dem Ende bringt es das Insofern herbei, wodurch es sie aus einander, und das Ding als das Auch erhält. Recht eigentlich wird das Einsseyn von dem Bewußtseyn erst so auf sich genommen, daß dasjenige, was Eigenschaft genannt wurde, als freie Materie vorgestellt wird. Das Ding ist auf diese Weise zum wahrhaften Auch erhoben, indem es eine Sammlung von Materien, und, statt Eins zu seyn, zu einer bloß umschließenden Oberfläche wird.

Sehen wir zurück auf dasjenige, was das Bewußtseyn vorhin auf sich genommen, und jetzt auf sich nimmt; was es vorhin dem Dinge zuschrieb, und jetzt ihm zuschreibt, so ergiebt sich, daß es Abwechslungsweise ebensowohl sich selbst als auch das Ding zu beidem macht, zum reinen vielheitslosen Eins, wie zu einem in

selbstständige Materien aufgelösten Auch. Das Bewußtseyn findet also durch diese Vergleichung, daß nicht nur sein Nehmen des Wahren, die Verschiedenheit des Auffassens und des in sich Zurückgehens an ihm hat, sondern daß vielmehr das Wahre selbst, das Ding, sich auf diese gedoppelte Weise zeigt. Es ist hiermit die Erfahrung vorhanden, daß das Ding sich für das auffassende Bewußtseyn auf eine bestimmte Weise darstellt, aber zugleich aus der Weise, in der es sich darbietet, heraus und in sich reflectirt ist, oder an ihm selbst eine entgegengesetzte Wahrheit hat.

Das Bewußtseyn ist also auch aus dieser zweiten Art, sich im Wahrnehmen zu verhalten, nämlich das Ding als das wahre Sichselbstgleiche, sich aber für das Ungleiche, für das aus der Gleichheit heraus Insichzurückgehende zu nehmen, selbst heraus, und der Gegenstand ist ihm jetzt diese ganze Bewegung, welche vorher an den Gegenstand und an das Bewußtseyn vertheilt war. Das Ding ist Eins, in sich reflectirt; es ist für sich; aber es ist auch für ein Anderes; und zwar ist es ein Anderes für sich, als es für Anderes ist. Das Ding ist hiernach für sich und auch für ein Anderes, ein gedoppeltes verschiedenes Seyn; aber es ist auch Eins; das Einsseyn aber widerspricht dieser seiner Verschiedenheit; das Bewußtseyn hätte hiernach dieß Inseinssetzen wieder auf sich zu nehmen und von dem Dinge abzuhalten. Es müßte also sagen, daß das Ding, insofern es für sich ist, nicht für Anderes ist. Allein dem Dinge selbst kommt auch das Einsseyn zu, wie das Bewußtseyn erfahren hat; das Ding ist wesentlich in sich reflectirt. Das Auch, oder der gleichgültige Unterschied fällt also wohl ebenso in das Ding, als das Einsseyn; aber da beides verschieden, nicht in dasselbe, sondern in verschiedene Dinge; der Widerspruch, der an dem gegenständlichen Wesen überhaupt ist, vertheilt sich an zwei Gegenstände. Das Ding ist also wohl an und für sich, sich selbst gleich, aber diese Einheit mit sich selbst wird durch andere Dinge gestört; so

ist die Einheit des Dings erhalten, und zugleich das Andersseyn außer ihm, so wie außer dem Bewußtseyn.

Ob nun zwar so der Widerspruch des gegenständlichen Wesens an verschiedene Dinge vertheilt ist, so wird darum doch an das abgesonderte einzelne Ding selbst der Unterschied kommen. Die verschiedenen Dinge sind also für sich gesetzt; und der Widerstreit fällt in sie so gegenseitig, daß jedes nicht von sich selbst, sondern nur von dem andern verschieden ist. Jedes ist aber hiermit selbst als ein Unterschiedenes bestimmt, und hat den wesentlichen Unterschied von den andern an ihm; aber zugleich nicht so, daß dieß eine Entgegensetzung an ihm selbst wäre, sondern es für sich ist einfache Bestimmtheit, welche seinen wesentlichen es von andern unterscheidenden Charakter ausmacht. In der That ist zwar, da die Verschiedenheit an ihm ist, dieselbe nothwendig als wirklicher Unterschied mannigfaltiger Beschaffenheit an ihm. Allein weil die Bestimmtheit das Wesen des Dings ausmacht, wodurch es von andern sich unterscheidet und für sich ist, so ist diese sonstige mannigfaltige Beschaffenheit das Unwesentliche. Das Ding hat hiermit zwar in seiner Einheit das gedoppelte Insofern an ihm, aber mit ungleichem Werthe; wodurch dieß Entgegengesetztseyn also nicht zur wirklichen Entgegensetzung des Dings selbst wird, sondern insofern dieß durch seinen absoluten Unterschied in Entgegensetzung kommt, hat es sie gegen ein anderes Ding außer ihm. Die sonstige Mannigfaltigkeit ist zwar auch nothwendig an dem Dinge, so daß sie nicht von ihm wegbleiben kann, aber sie ist ihm unwesentlich.

Diese Bestimmtheit, welche den wesentlichen Charakter des Dings ausmacht und es von allen andern unterscheidet, ist nun so bestimmt, daß das Ding dadurch im Gegensatze mit andern ist, aber sich darin für sich erhalten soll. Ding aber, oder für sich seyendes Eins ist es nur, insofern es nicht in dieser Beziehung auf andere steht; denn in dieser Beziehung ist vielmehr der Zusammenhang mit Anderem gesetzt; und Zusammenhang mit Anderem ist das Aufhören des Fürsichseyns. Durch den absoluten Charakter gerade und seine Entgegensetzung verhält es sich zu anderen, und ist wesentlich nur dieß Verhalten; das Verhältniß aber ist die Negation seiner Selbstständigkeit, und das Ding geht vielmehr durch seine wesentliche Eigenschaft zu Grunde.

Die Nothwendigkeit der Erfahrung für das Bewußtseyn, daß das Ding eben durch die Bestimmtheit, welche sein Wesen und sein Fürsichseyn ausmacht, zu Grunde geht, kann kurz dem einfachen Begriffe nach so betrachtet werden. Das Ding ist gesetzt als Fürsichseyn, oder als absolute Negation alles Andersseyns; daher absolute, nur sich auf sich beziehende Negation; aber die sich auf sich beziehende Negation ist Aufheben seiner selbst, oder sein Wesen in einem Andern zu haben.

In der That enthält die Bestimmung des Gegenstandes, wie er sich ergeben hat, nichts anderes; er soll eine wesentliche Eigenschaft, welche sein einfaches Fürsichseyn ausmacht, bei dieser Einfachheit aber auch die Verschiedenheit an ihm selbst haben, welche zwar nothwendig seyn, aber nicht die wesentliche Bestimmtheit ausmachen soll. Aber dieß ist eine Unterscheidung, welche nur noch in den Worten liegt; das Unwesentliche, welches doch zugleich nothwendig seyn soll, hebt sich selbst auf, oder ist dasjenige, was so eben die Negation seiner selbst genannt wurde.

Es fällt hiermit das letzte Insofern hinweg, welches das Fürsichseyn und das Seyn für Anderes trennte; der Gegenstand ist vielmehr in einer und derselben Rücksicht das Gegentheil seiner selbst, für sich, insofern er für Anderes, und für Anderes, insofern er für sich ist. Er ist für sich, in sich reflectirt, Eins; aber dieß für sich, in sich reflectirt, Eins seyn ist mit seinem Gegentheile, dem Seyn für ein Anderes, in einer Einheit, und darum nur als Aufgehobenes ge-

setzt; oder dieß Fürsichseyn ist ebenso unwesentlich, als dasjenige, was allein das Unwesentliche seyn sollte, nämlich das Verhältniß zu Anderem.

Der Gegenstand ist hierdurch in seinen reinen Bestimmtheiten oder in den Bestimmtheiten, welche seine Wesenheit ausmachen sollten, eben so aufgehoben, als er in seinem sinnlichen Seyn zu einem Aufgehobenen wurde. Aus dem sinnlichen Seyn wird er ein Allgemeines; aber dieß Allgemeine ist, da es aus dem Sinnlichen herkommt, wesentlich durch dasselbe bedingt, und daher überhaupt nicht wahrhaft sichselbstgleiche, sondern mit einem Gegensatze afficirte Allgemeinheit, welche sich darum in die Extreme der Einzelnheit und Allgemeinheit, des Eins der Eigenschaften und des Auchs der freien Materien trennt. Diese reinen Bestimmtheiten scheinen die Wesenheit selbst auszudrücken, aber sie sind nur ein Fürsichseyn, welches mit dem Seyn für ein Anderes behaftet ist; indem aber beide wesentlich in einer Einheit sind, so ist jetzt die unbedingte absolute Allgemeinheit vorhanden, und das Bewußtseyn tritt hier erst wahrhaft in das Reich des Verstandes ein.

Die sinnliche Einzelnheit also verschwindet zwar in der dialektischen Bewegung der unmittelbaren Gewißheit und wird Allgemeinheit, aber nur sinnliche Allgemeinheit. Das Meinen ist verschwunden, und das Wahrnehmen nimmt den Gegenstand, wie er an sich ist oder als Allgemeines überhaupt; die Einzelnheit tritt daher an ihm, als wahre Einzelnheit, als Ansichseyn des Eins hervor, oder als Reflectirtseyn in sich selbst. Es ist aber noch ein bedingtes Fürsichseyn, neben welchem ein anderes Fürsichseyn, die der Einzelnheit entgegengesetzte und durch sie bedingte Allgemeinheit vorkommt; aber diese beiden widersprechenden Extreme sind nicht nur neben einander, sondern in Einer Einheit, oder, was dasselbe ist, das Gemeinschaftliche beider, das Fürsichseyn ist mit dem Gegensatze überhaupt behaftet, d. h. es ist zugleich nicht ein Fürsichseyn. Diese Momente

sucht die Sophisterei des Wahrnehmens von ihrem Widerspruche zu retten, und durch die Unterscheidung des Unwesentlichen, und eines ihm entgegengesetzten Wesens, das Wahre zu ergreifen. Allein diese Auskunftsmittel, statt die Täuschung in dem Auffassen abzuhalten, erweisen sich vielmehr selbst als nichtig, und das Wahre, das durch diese Logik des Wahrnehmens gewonnen werden soll, erweist sich in Einer und derselben Rücksicht das Gegentheil zu seyn, und hiermit zu seinem Wesen die unterscheidungs- und bestimmungslose Allgemeinheit zu haben.

Diese leeren Abstractionen der Einzelnheit und der ihr entgegengesetzten Allgemeinheit, so wie des Wesens, das mit einem Unwesentlichen verknüpft, eines Unwesentlichen, das doch zugleich nothwendig ist, sind die Mächte, deren Spiel der wahrnehmende, oft sogenannte gesunde Menschenverstand ist; er, der sich für das gediegene reale Bewußtseyn nimmt, ist im Wahrnehmen nur das Spiel dieser Abstractionen; er ist überhaupt immer da am ärmsten, wo er am reichsten zu seyn meint. Indem er von diesen nichtigen Wesen herumgetrieben, von dem einen dem andern in die Arme geworfen wird, und durch seine Sophisterei Abwechslungsweise jetzt das eine, dann das geradentgegengesetzte festzuhalten und zu behaupten bemüht, sich der Wahrheit widersetzt, meint er von der Philosophie, sie habe es nur mit Gedankendingen zu thun. Sie hat in der That auch damit zu thun und erkennt sie für die reinen Wesen, für die absoluten Elemente und Mächte; aber damit erkennt sie dieselben zugleich in ihrer Bestimmtheit, und ist darum Meister über sie, während jener wahrnehmende Verstand sie für das Wahre nimmt, und von ihnen aus einer Irre in die andere geschickt wird. Er selbst kommt nicht zu dem Bewußtseyn, daß es solche einfache Wesenheiten sind, die in ihm walten, sondern er meint es immer mit ganz gediegenem Stoffe und Inhalte zu thun zu haben, so wie die sinnliche Gewißheit nicht weiß, daß die leere Abstraction des reinen Seyns ihr Wesen ist; aber in der That sind sie es, an welchen er durch

allen Stoff und Inhalt hindurch und hin und her läuft; sie sind der Zusammenhalt und die Herrschaft desselben, und allein dasjenige, was das Sinnliche als Wesen für das Bewußtseyn ist, was seine Verhältnisse zu ihm bestimmt, und woran die Bewegung des Wahrnehmens und seines Wahren abläuft. Dieser Verlauf, ein beständig abwechselndes Bestimmen des Wahren und Aufheben dieses Bestimmens, macht eigentlich das tägliche und beständige Leben und Treiben des Wahrnehmenden und in der Wahrheit sich zu bewegen meinenden Bewußtseyns aus. Es geht darin unaufhaltsam zu dem Resultate des gleichen Aufhebens aller dieser wesentlichen Wesenheiten oder Bestimmungen fort, ist aber in jedem einzelnen Momente nur dieser Einen Bestimmtheit als des Wahren sich bewußt, und dann wieder der entgegengesetzten. Es wittert wohl ihre Unwesenheit; sie gegen die drohende Gefahr zu retten, geht es zur Sophisterei über, das, was es selbst so eben als das Nichtwahre behauptete, jetzt als das Wahre zu behaupten. Wozu diesen Verstand eigentlich die Natur dieser unwahren Wesen treiben will, die Gedanken von jener Allgemeinheit und Einzelnheit, vom Auch und Eins, von jener Wesentlichkeit, die mit einer Unwesentlichkeit nothwendig verknüpft ist, und von einem Unwesentlichen, das doch nothwendig ist, — die Gedanken von diesen Unwesen zusammen zu bringen und sie dadurch aufzuheben, dagegen sträubt er sich durch die Stützen des Insofern und der verschiedenen Rücksichten, oder dadurch, den einen Gedanken auf sich zu nehmen, um den andern getrennt und als den wahren zu erhalten. Aber die Natur dieser Abstractionen bringt sie an und für sich zusammen; der gesunde Verstand ist der Raub derselben, die ihn in ihrem wirbelnden Kreise umhertreiben. Indem er ihnen die Wahrheit dadurch geben will, daß er bald die Unwahrheit derselben auf sich nimmt, bald aber auch die Täuschung einen Schein der unzuverlässigen Dinge nennt und das Wesentliche von einem ihnen Nothwendigen, und doch Unwesentlichseynsollenden abtrennt, und jenes als ihre Wahrheit gegen dieses festhält, erhält er ihnen nicht ihre Wahrheit, sich aber giebt er die Unwahrheit.

III.

Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt.

Dem Bewußtseyn ist in der Dialektik der sinnlichen Gewißheit das Hören und Sehen u. s. w. vergangen, und als Wahrnehmen ist es zu Gedanken gekommen, welche es aber erst im Unbedingtallgemeinen zusammenbringt. Dieß Unbedingte wäre nun selbst wieder nichts anderes, als das auf eine Seite tretende Extrem des Fürsichseyns, wenn es als ruhiges einfaches Wesen genommen würde, denn so träte ihm das Unwesen gegenüber; aber auf dieses bezogen wäre es selbst unwesentlich, und das Bewußtseyn nicht aus der Täuschung des Wahrnehmens herausgekommen; allein es hat sich als ein solches ergeben, welches aus einem solchen bedingten Fürsichseyn in sich zurückgegangen ist. — Dieß unbedingte Allgemeine, das nunmehr der wahre Gegenstand des Bewußtseyns ist, ist noch als Gegenstand desselben; es hat seinen Begriff als Begriff noch nicht erfaßt. Beides ist wesentlich zu unterscheiden; dem Bewußtseyn ist der Gegenstand aus dem Verhältnisse zu einem andern in sich zurück gegangen, und hiermit an sich Begriff geworden; aber das Bewußtseyn ist noch nicht für sich selbst der Begriff, und deswegen erkennt es in jenem reflectirten Gegenstande nicht sich. Für uns ist dieser Gegenstand durch die Bewegung des Bewußtseyns so geworden, daß dieses in das Werden desselben verflochten, und die Reflexion auf beiden Seiten dieselbe, oder nur Eine ist. Weil aber das Bewußtseyn in dieser Bewegung nur das gegenständliche Wesen, nicht das Bewußtseyn als solches zu seinem Inhalte hatte, so ist für es das Resultat in gegenständlicher Bedeutung zu setzen, und das Bewußtseyn noch von dem Gewordenen zurücktretend, so daß ihm dasselbe als Gegenständliches das Wesen ist.

Der Verstand hat damit zwar seine eigene Unwahrheit und die Unwahrheit des Gegenstandes aufgehoben; und was ihm dadurch geworden, ist der Begriff des Wahren, als an sich seyendes Wahres, das noch nicht Begriff ist, oder das des Fürsichseyns des Bewußtseyns entbehrt, und das der Verstand, ohne sich darin zu wissen, gewähren läßt. Dieses treibt sein Wesen für sich selbst, so daß das Bewußtseyn keinen Antheil an seiner freien Realisirung hat, sondern ihr nur zusieht und sie rein auffaßt. Wir haben hiermit noch fürs erste an seine Stelle zu treten, und der Begriff zu seyn, welcher das ausbildet, was in dem Resultate enthalten ist; an diesem ausgebildeten Gegenstande, der dem Bewußtseyn als ein Seyendes sich darbietet, wird es sich erst zum begreifenden Bewußtseyn.

Das Resultat war das Unbedingtallgemeine, zunächst in dem negativen und abstracten Sinne, daß das Bewußtseyn seine einseitigen Begriffe negirte und sie abstrahirte, nämlich sie aufgab. Das Resultat hat aber an sich die positive Bedeutung, daß darin die Einheit des Fürsichseyns und des Füreinanderesseyns, oder der absolute Gegensatz unmittelbar als dasselbe Wesen gesetzt ist. Es scheint zunächst nur die Form der Momente zu einander zu betreffen; aber das Fürsichseyn und das Füranderesseyn ist ebensowohl der Inhalt selbst, weil der Gegensatz in seiner Wahrheit keine andere Natur haben kann, als die sich im Resultate ergeben hat, daß nämlich der in der Wahrnehmung für wahr gehaltene Inhalt in der That nur der Form angehört und in ihre Einheit sich auflöst. Dieser Inhalt ist zugleich allgemein; es kann keinen anderen Inhalt geben, der durch seine besondere Beschaffenheit sich dem entzöge, in diese unbedingte Allgemeinheit zurückzugehen. Ein solcher Inhalt wäre irgend eine bestimmte Weise für sich zu seyn, und zu Anderem sich zu verhalten. Allein für sich zu seyn, und zu Anderem sich zu verhalten überhaupt, macht seine Natur und Wesen aus, deren Wahrheit ist, Unbedingtallgemeines zu seyn; und das Resultat ist schlechthin allgemein.

Weil aber dieß Unbedingtallgemeine Gegenstand für das Bewußtseyn ist, so tritt an ihm der Unterschied der Form und des Inhalts hervor, und in der Gestalt des Inhalts haben die Momente das Aussehen, in welchem sie sich zuerst darboten, einerseits allgemeines Medium vieler bestehender Materien, und andrerseits in sich reflectirtes Eins, worin ihre Selbstständigkeit vertilgt ist, zu seyn. Jenes ist die Auflösung der Selbstständigkeit des Dinges, oder die Passivität, die ein Seyn für ein Anderes ist, dieß aber das Fürsichseyn. Es ist zu sehen, wie diese Momente in der unbedingten Allgemeinheit, die ihr Wesen ist, sich darstellen. Es erhellt zunächst, daß sie dadurch, daß sie nur in dieser sind, überhaupt nicht mehr auseinander liegen, sondern wesentlich an ihnen selbst sich aufhebende Seiten sind, und nur das Uebergehen derselben in einander gesetzt ist.

Das eine Moment erscheint also als das auf die Seite getretene Wesen, als allgemeines Medium oder als das Bestehen selbstständiger Materien. Die Selbstständigkeit dieser Materien aber ist nichts anderes als dieß Medium; oder dieß Allgemeine ist durchaus die Vielheit solcher verschiedenen Allgemeinen. Das Allgemeine ist an ihm selbst in ungetrennter Einheit mit dieser Vielheit, heißt aber, diese Materien sind, jede wo die andere ist, sie durchdringen sich gegenseitig, — ohne sich zu berühren, weil umgekehrt das viele Unterschiedene eben so selbstständig ist. Damit ist zugleich auch ihre reine Porosität oder ihr Aufgehobenseyn gesetzt. Dieß Aufgehobenseyn wieder, oder die Reduction dieser Verschiedenheit zum reinen Fürsichseyn ist nichts anderes als das Medium selbst und dieß die Selbstständigkeit der Unterschiede. Oder die selbstständig gesetzten gehen unmittelbar in ihre Einheit, und ihre Einheit unmittelbar in die Entfaltung über, und diese wieder zurück in die Reduction. Diese Bewegung ist aber dasjenige, was Kraft genannt wird: das eine Moment derselben, nämlich sie als Ausbreitung der selbst-

ständigen Materien in ihrem Seyn, ist ihre Aeußerung; sie aber als das Verschwundenseyn derselben ist die in sich aus ihrer Aeußerung zurückgedrängte, oder die eigentliche Kraft. Aber erstens die in sich zurückgedrängte Kraft muß sich äußern; und zweitens in der Aeußerung ist sie ebenso in sich selbst seyende Kraft, als sie in diesem Insichselbstseyn Aeußerung ist. — Indem wir so beide Momente in ihrer unmittelbaren Einheit erhalten, so ist eigentlich der Verstand, dem der Begriff der Kraft angehört, der Begriff, welcher die unterschiedenen Momente als unterschiedene trägt; denn an ihr selbst sollen sie nicht unterschieden seyn; der Unterschied ist hiermit nur im Gedanken. — Oder es ist im Obigen nur erst der Begriff der Kraft, nicht ihre Realität gesetzt worden. In der That aber ist die Kraft das Unbedingtallgemeine, welches, was es für ein Anderes, ebenso an sich selbst ist; oder welches den Unterschied — denn er ist nichts anderes, als das Füreinanderesseyn, — an ihm selbst hat. Daß also die Kraft in ihrer Wahrheit sey, muß sie ganz vom Gedanken frei gelassen und als die Substanz dieser Unterschiede gesetzt werden, d. h. einmal, sie als diese ganze Kraft wesentlich an und für sich bleibend, und dann ihre Unterschiede als substantiell, oder als für sich bestehende Momente. Die Kraft als solche, oder als in sich zurückgedrängte ist hiermit für sich als ein ausschließendes Eins, welchem die Entfaltung der Materien ein anderes bestehendes Wesen ist, und es sind so zwei unterschiedene selbstständige Seiten gesetzt. Aber die Kraft ist auch das Ganze, oder sie bleibt, was sie ihrem Begriffe nach ist, nämlich diese Unterschiede bleiben reine Formen, oberflächliche verschwindende Momente. Die Unterschiede der in sich zurückgedrängten eigentlichen Kraft und der Entfaltung der selbstständigen Materien wären zugleich gar nicht, wenn sie nicht ein Bestehen hätten, oder die Kraft wäre nicht, wenn sie nicht auf diese entgegengesetzte Weise existirte; aber, sie existirt auf diese entgegengesetzte Weise, heißt nichts anderes, als beide Momente sind selbst zugleich selbstständig. — Diese Bewegung des Sichbeständigverselbstständigens der beiden Momente und ihres Sichwiederaufhebens ist es also, was zu betrachten ist. — Es erhellt im Allgemeinen, daß diese Bewegung nichts anderes ist, als die Bewegung des Wahrnehmens, worin die beiden Seiten, das Wahrnehmende und das Wahrgenommene zugleich, einmal als das Auffassen des Wahren eins und ununterschieden, dabei aber ebensowohl jede Seite in sich reflectirt oder für sich ist. Hier sind diese beiden Seiten Momente der Kraft; sie sind ebensowohl in einer Einheit, als diese Einheit, welche gegen die für sich seyenden Extreme als die Mitte erscheint, sich immer in eben diese Extreme zersetzt, die erst dadurch sind. — Die Bewegung, welche sich vorhin als das Sichselbstvernichten widersprechender Begriffe darstellte, hat also hier die gegenständliche Form, und ist Bewegung der Kraft, als deren Resultat das Unbedingtallgemeine als Ungegenständliches, oder als Inneres der Dinge hervorgeht.

Die Kraft ist, wie sie bestimmt worden, indem sie als solche, oder als in sich reflectirt vorgestellt wird, die eine Seite ihres Begriffs; aber als ein substantiirtes Extrem, und zwar das unter der Bestimmtheit des Eins gesetzte. Hiermit ist das Bestehen der entfalteten Materien aus ihr ausgeschlossen, und ein Anderes als sie. Indem es nothwendig ist, daß sie selbst dieses Bestehen sey, oder daß sie sich äußere, so stellt sich ihre Aeußerung so vor, daß jenes Andere zu ihr hinzutritt und sie sollicitirt. Aber in der That, indem sie nothwendig sich äußert, hat sie dieß, was als ein anderes Wesen gesetzt war, an ihr selbst. Es muß zurückgenommen werden, daß sie als ein Eins, und ihr Wesen, sich zu äußern, als ein anderes zu ihr von außen Hinzutretendes gesetzt wurde; sie ist vielmehr selbst dieß allgemeine Medium des Bestehens der Momente als Materien; oder sie hat sich geäußert, und was das andere Sollicitirende seyn sollte, ist sie vielmehr. Sie existirt also jetzt als das Medium der entfalteten Materien. Aber sie hat gleich wesentlich die Form des

Aufgehobenseyns der bestehenden Materien, oder ist wesentlich Eins; dieß Einsseyn ist hiermit jetzt, da sie gesetzt ist als das Medium von Materien, ein Anderes als sie, und sie hat dieß ihr Wesen außer ihr. Indem sie aber nothwendig dieß seyn muß, als was sie noch nicht gesetzt ist, so tritt dieß Andere hinzu und sollicitirt sie zur Reflexion in sich selbst, oder hebt ihre Aeußerung auf. In der That aber ist sie selbst dieses Insichreflectirtseyn, oder dieß Aufgehobenseyn der Aeußerung; das Einsseyn verschwindet, wie es erschien, nämlich als ein Anderes; sie ist es selbst, sie ist in sich zurückgedrängte Kraft.

Das, was als Anderes auftritt, und sie sowohl zur Aeußerung als zur Rückkehr in sich selbst sollicitirt, ist, wie sich unmittelbar ergiebt, selbst Kraft; denn das Andere zeigt sich ebensowohl als allgemeines Medium, wie als Eins; und so daß jede dieser Gestalten zugleich nur als verschwindendes Moment auftritt. Die Kraft ist hiermit dadurch, daß ein Anderes für sie, und sie für ein Anderes ist, überhaupt noch nicht aus ihrem Begriffe herausgetreten. Es sind aber zugleich zwei Kräfte vorhanden; der Begriff beider zwar derselbe, aber aus seiner Einheit in die Zweiheit herausgegangen. Statt daß der Gegensatz durchaus wesentlich nur Moment bliebe, scheint er sich durch die Entzweiung in ganz selbstständige Kräfte, der Herrschaft der Einheit entzogen zu haben. Was es mit dieser Selbstständigkeit für eine Bewandtniß hat, ist näher zu sehen. Zunächst tritt die zweite Kraft, als das Sollicitirende und zwar als allgemeines Medium seinem Inhalte nach gegen die auf, welche als sollicitirte bestimmt ist; indem aber jene wesentlich Abwechslung dieser beiden Momente und selbst Kraft ist, so ist sie in der That gleichfalls nur erst allgemeines Medium, indem sie dazu sollicitirt wird, und ebenso auch nur negative Einheit, oder zum Zurückgehen der Kraft Sollicitirendes, dadurch, daß sie sollicitirt wird. Es verwandelt sich hiermit auch dieser Unterschied, der zwischen beiden statt fand, daß das eine das Sollicitirende, das andere das

Sollicitirte seyn sollte, in dieselbe Austauschung der Bestimmtheiten gegen einander.

Das Spiel der beiden Kräfte besteht hiermit in diesem entgegengesetzten Bestimmtseyn beider, ihrem Füreinanderseyn in dieser Bestimmung, und der absoluten unmittelbaren Verwechslung der Bestimmungen, — einem Uebergange, wodurch allein diese Bestimmungen sind, in denen die Kräfte selbstständig aufzutreten scheinen. Das Sollicitirende ist z. B. als allgemeines Medium, und dagegen das Sollicitirte als zurückgedrängte Kraft gesetzt; aber jenes ist allgemeines Medium selbst nur dadurch, daß das andere zurückgedrängte Kraft ist; oder diese ist vielmehr das Sollicitirende für jenes, und macht dasselbe erst zum Medium. Jenes hat nur durch das andere seine Bestimmtheit und ist sollicitirend, nur insofern es vom andern dazu sollicitirt wird, sollicitirend zu seyn; und es verliert ebenso unmittelbar diese ihm gegebene Bestimmtheit; denn diese geht an das andere über oder vielmehr ist schon an dasselbe übergegangen; das fremde die Kraft Sollicitirende tritt als allgemeines Medium auf, aber nur dadurch, daß es von ihr dazu sollicitirt worden ist; d. h. aber, sie setzt es so und ist vielmehr selbst wesentlich allgemeines Medium; sie setzt das Sollicitirende so, darum weil diese andere Bestimmung ihr wesentlich, d. h., weil sie vielmehr sie selbst ist.

Zur Vervollständigung der Einsicht in den Begriff dieser Bewegung kann noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß sich die Unterschiede selbst in einem gedoppelten Unterschiede zeigen, einmal als Unterschiede des Inhalts, indem das eine Extrem in sich reflectirte Kraft, das andere aber Medium der Materien ist; das anderemal als Unterschiede der Form, indem das eine sollicitirendes, das andere sollicitirtes, jenes thätig, dieß passiv ist. Nach dem Unterschiede des Inhalts sind sie überhaupt, oder für uns unterschieden; nach dem Unterschiede der Form aber sind sie selbstständig, in ihrer Beziehung sich von einander selbst abscheidend und entgegengesetzt. Daß so die Extreme nach diesen beiden

Seiten nichts an sich, sondern diese Seiten, worin ihr unterschiedenes Wesen bestehen sollte, nur verschwindende Momente, ein unmittelbares Uebergehen jeder in die entgegengesetzte sind, dieß wird für das Bewußtseyn in der Wahrnehmung der Bewegung der Kraft. Für uns aber war, wie oben erinnert, auch noch dieß, daß an sich die Unterschiede, als Unterschiede des Inhalts und der Form verschwanden, und auf der Seite der Form, dem Wesen nach das Thätige, Sollicitirende oder Fürsichseyende dasselbe war, was auf der Seite des Inhalts als in sich zurückgedrängte Kraft; das Passive, Sollicitirte, oder Füreinanderesseyende auf der Seite der Form dasselbe, was auf der Seite des Inhalts als allgemeines Medium der vielen Materien sich darstellte.

Es ergiebt sich hieraus, daß der Begriff der Kraft durch die Verdopplung in zwei Kräfte wirklich wird, und wie er dieß wird. Diese zwei Kräfte existiren als für sich seyende Wesen; aber ihre Existenz ist eine solche Bewegung gegen einander, daß ihr Seyn vielmehr ein reines Gesetztseyn durch ein Anderes ist, d. h., daß ihr Seyn vielmehr die reine Bedeutung des Verschwindens hat. Sie sind nicht als Extreme, die etwas Festes für sich behielten, und nur eine äußere Eigenschaft gegen einander in die Mitte und in ihre Berührung schickten; sondern was sie sind, sind sie nur in dieser Mitte und Berührung. Es ist darin unmittelbar ebensowohl das Insichzurückgedrängt- oder das Fürsichseyn der Kraft, wie die Aeußerung, das Sollicitiren, wie das Sollicitirtseyn; diese Momente hiermit nicht an zwei selbstständige Extreme vertheilt, welche sich nur eine entgegengesetzte Spitze böten, sondern ihr Wesen ist dieß schlechthin, jede nur durchs andere, und was jede so durchs andere ist, unmittelbar nicht mehr zu seyn, indem sie es ist. Sie haben hiermit in der That keine eigenen Substanzen, welche sie trügen und erhielten. Der Begriff der Kraft erhält sich vielmehr als das Wesen in seiner Wirklichkeit selbst; die Kraft als wirkliche ist

schlechthin nur in der Aeußerung, welche zugleich nichts anderes, als ein Sichselbstaufheben ist. Diese wirkliche Kraft, vorgestellt als frei von ihrer Aeußerung und für sich seyend, ist die in sich zurückgedrängte Kraft, aber diese Bestimmtheit ist in der That, wie sich ergeben hat, selbst nur ein Moment der Aeußerung. Die Wahrheit der Kraft bleibt also nur der Gedanke derselben; und haltungslos stürzen die Momente ihrer Wirklichkeit, ihre Substanzen und ihre Bewegung in eine ununterschiedene Einheit zusammen, welche nicht die in sich zurückgedrängte Kraft ist (denn diese ist selbst nur ein solches Moment), sondern diese Einheit ist ihr Begriff, als Begriff. Die Realisirung der Kraft ist also zugleich Verlust der Realität; sie ist darin vielmehr ein ganz Anderes geworden, nämlich diese Allgemeinheit, welche der Verstand zuerst oder unmittelbar als ihr Wesen erkennt, und welche sich auch als ihr Wesen an ihrer seynsollenden Realität an den wirklichen Substanzen erweist.

Insofern wir das erste Allgemeine als den Begriff des Verstandes betrachten, worin die Kraft noch nicht für sich ist, so ist das zweite jetzt ihr Wesen, wie es sich an und für sich darstellt. Oder umgekehrt, betrachten wir das erste Allgemeine als das Unmittelbare, das ein wirklicher Gegenstand für das Bewußtseyn seyn sollte, so ist dieß zweite als das Negative der sinnlich gegenständlichen Kraft bestimmt; es ist sie, wie sie in ihrem wahren Wesen nur als Gegenstand des Verstandes ist; jenes erste wäre die in sich zurückgedrängte Kraft oder sie als Substanz; dieß zweite aber ist das Innere der Dinge, als Inneres, welches mit dem Begriffe als Begriff dasselbe ist.

Dieses wahrhafte Wesen der Dinge hat sich jetzt so bestimmt, daß es nicht unmittelbar für das Bewußtseyn ist, sondern daß dieses ein mittelbares Verhältniß zu dem Inneren hat, und als Verstand durch diese Mitte des Spiels der Kräfte in den wahren Hintergrund der Dinge blickt. Die Mitte,

welche die beiden Extreme, den Verstand und das Innere, zusammenschließt, ist das entwickelte Seyn der Kraft, das für den Verstand selbst nunmehr ein Verschwinden ist. Es heißt darum Erscheinung; denn Schein nennen wir das Seyn, das unmittelbar an ihm selbst ein Nichtseyn ist. Es ist aber nicht nur ein Schein, sondern Erscheinung, ein Ganzes des Scheins. Dieß Ganze als Ganzes oder Allgemeines ist es, was das Innere ausmacht, das Spiel der Kräfte, als Reflexion desselben in sich selbst. In ihm sind für das Bewußtseyn auf gegenständliche Weise die Wesen der Wahrnehmung so gesetzt, wie sie an sich sind, nämlich als unmittelbar in das Gegentheil ohne Ruhe und Seyn sich verwandelnde Momente, das Eins unmittelbar in das Allgemeine, das Wesentliche unmittelbar in das Unwesentliche und umgekehrt. Dieß Spiel der Kräfte ist daher das entwickelte Negative; aber die Wahrheit desselben ist das Positive, nämlich das Allgemeine, der ansichseyende Gegenstand. — Das Seyn desselben für das Bewußtseyn ist vermittelt durch die Bewegung der Erscheinung, worin das Seyn der Wahrnehmung, und das Sinnlichgegenständliche überhaupt nur negative Bedeutung hat, das Bewußtseyn also daraus sich in sich als in das Wahre reflectirt, aber als Bewußtseyn wieder dieß Wahre zum gegenständlichen Innern macht, und diese Reflexion der Dinge von seiner Reflexion in sich selbst unterscheidet; wie ihm die vermittelnde Bewegung ebenso noch eine gegenständliche ist. Dieß Innere ist ihm daher ein Extrem gegen es; aber es ist ihm darum das Wahre, weil es darin als in dem Ansich zugleich die Gewißheit seiner selbst oder das Moment seines Fürsichseyns hat; aber dieses Grundes ist es sich noch nicht bewußt, denn das Fürsichseyn, welches das Innere an ihm selbst haben sollte, wäre nichts anderes als die negative Bewegung; aber diese ist dem Bewußtseyn noch die gegenständliche verschwindende Erscheinung, noch nicht sein eigenes Fürsichseyn; das Innere ist ihm daher wohl Begriff, aber es kennt die Natur des Begriffes noch nicht.

In diesem inneren Wahren, als dem Absolutallgemeinen, welches vom Gegensatze des Allgemeinen und Einzelnen gereinigt und für den Verstand geworden ist, schließt sich erst über der sinnlichen als der erscheinenden Welt, nunmehr eine übersinnliche als die wahre Welt auf, über dem verschwindenden Diesseits das bleibende Jenseits; ein Ansich, welches die erste und darum selbst unvollkommene Erscheinung der Vernunft, oder nur das reine Element ist, worin die Wahrheit ihr Wesen hat.

Unser Gegenstand ist hiermit nunmehr der Schluß, welcher zu seinen Extremen, das Innere der Dinge und den Verstand, und zu seiner Mitte die Erscheinung hat; die Bewegung dieses Schlusses aber giebt die weitere Bestimmung dessen, was der Verstand durch die Mitte hindurch im Inneren erblickt, und die Erfahrung, welche er über dieses Verhältniß des Zusammengeschlossenseyns macht.

Noch ist das Innere reines Jenseits für das Bewußtseyn, denn es findet sich selbst in ihm noch nicht; es ist leer, denn es ist nur das Nichts der Erscheinung und positiv das einfache Allgemeine. Diese Weise des Inneren zu seyn, stimmt unmittelbar denjenigen bei, welche sagen, daß das Innere der Dinge nicht zu erkennen sey; aber der Grund würde anders gefaßt werden müssen. Von diesem Inneren, wie es hier unmittelbar ist, ist allerdings keine Kenntniß vorhanden, aber nicht deswegen, weil die Vernunft zu kurzsichtig, oder beschränkt, oder wie man es sonst nennen will, wäre (worüber hier noch nichts bekannt ist, denn so tief sind wir noch nicht eingedrungen), sondern um der einfachen Natur der Sache selbst willen, weil nämlich im Leeren nichts erkannt wird, oder von der anderen Seite ausgesprochen, weil es eben als das Jenseits des Bewußtseyns bestimmt ist. — Das Resultat ist freilich dasselbe, wenn ein Blinder in den Reichthum der übersinnlichen Welt (wenn sie einen hat, er sey nun eigenthümlicher Inhalt derselben, oder das Bewußtseyn selbst sey dieser In-

halt), und wenn ein Sehender in die reine Finsterniß, oder wenn man will, in das reine Licht, wenn sie nur dieses ist, gestellt wird; der Sehende sieht in seinem reinen Lichte so wenig als in seiner reinen Finsterniß, und gerade so viel als der Blinde in der Fülle des Reichthums, der vor ihm läge. Wenn es mit dem Innern und dem Zusammengeschlossenseyn mit ihm durch die Erscheinung weiter nichts wäre, so bliebe nichts übrig, als sich an die Erscheinung zu halten, d. h. etwas als wahr zu nehmen, von dem wir wissen, daß es nicht wahr ist; oder damit doch in dem Leeren, welches zwar erst als Leerheit von gegenständlichen Dingen geworden, aber als Leerheit an sich, auch für die Leerheit aller geistigen Verhältnisse und der Unterschiede des Bewußtseyns als Bewußtseyns genommen werden muß, — damit also in diesem so ganz Leeren, welches auch das Heilige genannt wird, doch etwas sey, es mit Träumereien, Erscheinungen, die das Bewußtseyn sich selbst erzeugt, zu erfüllen; es müßte sich gefallen lassen, daß so schlecht mit ihm umgegangen wird, denn es wäre keines besseren würdig, indem Träumereien selbst noch besser sind, als seine Leerheit.

Das Innere oder das übersinnliche Jenseits ist aber entstanden, es kommt aus der Erscheinung her, und sie ist seine Vermittelung; oder die Erscheinung ist sein Wesen, und in der That seine Erfüllung. Das Uebersinnliche ist das Sinnliche und Wahrgenommene gesetzt, wie es in Wahrheit ist; die Wahrheit des Sinnlichen und Wahrgenommenen aber ist, Erscheinung zu seyn. Das Uebersinnliche ist also die Erscheinung, als Erscheinung. — Wenn dabei gedacht wird, das Uebersinnliche sey also die sinnliche Welt, oder die Welt, wie sie für die unmittelbare sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung ist, so ist dieß ein verkehrtes Verstehen; denn die Erscheinung ist vielmehr nicht die Welt des sinnlichen Wissens und Wahrnehmens als seyende, sondern sie als aufgehobene oder in Wahrheit als innere gesetzt. Es pflegt gesagt zu werden, das Uebersinnliche sey nicht die Erscheinung; dabei wird aber unter der Erscheinung nicht die Erscheinung verstanden, sondern vielmehr die sinnliche Welt, als selbst reelle Wirklichkeit.

Der Verstand, welcher unser Gegenstand ist, befindet sich auf eben dieser Stelle, daß ihm das Innere nur erst als das allgemeine noch unerfüllte Ansich geworden; das Spiel der Kräfte hat nur eben diese negative Bedeutung, nicht an sich und nur diese positive, das Vermittelnde aber außer ihm zu seyn. Seine Beziehung auf das Innere durch die Vermittelung aber ist seine Bewegung, durch welche es sich ihm erfüllen wird. — Unmittelbar für ihn ist das Spiel der Kräfte; das Wahre aber ist ihm das einfache Innere; die Bewegung der Kraft ist daher eben so nur als Einfaches überhaupt das Wahre. Von diesem Spiele der Kräfte haben wir aber gesehen, daß es diese Beschaffenheit hat, daß die Kraft, welche sollicitirt wird von einer anderen Kraft, eben so das Sollicitirende für diese andere ist, welche selbst erst hierdurch sollicitirende wird. Es ist hierin ebenso nur der unmittelbare Wechsel oder das absolute Austauschen der Bestimmtheit vorhanden, welche den einzigen Inhalt des Auftretenden ausmacht; entweder allgemeines Medium, oder negative Einheit zu seyn. Es hört in seinem bestimmten Auftreten selbst unmittelbar auf, das zu seyn, als was es auftritt; es sollicitirt durch sein bestimmtes Auftreten die andere Seite, die sich hierdurch äußert; d. h., diese ist unmittelbar jetzt das, was die erste seyn sollte. Diese beiden Seiten, das Verhältniß des Sollicitirens und das Verhältniß des bestimmten entgegengesetzten Inhalts ist jedes für sich die absolute Verkehrung und Verwechslung. Aber diese beiden Verhältnisse sind selbst wieder dasselbe, und der Unterschied der Form, das Sollicitirte und das Sollicitirende zu seyn ist dasselbe, was der Unterschied des Inhalts ist, das Sollicitirte als solches, nämlich das passive Medium; das Sollicitirende hingegen das thätige, die negative Einheit oder das Eins. Hierdurch verschwindet aller Unterschied besonderer Kräfte, die

in dieser Bewegung vorhanden seyn sollten, gegen einander überhaupt; denn sie beruhten allein auf jenen Unterschieden; und der Unterschied der Kräfte fällt ebenso mit jenen beiden nur in einen zusammen. Es ist also weder die Kraft noch das Sollicitiren und Sollicitirtwerden, noch die Bestimmtheit, bestehendes Medium und in sich reflectirte Einheit zu seyn, weder einzeln für sich etwas, noch sind es verschiedene Gegensätze, sondern was in diesem absoluten Wechsel ist, ist nur der Unterschied als allgemeiner oder als ein solcher, in welchen sich die vielen Gegensätze reducirt haben. Dieser Unterschied als allgemeiner ist daher das Einfache an dem Spiele der Kraft selbst, und das Wahre desselben; er ist das Gesetz der Kraft.

Zu dem einfachen Unterschiede wird die absolut wechselnde Erscheinung durch ihre Beziehung auf die Einfachheit des Innern oder des Verstandes. Das Innere ist zunächst nur das an sich Allgemeine; dieß an sich einfache Allgemeine ist aber wesentlich ebenso absolut der allgemeine Unterschied; denn es ist das Resultat des Wechsels selbst, oder der Wechsel ist sein Wesen; aber der Wechsel, als im Innern gesetzt, ist, wie er in Wahrheit ist, in dasselbe hiermit als ebenso absolut allgemeiner beruhigter sich gleich bleibender Unterschied aufgenommen. Oder die Negation ist wesentliches Moment des Allgemeinen, und sie oder die Vermittelung also im Allgemeinen ist allgemeiner Unterschied. Er ist im Gesetze ausgedrückt, als dem beständigen Bilde der unstäten Erscheinung. Die übersinnliche Welt ist hiermit ein ruhiges Reich von Gesetzen, zwar jenseits der wahrgenommenen Welt, denn diese stellt das Gesetz nur durch beständige Veränderung dar, aber in ihr ebenso gegenwärtig, und ihr unmittelbares stilles Abbild.

Dieß Reich der Gesetze ist zwar die Wahrheit des Verstandes, welche an dem Unterschiede, der in dem Gesetze ist, den Inhalt hat; es ist aber zugleich nur seine erste Wahrheit und füllt die Erscheinung nicht aus. Das Gesetz ist in ihr gegenwärtig, aber es ist nicht ihre ganze Gegenwart; es hat unter immer andern Umständen eine immer andere Wirklichkeit. Es bleibt dadurch der Erscheinung für sich eine Seite, welche nicht im Innern ist; oder sie ist in Wahrheit noch nicht als Erscheinung, als aufgehobenes Fürsichseyn gesetzt. Dieser Mangel des Gesetzes muß sich an ihm selbst ebenso hervorthun. Was ihm zu mangeln scheint, ist, daß es zwar den Unterschied selbst an ihm hat, aber als allgemeinen, unbestimmten. Insofern es aber nicht das Gesetz überhaupt, sondern ein Gesetz ist, hat es die Bestimmtheit an ihm; und es sind damit unbestimmt viele Gesetze vorhanden. Allein diese Vielheit ist vielmehr selbst ein Mangel; sie widerspricht nämlich dem Princip des Verstandes, welchem, als Bewußtseyn des einfachen Innern, die an sich allgemeine Einheit das Wahre ist. Die vielen Gesetze muß er darum vielmehr in Ein Gesetz zusammenfallen lassen, wie z. B. das Gesetz, nach welchem der Stein fällt, und das Gesetz, nach welchem die himmlischen Sphären sich bewegen, als Ein Gesetz begriffen worden ist. Mit diesem Ineinanderfallen aber verlieren die Gesetze ihre Bestimmtheit; das Gesetz wird immer oberflächlicher, und es ist damit in der That nicht die Einheit dieser bestimmten Gesetze, sondern ein ihre Bestimmtheit weglassendes Gesetz gefunden; wie das Eine Gesetz, welches die Gesetze des Falles der Körper an der Erde und der himmlischen Bewegung in sich vereint, sie beide in der That nicht ausdrückt. Die Vereinigung aller Gesetze in der allgemeinen Attraction drückt keinen Inhalt weiter aus, als eben den bloßen Begriff des Gesetzes selbst, der darin als seyend gesetzt ist. Die allgemeine Attraction sagt nur dieß, daß Alles einen beständigen Unterschied zu Anderem hat. Der Verstand meint dabei ein allgemeines Gesetz gefunden zu haben, welches die allgemeine Wirklichkeit als solche ausdrücke; aber er hat in der That nur den Begriff des Gesetzes selbst gefunden, jedoch so, daß er zugleich dieß damit aussagt, alle Wirklichkeit ist an ihr selbst gesetzmäßig. Der Ausdruck

der allgemeinen Attraction hat darum insofern große Wichtigkeit, als er gegen das gedankenlose Vorstellen gerichtet ist, welchem alles in der Gestalt der Zufälligkeit sich darbietet, und welchem die Bestimmtheit die Form der sinnlichen Selbstständigkeit hat.

Es steht somit den bestimmten Gesetzen die allgemeine Attraction oder der reine Begriff des Gesetzes gegenüber. Insofern dieser reine Begriff als das Wesen oder als das wahre Innere betrachtet wird, gehört die Bestimmtheit des bestimmten Gesetzes selbst noch der Erscheinung oder vielmehr dem sinnlichen Seyn an. Allein der reine Begriff des Gesetzes geht nicht nur über das Gesetz, welches, selbst ein bestimmtes, andern bestimmten Gesetzen gegenübersteht, sondern er geht auch über das Gesetz als solches hinaus. Die Bestimmtheit, von welcher die Rede war, ist eigentlich selbst nur verschwindendes Moment, welches hier nicht mehr als Wesenheit vorkommen kann; denn es ist nur das Gesetz als das Wahre vorhanden; aber der Begriff des Gesetzes ist gegen das Gesetz selbst gekehrt. An dem Gesetze nämlich ist der Unterschied selbst unmittelbar aufgefaßt und in das Allgemeine aufgenommen, damit aber ein Bestehen der Momente, deren Beziehung es ausdrückt, als gleichgültiger und ansichseyender Wesenheiten. Diese Theile des Unterschieds am Gesetze sind aber zugleich selbst bestimmte Seiten; der reine Begriff des Gesetzes, als allgemeine Attraction, muß in seiner wahren Bedeutung so aufgefaßt werden, daß in ihm als Absolut einfachem die Unterschiede, die an dem Gesetze als solchem vorhanden sind, selbst wieder in das Innere als einfache Einheit zurückgehen; sie ist die innere Nothwendigkeit des Gesetzes.

Das Gesetz ist dadurch auf eine gedoppelte Weise vorhanden, das einemal als Gesetz, an dem die Unterschiede als selbstständige Momente ausgedrückt sind; das anderemal in der Form des einfachen Insichzurückgegangenseyns, welche wieder Kraft genannt werden kann, aber so, daß sie nicht die zurückgedrängte, sondern

die Kraft überhaupt oder als der Begriff der Kraft ist, eine Abstraction, welche die Unterschiede dessen, was attrahirt und attrahirt wird, selbst in sich zieht. So ist z. B. die einfache Electricität die Kraft; der Ausdruck des Unterschieds aber fällt in das Gesetz; dieser Unterschied ist positive und negative Electricität. Bei der Bewegung des Falles ist die Kraft das Einfache, die Schwere, welche das Gesetz hat, daß die Größen der unterschiedenen Momente der Bewegung, der verflossenen Zeit, und des durchlaufenen Raums, sich wie Wurzel und Quadrat zu einander verhalten. Die Electricität selbst ist nicht der Unterschied an sich oder in ihrem Wesen das Doppelwesen von positiver und negativer Electricität; daher man zu sagen pflegt, sie habe das Gesetz, auf diese Weise zu seyn, auch wohl, sie habe die Eigenschaft, so sich zu äußern. Diese Eigenschaft ist zwar wesentliche und einzige Eigenschaft dieser Kraft; oder sie ist ihr nothwendig. Aber die Nothwendigkeit ist hier ein leeres Wort; die Kraft muß eben, weil sie muß, so sich verdoppeln. Wenn freilich positive Electricität gesetzt ist, ist auch negative an sich nothwendig; denn das Positive ist nur als Beziehung auf ein Negatives, oder das Positive ist an ihm selbst der Unterschied von sich selbst, wie ebenso das Negative. Aber daß die Electricität als solche sich so theile, dieß ist nicht an sich das Nothwendige; sie als einfache Kraft ist gleichgültig gegen ihr Gesetz, als positive und negative zu seyn; und wenn wir jenes ihren Begriff, dieß aber ihr Seyn nennen, so ist ihr Begriff gleichgültig gegen ihr Seyn; sie hat nur diese Eigenschaft; das heißt eben, es ist ihr nicht an sich nothwendig. — Diese Gleichgültigkeit erhält eine andere Gestalt, wenn gesagt wird, daß es zur Definition der Electricität gehört, als positive und negative zu seyn, oder daß dieß schlechthin ihr Begriff und Wesen ist. Alsdann hieße ihr Seyn ihre Existenz überhaupt; in jener Definition liegt aber nicht die Nothwendigkeit ihrer Exi-

stenz; sie ist entweder, weil man sie findet, d. h., sie ist gar nicht nothwendig; oder ihre Existenz ist durch andere Kräfte, d. h. ihre Nothwendigkeit ist eine äußere. Damit aber, daß die Nothwendigkeit in die Bestimmtheit des Seyns durch Anderes gelegt wird, fallen wir wieder in die Vielheit der bestimmten Gesetze zurück, die wir so eben verließen, um das Gesetz als Gesetz zu betrachten; nur mit diesem ist sein Begriff als Begriff, oder seine Nothwendigkeit zu vergleichen, die sich aber in allen diesen Formen nur noch als ein leeres Wort gezeigt hat.

Noch auf andere als die angezeigte Weise ist die Gleichgültigkeit des Gesetzes und der Kraft, oder des Begriffs und des Seyns vorhanden. In dem Gesetze der Bewegung z. B. ist es nothwendig, daß die Bewegung in Zeit und Raum sich theile, oder dann auch in Entfernung und Geschwindigkeit. Indem die Bewegung nur das Verhältniß jener Momente ist, so ist sie, das Allgemeine, hier wohl an sich selbst getheilt; aber nun drücken diese Theile, Zeit und Raum, oder Entfernung und Geschwindigkeit, nicht an ihnen diesen Ursprung aus Einem aus; sie sind gleichgültig gegen einander; der Raum wird vorgestellt ohne die Zeit, die Zeit ohne den Raum, und die Entfernung wenigstens ohne die Geschwindigkeit seyn zu können, — so wie ihre Größen gleichgültig gegen einander sind, indem sie sich nicht wie Positives und Negatives verhalten, hiermit nicht durch ihr Wesen auf einander beziehen. Die Nothwendigkeit der Theilung ist also hier wohl vorhanden; aber nicht der Theile als solcher für einander. Darum ist aber auch jene erste selbst nur eine vorgespiegelte falsche Nothwendigkeit; die Bewegung ist nämlich nicht selbst als einfaches oder als reines Wesen vorgestellt, sondern schon als getheilt; Zeit und Raum sind ihre selbstständigen Theile oder Wesen an ihnen selbst, oder Entfernung und Geschwindigkeit Weisen des Seyns oder Vorstellens, deren eine wohl ohne die andere seyn kann, und die Bewegung ist daher nur ihre oberflächliche Beziehung, nicht ihr Wesen. Als einfaches Wesen, oder als Kraft vorgestellt, ist sie wohl die Schwere, welche aber diese Unterschiede überhaupt nicht in ihr enthält.

Der Unterschied also ist in beiden Fällen kein Unterschied an sich selbst; entweder ist das Allgemeine, die Kraft, gleichgültig gegen die Theilung, welche im Gesetze ist, oder die Unterschiede, Theile des Gesetzes, sind es gegen einander. Der Verstand hat aber den Begriff dieses Unterschiedes an sich, eben darin, daß das Gesetz eines Theils das Innere, Ansichseyende, aber an ihm zugleich Unterschiedene ist; daß dieser Unterschied hiermit innerer Unterschied sey, ist darin vorhanden, daß das Gesetz einfache Kraft, oder als Begriff desselben ist, also ein Unterschied des Begriffes. Aber dieser innere Unterschied fällt nur erst noch in den Verstand, und ist noch nicht an der Sache selbst gesetzt. Es ist also nur die eigne Nothwendigkeit, was der Verstand ausspricht; einen Unterschied, den er also nur so macht, daß er es zugleich ausdrückt, daß der Unterschied kein Unterschied der Sache selbst sey. Diese Nothwendigkeit, die nur im Worte liegt, ist hiermit die Hererzählung der Momente, die den Kreis derselben ausmachen; sie werden zwar unterschieden, ihr Unterschied wird aber zugleich, kein Unterschied der Sache selbst zu seyn, ausgedrückt und daher selbst sogleich wieder aufgehoben; diese Bewegung heißt Erklären. Es wird also ein Gesetz ausgesprochen, von diesem wird sein Ansichallgemeines, oder der Grund, als die Kraft, unterschieden; aber von diesem Unterschiede wird gesagt, daß er keiner, sondern vielmehr der Grund ganz so beschaffen sey, wie das Gesetz. Die einzelne Begebenheit des Blitzes z. B. wird als Allgemeines aufgefaßt, und dieß Allgemeine als das Gesetz der Electricität ausgesprochen: die Erklärung faßt alsdann das Gesetz in die Kraft zusammen, als das Wesen des Gesetzes. Diese Kraft ist dann so beschaffen, daß, wenn sie sich äußert, entgegengesetzte Electricitäten hervortreten, die wieder in einander verschwinden, d. h., die Kraft ist gerade so beschaffen, wie das Gesetz; es wird gesagt, daß beide gar nicht unterschieden

seyen. Die Unterschiede sind die reine allgemeine Aeußerung oder das Gesetz und die reine Kraft; beide haben aber *denselben* Inhalt, *dieselbe* Beschaffenheit; der Unterschied als Unterschied des Inhalts, d. h. der *Sache*, wird also auch wieder zurückgenommen.

In dieser tautologischen Bewegung beharrt, wie sich ergiebt, der Verstand bei der ruhigen Einheit seines Gegenstandes und die Bewegung fällt nur in ihn selbst, nicht in den Gegenstand; sie ist ein Erklären, das nicht nur Nichts erklärt, sondern so klar ist, daß es, indem es Anstalten macht, etwas Unterschiedenes von dem schon Gesagten zu sagen, vielmehr nichts sagt, sondern nur dasselbe wiederholt. An der Sache selbst entsteht durch diese Bewegung nichts Neues, sondern sie kommt nur als Bewegung des Verstandes in Betracht. In ihr aber erkennen wir nun eben dasjenige, was an dem Gesetze vermißt wurde, nämlich den absoluten Wechsel selbst; denn diese *Bewegung*, wenn wir sie näher betrachten, ist unmittelbar das Gegentheil ihrer selbst. Sie setzt nämlich *einen Unterschied*, welcher nicht nur für uns *kein Unterschied* ist, sondern welchen sie selbst als Unterschied aufhebt. Es ist dieß derselbe Wechsel, der sich als das Spiel der Kräfte darstellte; es war in ihm der Unterschied des Sollicitirenden und Sollicitirten, der sich äußernden und der in sich zurückgedrängten Kraft; aber es waren Unterschiede, die in Wahrheit keine waren, und sich darum auch unmittelbar wieder aufhoben. Es ist nicht nur die bloße Einheit vorhanden, so daß *kein Unterschied gesetzt* wäre, sondern es ist diese *Bewegung*, daß *allerdings ein Unterschied gemacht, aber, weil er keiner ist, wieder aufgehoben wird*. — Mit dem Erklären also ist der Wandel und Wechsel, der vorhin außer dem Inneren nur an der Erscheinung war, in das Uebersinnliche selbst eingedrungen; unser Bewußtseyn ist aber aus dem Inneren als Gegenstande auf die andere Seite in den *Verstand* herübergegangen, und hat in ihm den Wechsel.

Dieser Wechsel ist so noch nicht ein Wechsel der Sache selbst, sondern stellt sich vielmehr eben dadurch als *reiner Wechsel*

dar, daß der *Inhalt* der Momente des Wechsels derselbe bleibt. Indem aber der *Begriff* als Begriff des Verstandes dasselbe ist, was das *Innere* der Dinge, so wird *dieser Wechsel als Gesetz des Inneren* für ihn. Er *erfährt* also, daß es *Gesetz der Erscheinung selbst* ist, daß Unterschiede werden, die keine Unterschiede sind; oder daß das *Gleichnamige* sich von sich *abstößt*; und ebenso daß die Unterschiede nur solche sind, die in Wahrheit keine sind, und sich aufheben; oder daß das *Ungleichnamige* sich *anzieht*. — Ein *zweites Gesetz*, dessen Inhalt demjenigen, was vorher Gesetz genannt wurde, nämlich dem beständigen sich gleichbleibenden Unterschiede, entgegengesetzt ist; denn dieß neue drückt vielmehr das *Ungleichwerden des Gleichen*, und das *Gleichwerden des Ungleichen* aus. Der Begriff muthet der Gedankenlosigkeit zu, beide Gesetze zusammenzubringen, und ihrer Entgegensetzung bewußt zu werden. — Gesetz ist das zweite freilich auch, oder ein inneres sichselbstgleiches Seyn, aber eine Sichselbstgleichheit vielmehr der Ungleichheit, eine Beständigkeit der Unbeständigkeit. — An dem Spiele der Kräfte ergab sich dieses Gesetz als eben dieses absolute Uebergehen, und als reiner Wechsel; das *Gleichnamige*, die Kraft, *zersetzt* sich in einen Gegensatz, der zunächst als ein selbstständiger Unterschied erscheint, aber welcher sich in der That *keiner zu seyn* erweist; denn es ist das *Gleichnamige*, was sich von sich selbst abstößt, und dieß Abgestoßene zieht sich daher wesentlich an, denn es ist *dasselbe*; der gemachte Unterschied, da er keiner ist, hebt sich also wieder auf. Er stellt sich hiermit als Unterschied *der Sache selbst*, oder als absolnter Unterschied dar, und dieser Unterschied der *Sache* ist also nichts anderes als das Gleichnamige, das sich von sich abgestoßen hat, und daher nur einen Gegensatz setzt, der keiner ist.

Durch dieß Princip wird das erste Uebersinnliche, das ruhige Reich der Gesetze, das unmittelbare Abbild der wahrgenommenen Welt in sein Gegentheil umgekehrt: das Gesetz war überhaupt

das sich Gleichbleibende, wie seine Unterschiede; jetzt aber ist gesetzt, daß beides vielmehr das Gegentheil seiner selbst ist; das sich Gleiche stößt sich vielmehr von sich ab, und das sich Ungleiche setzt sich vielmehr als das sich Gleiche. In der That ist nur mit dieser Bestimmung der Unterschied der innere, oder Unterschied an sich selbst, indem das Gleiche sich ungleich, das Ungleiche sich gleich ist. — Diese zweite übersinnliche Welt ist auf diese Weise die verkehrte Welt; und zwar, indem eine Seite schon an der ersten übersinnlichen Welt vorhanden ist, die verkehrte dieser ersten. Das Innere ist damit als Erscheinung vollendet. Denn die erste übersinnliche Welt war nur die unmittelbare Erhebung der wahrgenommenen Welt in das allgemeine Element; sie hatte ihr nothwendiges Gegenbild an dieser, welche noch für sich das Princip des Wechsels und der Veränderung behielt; das erste Reich der Gesetze entbehrte dessen, erhält es aber als verkehrte Welt.

Nach dem Gesetze dieser verkehrten Welt ist also das Gleichnamige der ersten das Ungleiche seiner selbst, und das Ungleiche derselben ist ebenso ihm selbst ungleich, oder es wird sich gleich. An bestimmten Momenten wird dieß sich so ergeben, daß, was im Gesetze der ersten süß, in diesem verkehrten Ansich sauer; was in jenem schwarz, in diesem weiß ist. Was im Gesetze der ersteren, am Magnete Nordpol, ist in seinem anderen übersinnlichen Ansich (in der Erde nämlich), Südpol; was aber dort Südpol ist, hier Nordpol. Ebenso was im ersten Gesetze der Electricität Sauerstoffpol ist, wird in seinem anderen übersinnlichen Wesen Wasserstoffpol; und umgekehrt, was dort der Wasserstoffpol ist, wird hier der Sauerstoffpol. In einer anderen Sphäre ist nach dem unmittelbaren Gesetze Rache an dem Feinde die höchste Befriedigung der verletzten Individualität. Dieses Gesetz aber, dem, der mich nicht als Selbstwesen behandelt, mich als Wesen gegen ihn zu zeigen, und ihn vielmehr als Wesen aufzuheben, verkehrt sich durch das Princip der anderen Welt

in das entgegengesetzte, die Wiederherstellung meiner als des Wesens durch das Aufheben des fremden Wesens in Selbstzerstörung. Wenn nun diese Verkehrung, welche in der Strafe des Verbrechens dargestellt wird, zum Gesetze gemacht ist, so ist auch sie wieder nur das Gesetz der einen Welt, welche eine verkehrte übersinnliche Welt sich gegenüberstehen hat, in welcher das, was in jener verachtet ist, zu Ehren, was in jener in Ehren steht, in Verachtung kommt. Die nach dem Gesetze der ersten den Menschen schändende und vertilgende Strafe verwandelt sich in ihrer verkehrten Welt in die sein Wesen erhaltende und ihn zu Ehren bringende Begnadigung.

Oberflächlich angesehen ist diese verkehrte Welt so das Gegentheil der ersten, daß sie dieselbe außer ihr hat, und jene erste als eine verkehrte Wirklichkeit von sich abstößt, daß die eine die Erscheinung, die andere aber das Ansich, die eine sie ist, wie sie für ein Anderes, die andere dagegen, wie sie für sich ist; so daß, um die vorigen Beispiele zu gebrauchen, was süß schmeckt, eigentlich, oder innerlich am Dinge, sauer, oder was am wirklichen Magnete der Erscheinung Nordpol ist, am inneren oder wesentlichen Seyn Südpol wäre; was an der erscheinenden Electricität als Sauerstoffpol sich darstellt, an der nichterscheinenden Wasserstoffpol wäre. Oder eine Handlung, die in der Erscheinung Verbrechen ist, sollte im Inneren eigentlich gut seyn (eine schlechte Handlung eine gute Absicht haben) können; die Strafe nur in der Erscheinung Strafe, an sich oder in einer anderen Welt aber Wohlthat für den Verbrecher seyn. Allein solche Gegensätze von Innerem und Aeußerem, von Erscheinung und Uebersinnlichem, als von zweierlei Wirklichkeiten, sind hier nicht mehr vorhanden. Die abgestoßenen Unterschiede vertheilen sich nicht von neuem an zwei solche Substanzen, welche sie trügen und ihnen ein getrenntes Bestehen verliehen; wodurch der Verstand aus dem Inneren heraus wieder auf seine vorige Stelle zurückfiele. Die eine Seite oder Substanz wäre

wieder die Welt der Wahrnehmung, worin das eine der beiden Gesetze sein Wesen triebe, und ihr gegenüber eine innere Welt, gerade eine solche sinnliche Welt, wie die erste, aber in der Vorstellung; sie könnte nicht als sinnliche Welt aufgezeigt, nicht gesehen, gehört, geschmeckt werden, und doch würde sie vorgestellt als eine solche sinnliche Welt. Aber in der That, wenn das eine Gesetzte ein Wahrgenommenes ist, und sein Ansich, als das Verkehrte desselben, ebenso ein sinnlich Vorgestelltes, so ist das Saure, was das Ansich des süßen Dinges wäre, ein so wirkliches Ding, wie es, ein saures Ding; das Schwarze, welches das Ansich des Weißen wäre, ist das wirkliche Schwarze; der Nordpol, welcher das Ansich des Südpols ist, ist der an demselben Magnete vorhandene Nordpol; der Sauerstoffpol, der das Ansich des Wasserstoffpols ist, der vorhandene Sauerstoffpol derselben Säule. Das wirkliche Verbrechen aber hat seine Verkehrung und sein Ansich als Möglichkeit in der Absicht als solcher, aber nicht in einer guten; denn die Wahrheit der Absicht ist nur die That selbst. Das Verbrechen seinem Inhalte nach aber hat seine Reflexion in sich oder seine Verkehrung an der wirklichen Strafe; diese ist die Aussöhnung des Gesetzes mit der ihm im Verbrechen entgegengesetzten Wirklichkeit. Die wirkliche Strafe endlich hat so ihre verkehrte Wirklichkeit an ihr, daß sie eine solche Verwirklichung des Gesetzes ist, wodurch die Thätigkeit, die es als Strafe hat, sich selbst aufhebt, es aus thätigem wieder ruhiges und geltendes Gesetz wird, und die Bewegung der Individualität gegen es, und seiner gegen sie erloschen ist.

Aus der Vorstellung der Verkehrung, die das Wesen der einen Seite der übersinnlichen Welt ausmacht, ist also die sinnliche Vorstellung von der Befestigung der Unterschiede in einem verschiedenen Elemente des Bestehens zu entfernen, und dieser absolute Begriff des Unterschiedes ist als innerer Unterschied, Abstoßen des Gleichnamigen als Gleichnamigen von sich selbst, und

Gleichseyn des Ungleichen als Ungleichen rein darzustellen und aufzufassen. Es ist der reine Wechsel, oder die Entgegensetzung in sich selbst, der Widerspruch zu denken. Denn in dem Unterschiede, der ein innerer ist, ist das Entgegengesetzte nicht nur Eines von Zweien; — sonst wäre es ein Seyendes, und nicht ein Entgegengesetztes; — sondern es ist das Entgegengesetzte eines Entgegengesetzten, oder das Andere ist in ihm unmittelbar selbst vorhanden. Ich stelle wohl das Gegentheil hierher, und dorthin das Andere, wovon es das Gegentheil ist; also das Gegentheil auf eine Seite, an und für sich ohne das Andere. Eben darum aber, indem ich hier das Gegentheil an und für sich habe, ist es das Gegentheil seiner selbst, oder es hat in der That das Andere unmittelbar an ihm selbst. — So hat die übersinnliche Welt, welche die verkehrte ist, über die andere zugleich übergegriffen, und sie an sich selbst; sie ist für sich die verkehrte, d. h. die verkehrte ihrer selbst; sie ist sie selbst und ihre entgegengesetzte in Einer Einheit. Nur so ist sie der Unterschied als innerer, oder Unterschied an sich selbst, oder ist als Unendlichkeit.

Durch die Unendlichkeit sehen wir das Gesetz zur Nothwendigkeit an ihm selbst vollendet, und alle Momente der Erscheinung in das Innere aufgenommen. Das Einfache des Gesetzes ist die Unendlichkeit, heißt nach dem, was sich ergeben hat, *α.* es ist ein Sichselbstgleiches, welches aber der Unterschied an sich ist; oder es ist Gleichnamiges, welches sich von sich selbst abstößt, oder sich entzweit. Dasjenige, was die einfache Kraft genannt wurde, verdoppelt sich selbst, und ist durch ihre Unendlichkeit das Gesetz. *β.* Das Entzweite, welches die in dem Gesetze vorgestellten Theile ausmacht, stellt sich als Bestehendes dar; und werden sie ohne den Begriff des inneren Unterschiedes betrachtet, so ist der Raum und die Zeit, oder die Entfernung und die Geschwindigkeit, welche als Momente der Schwere auftreten, sowohl gleichgültig und ohne Nothwendigkeit für einander, als für die Schwere

selbst, so wie diese einfache Schwere gegen sie, oder die einfache Electricität gegen das Positive und Negative ist. γ. Durch den Begriff des inneren Unterschiedes aber ist dieß Ungleiche und Gleichgültige, Raum und Zeit u. s. f. ein Unterschied, welcher kein Unterschied ist, oder nur ein Unterschied des Gleichnamigen, und sein Wesen die Einheit; sie sind als Positives und Negatives gegen einander begeistet, und ihr Seyn ist dieses vielmehr, sich als Nichtseyn zu setzen, und in der Einheit aufzuheben. Es bestehen beide unterschiedene, sie sind an sich, sie sind an sich als Entgegengesetzte, d. h. das Entgegengesetzte ihrer selbst, sie haben ihr Anderes an ihnen und sind nur Eine Einheit.

Diese einfache Unendlichkeit, oder der absolute Begriff ist das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig durch keinen Unterschied getrübt noch unterbrochen wird, das vielmehr selbst alle Unterschiede ist so wie ihr Aufgehobenseyn, also in sich pulsirt, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu seyn. Sie ist sichselbstgleich, denn die Unterschiede sind tautologisch; es sind Unterschiede, die keine sind. Dieses sichselbstgleiche Wesen bezieht sich daher nur auf sich selbst. Auf sich selbst: so ist dieß ein Anderes, worauf die Beziehung geht, und das Beziehen auf sich selbst ist vielmehr das Entzweien, oder eben jene Sichselbstgleichheit ist innerer Unterschied. Diese Entzweiten sind somit an und für sich selbst, jedes ein Gegentheil — eines Anderen, so ist darin schon das Andere mit ihm zugleich ausgesprochen; oder es ist nicht das Gegentheil eines Anderen, sondern nur das reine Gegentheil; so ist es also an ihm selbst das Gegentheil seiner. Oder es ist überhaupt nicht ein Gegentheil, sondern rein für sich, ein reines sichselbstgleiches Wesen, das keinen Unterschied an ihm hat, so brauchen wir nicht zu fragen, noch weniger das Gequäle mit solcher Frage für die Philosophie anzusehen, oder gar sie ihr für unbeantwortlich zu halten — wie aus diesem reinen Wesen, wie aus ihm heraus der

Unterschied oder das Andersseyn komme; denn es ist schon die Entzweiung geschehen, der Unterschied ist aus dem Sichselbstgleichen ausgeschlossen, und ihm zur Seite gestellt worden; was das Sichselbstgleiche seyn sollte, ist also schon eins der Entzweiten vielmehr, als daß es das absolute Wesen wäre. Das Sichselbstgleiche entzweit sich, heißt darum ebensosehr, es hebt sich als schon Entzweites, es hebt sich als Andersseyn auf. Die Einheit, von welcher gesagt zu werden pflegt, daß der Unterschied nicht aus ihr herauskommen könne, ist in der That selbst nur das Eine Moment der Entzweiung; sie ist die Abstraction der Einfachheit, welche dem Unterschiede gegenüber ist. Aber indem sie die Abstraction, nur das Eine der Entgegengesetzten ist, so ist es schon gesagt, daß sie das Entzweien ist; denn ist die Einheit ein Negatives, ein Entgegengesetztes, so ist sie eben gesetzt als das, welches die Entgegensetzung an ihm hat. Die Unterschiede von Entzweiung, und Sichselbstgleichwerden sind darum ebenso nur diese Bewegung des sich Aufhebens; denn indem das Sichselbstgleiche, welches sich erst entzweien oder zu seinem Gegentheile werden soll, eine Abstraction oder schon selbst ein Entzweites ist, so ist sein Entzweien hiermit ein Aufheben dessen, was es ist, und also das Aufheben seines Entzweitseyns. Das Sichselbstgleichwerden ist ebenso ein Entzweien; was sich selbst gleich wird, tritt damit der Entzweiung gegenüber; d. h. es stellt selbst sich damit auf die Seite, oder es wird vielmehr ein Entzweites.

Die Unendlichkeit oder diese absolute Unruhe des reinen Sichselbstbewegens, daß, was auf irgend eine Weise, z. B. als Seyn, bestimmt ist, vielmehr das Gegentheil dieser Bestimmtheit ist, ist zwar schon die Seele alles bisherigen gewesen, aber im Inneren erst ist sie selbst frei hervorgetreten. Die Erscheinung oder das Spiel der Kräfte stellt sie selbst schon dar, aber als Erklären tritt sie zunächst frei hervor; und indem sie endlich für das Bewußtseyn Gegenstand ist, als das, was sie ist, so ist das

Bewußtseyn Selbstbewußtseyn. Das Erklären des Verstandes macht zunächst nur die Beschreibung dessen, was das Selbstbewußtseyn ist. Er hebt die im Gesetze vorhandenen schon reingewordenen, aber noch gleichgültigen Unterschiede auf, und setzt sie in Einer Einheit, der Kraft. Dieß Gleichwerden ist aber eben so unmittelbar ein Entzweien; denn er hebt die Unterschiede nur dadurch auf, und setzt dadurch das Eins der Kraft, daß er einen neuen Unterschied von Gesetz und Kraft macht, der aber zugleich kein Unterschied ist; und hierzu, daß dieser Unterschied ebenso kein Unterschied ist, geht er selbst darin fort, daß er diesen Unterschied wieder aufhebt, indem er die Kraft ebenso beschaffen seyn läßt, als das Gesetz. — Diese Bewegung oder Nothwendigkeit ist aber so noch Nothwendigkeit, und Bewegung des Verstandes, oder sie als solche ist nicht sein Gegenstand, sondern er hat in ihr positive und negative Electricität, Entfernung, Geschwindigkeit, Anziehungskraft, und tausend andere Dinge zu Gegenständen, welche den Inhalt der Momente der Bewegung ausmachen. In dem Erklären ist eben darum so viele Selbstbefriedigung, weil das Bewußtseyn dabei, um es so auszudrücken, in unmittelbarem Selbstgespräche mit sich, nur sich selbst genießt, dabei zwar etwas anderes zu treiben scheint, aber in der That sich nur mit sich selbst herumtreibt.

In dem entgegengesetzten Gesetze als der Verkehrung des ersten Gesetzes, oder in dem inneren Unterschiede wird zwar die Unendlichkeit selbst Gegenstand des Verstandes, aber er verfehlt sie als solche wieder, indem er den Unterschied an sich, das Sichselbstabstoßen des Gleichnamigen, und die Ungleichen, die sich anziehen, wieder an zwei Welten, oder an zwei substantielle Elemente vertheilt; die Bewegung, wie sie in der Erfahrung ist, ist ihm hier ein Geschehen, und das Gleichnamige und das Ungleiche Prädicate, deren Wesen ein seyendes Substrat ist. Dasselbe, was ihm in sinnlicher Hülle Gegenstand ist, ist es uns in seiner wesentlichen Gestalt, als reiner Begriff. Dieß Auffassen des Unterschiedes, wie er in Wahrheit ist, oder das Auffassen der Unendlichkeit als solcher, ist für uns, oder an sich. Die Exposition ihres Begriffs gehört der Wissenschaft an; das Bewußtseyn aber, wie es ihn unmittelbar hat, tritt wieder als eigene Form oder neue Gestalt des Bewußtseyns auf, welche in dem Vorhergehenden ihr Wesen nicht erkennt, sondern es für etwas ganz anderes ansieht. — Indem ihm dieser Begriff der Unendlichkeit Gegenstand ist, ist es also Bewußtseyn des Unterschiedes als eines unmittelbar ebensosehr Aufgehobenen; es ist für sich selbst, es ist Unterscheiden des Ununterschiedenen, oder Selbstbewußtseyn. Ich unterscheide mich von mir selbst, und es ist darin unmittelbar für mich, daß dieß Unterschiedene nicht unterschieden ist. Ich, das Gleichnamige, stoße mich von mir selbst ab; aber dieß Unterschiedene, Ungleichgesetzte ist unmittelbar, indem es unterschieden ist, kein Unterschied für mich. Das Bewußtseyn eines Andern, eines Gegenstandes überhaupt, ist zwar selbst nothwendig Selbstbewußtseyn, Reflectirtseyn in sich, Bewußtseyn seiner selbst in seinem Andersseyn. Der nothwendige Fortgang von den bisherigen Gestalten des Bewußtseyns, welchen ihr Wahres ein Ding, ein Anderes war, als sie selbst, drückt eben dieß aus, daß nicht allein das Bewußtseyn vom Dinge nur für ein Selbstbewußtseyn möglich ist, sondern daß dieß allein die Wahrheit jener Gestalten ist. Aber für uns nur ist diese Wahrheit vorhanden, noch nicht für das Bewußtseyn. Das Selbstbewußtseyn ist erst für sich geworden, noch nicht als Einheit mit dem Bewußtseyn überhaupt.

Wir sehen, daß im Inneren der Erscheinung der Verstand in Wahrheit nicht etwas Anderes als die Erscheinung selbst, aber nicht wie sie als Spiel der Kräfte ist, sondern dasselbe in seinen absolut-allgemeinen Momenten und deren Bewegung, und in der That nur sich selbst erfährt. Erhoben über die Wahrnehmung stellt sich das Bewußtseyn mit dem Uebersinnlichen durch die Mitte der Erscheinung zusammengeschlossen dar, durch welche es in die-

sen Hintergrund schaut. Die beiden Extreme, das eine des reinen Inneren, das andere des in dieß reine Innere schauenden Inneren, sind nun zusammengefallen, und wie sie als Extreme, so ist auch die Mitte, als etwas Anderes als sie, verschwunden. Dieser Vorhang ist also vor dem Inneren weggezogen, und das Schauen des Inneren in das Innere vorhanden; das Schauen des ununterschiedenen Gleichnamigen, welches sich selbst abstößt, als unterschiedenes Inneres setzt, aber für welches ebenso unmittelbar die Ununterschiedenheit beider ist, das Selbstbewußtseyn. Es zeigt sich, daß hinter dem sogenannten Vorhange, welcher das Innere verdecken soll, nichts zu sehen ist, wenn wir nicht selbst dahintergehen, ebensosehr damit gesehen werde, als daß etwas dahinter sey, das gesehen werden kann. Aber es ergiebt sich zugleich, daß nicht ohne alle Umstände geradezu dahinter gegangen werden könne; denn dieß Wissen, was die Wahrheit der Vorstellung der Erscheinung und ihres Inneren ist, ist selbst nur Resultat einer umständlichen Bewegung, wodurch die Weisen des Bewußtseyns, das Meinen, Wahrnehmen und der Verstand verschwinden; und es wird sich ebenso ergeben, daß das Erkennen dessen, was das Bewußtseyn weiß, indem es sich selbst weiß, noch weiterer Umstände bedarf, deren Auseinanderlegung das Folgende ist.

B Selbstbewußtseyn.

IV.

Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst.

In den bisherigen Weisen der Gewißheit ist dem Bewußtseyn das Wahre etwas Anderes als es selbst. Der Begriff dieses Wahren verschwindet aber in der Erfahrung von ihm; wie der Gegenstand unmittelbar an sich war, das Seyende der sinnlichen Gewißheit, das concrete Ding der Wahrnehmung, die Kraft des Verstandes, so erweist er sich vielmehr nicht in Wahrheit zu seyn, sondern dieß Ansich ergiebt sich als eine Weise, wie er nur für ein Anderes ist; der Begriff von ihm hebt sich an dem wirklichen Gegenstande auf, oder die erste unmittelbare Vorstellung in der Erfahrung, und die Gewißheit ging in der Wahrheit verloren. Nunmehr aber ist dieß entstanden, was in diesen früheren Verhältnissen nicht zu Stande kam, nämlich eine Gewißheit, welche ihrer Wahrheit gleich ist; denn die Gewißheit ist sich selbst ihr Gegenstand, und das Bewußtseyn ist sich selbst das Wahre. Es ist darin zwar auch ein Andersseyn; das Bewußtseyn unterscheidet nämlich, aber ein solches, das für es zugleich ein nichtunterschiedenes ist. Nennen wir Begriff die Bewegung des Wissens, den Gegenstand aber das Wissen als ruhige Einheit oder als Ich, so sehen wir, daß nicht nur für uns sondern für das Wissen selbst der Gegenstand dem Begriffe entspricht. — Oder auf die andere Weise, den Begriff das genannt, was der Gegenstand an sich ist, den Gegenstand aber das, was er als Gegenstand oder für ein Anderes ist, so erhellt, daß das Ansichseyn, und

das Füreinanderesseyn dasselbe ist; denn das Ansich ist das Bewußtseyn; es ist aber ebenso dasjenige, für welches ein Anderes (das Ansich) ist; und es ist für es, daß das Ansich des Gegenstandes, und das Seyn desselben für ein Anderes dasselbe ist; Ich ist der Inhalt der Beziehung, und das Beziehen selbst; es ist es selbst gegen ein Anderes, und greift zugleich über dieß Andere über, das für es ebenso nur es selbst ist.

Mit dem Selbstbewußtseyn sind wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten. Es ist zu sehen, wie die Gestalt des Selbstbewußtseyns zunächst auftritt. Betrachten wir diese neue Gestalt des Wissens, das Wissen von sich selbst, im Verhältnisse zu dem Vorhergehenden, dem Wissen von einem Anderen, so ist dieß zwar verschwunden; aber seine Momente haben sich zugleich ebenso aufbewahrt; und der Verlust besteht darin, daß sie hier vorhanden sind, wie sie an sich sind. Das Seyn der Meinung, die Einzelnheit und die ihr entgegengesetzte Allgemeinheit der Wahrnehmung, so wie das leere Innere des Verstandes sind nicht mehr als Wesen sondern als Momente des Selbstbewußtseyns, d. h. als Abstractionen oder Unterschiede, welche für das Bewußtseyn selbst zugleich nichtig, oder keine Unterschiede und rein verschwindende Wesen sind. Es scheint also nur das Hauptmoment selbst verloren gegangen zu seyn, nämlich das einfache selbstständige Bestehen für das Bewußtseyn. Aber in der That ist das Selbstbewußtseyn die Reflexion aus dem Seyn der sinnlichen und wahrgenommenen Welt, und wesentlich die Rückkehr aus dem Andersseyn. Es ist als Selbstbewußtseyn Bewegung; aber indem es nur sich selbst als sich selbst von sich unterscheidet, so ist ihm der Unterschied, unmittelbar als ein Andersseyn aufgehoben; der Unterschied ist nicht, und es nur die bewegungslose Tautologie des: Ich bin Ich; indem ihm der Unterschied nicht auch die Gestalt des Seyns hat, ist es nicht Selbstbewußtseyn. Es ist hiermit für es das Andersseyn, als ein Seyn, oder als unterschiedenes

Moment; aber es ist für es auch die Einheit seiner selbst mit diesem Unterschiede, als zweites unterschiedenes Moment. Mit jenem ersten Momente ist das Selbstbewußtseyn als Bewußtseyn, und für es die ganze Ausbreitung der sinnlichen Welt erhalten; aber zugleich nur als auf das zweite Moment, die Einheit des Selbstbewußtseyns mit sich selbst, bezogen; und sie ist hiermit für es ein Bestehen, welches aber nur Erscheinung, oder Unterschied ist, der an sich kein Seyn hat. Dieser Gegensatz seiner Erscheinung und seiner Wahrheit hat aber nur die Wahrheit, nämlich die Einheit des Selbstbewußtseyns mit sich selbst, zu seinem Wesen; diese muß ihm wesentlich werden, d. h. es ist Begierde überhaupt. Das Bewußtseyn hat als Selbstbewußtseyn nunmehr einen gedoppelten Gegenstand, den einen, den unmittelbaren, den Gegenstand der sinnlichen Gewißheit, und des Wahrnehmens, der aber für es mit dem Charakter des Negativen bezeichnet ist, und den zweiten, nämlich sich selbst, welcher das wahre Wesen, und zunächst nur erst im Gegensatze des ersten vorhanden ist. Das Selbstbewußtseyn stellt sich hierin als die Bewegung dar, worin dieser Gegensatz aufgehoben, und ihm die Gleichheit seiner selbst mit sich wird.

Der Gegenstand, welcher für das Selbstbewußtseyn das Negative ist, ist aber seinerseits für uns oder an sich ebenso in sich zurückgegangen als das Bewußtseyn andererseits. Er ist durch diese Reflexion in sich Leben geworden. Was das Selbstbewußtseyn als seyend von sich unterscheidet, hat auch insofern, als es seyend gesetzt ist, nicht bloß die Weise der sinnlichen Gewißheit und der Wahrnehmung an ihm, sondern es ist insichreflectirtes Seyn, und der Gegenstand der unmittelbaren Begierde ist ein Lebendiges. Denn das Ansich, oder das allgemeine Resultat des Verhältnisses des Verstandes zu dem Inneren der Dinge, ist das Unterscheiden des Nichtzuunterscheidenden, oder die Einheit des Unterschiedenen. Diese Einheit aber ist ebensosehr, wie wir gesehen, ihr Abstoßen von sich selbst, und dieser Begriff

entzweit sich in den Gegensatz des Selbstbewußtseyns und des Lebens; jenes die Einheit, für welche die unendliche Einheit der Unterschiede ist; dieses aber ist nur diese Einheit selbst, so daß sie nicht zugleich für sich selbst ist. So selbstständig also das Bewußtseyn, ebenso selbstständig ist ansich sein Gegenstand. Das Selbstbewußtseyn, welches schlechthin für sich ist, und seinen Gegenstand unmittelbar mit dem Charakter des Negativen bezeichnet, oder zunächst Begierde ist, wird daher vielmehr die Erfahrung der Selbstständigkeit desselben machen.

Die Bestimmung des Lebens, wie sie sich aus dem Begriffe oder dem allgemeinen Resultate ergiebt, mit welchem wir in diese Sphäre eintreten, ist hinreichend es zu bezeichnen, ohne daß seine Natur weiter daraus zu entwickeln wäre; ihr Kreis beschließt sich in folgenden Momenten. Das Wesen ist die Unendlichkeit als das Aufgehobenseyn aller Unterschiede, die reine Achsendrehende Bewegung, die Ruhe ihrer selbst als absolut unruhigen Unendlichkeit, die Selbstständigkeit selbst, in welcher die Unterschiede der Bewegung aufgelöst sind; das einfache Wesen der Zeit, das in dieser Sichselbstgleichheit die gediegene Gestalt des Raumes hat. Die Unterschiede sind an diesem einfachen allgemeinen Medium ebensosehr als Unterschiede; denn diese allgemeine Flüssigkeit hat ihre negative Natur nur, indem sie ein Aufheben derselben ist; aber sie kann die Unterschiedenen nicht aufheben, wenn sie nicht ein Bestehen haben. Eben diese Flüssigkeit ist als die sichselbstgleiche Selbstständigkeit selbst das Bestehen oder die Substanz derselben, worin sie also als unterschiedene Glieder und fürsichseyende Theile sind. Das Seyn hat nicht mehr die Bedeutung der Abstraction des Seyns, noch ihre reine Wesenheit, der Abstraction der Allgemeinheit; sondern ihr Seyn ist eben jene einfache flüssige Substanz der reinen Bewegung in sich selbst. Der Unterschied dieser Glieder gegen einander aber als Unterschied besteht überhaupt in keiner anderen Bestimmtheit, als der

Bestimmtheit der Momente der Unendlichkeit oder der reinen Bewegung selbst.

Die selbstständigen Glieder sind fürsich; dieses Fürsichseyn ist aber vielmehr ebenso unmittelbar ihre Reflexion in die Einheit, als diese Einheit die Entzweiung in die selbstständigen Gestalten ist. Die Einheit ist entzweit, weil sie absolut negative oder unendliche Einheit ist; und weil sie das Bestehen ist, so hat auch der Unterschied Selbstständigkeit nur an ihr. Diese Selbstständigkeit der Gestalt erscheint als ein Bestimmtes, für Anderes, denn sie ist ein Entzweites; und das Aufheben der Entzweiung geschieht insofern durch ein Anderes. Aber es ist eben so sehr an ihr selbst; denn eben jene Flüssigkeit ist die Substanz der selbstständigen Gestalten; diese Substanz aber ist unendlich; die Gestalt ist darum in ihrem Bestehen selbst die Entzweiung oder das Aufheben ihres Fürsichseyns.

Unterscheiden wir die hierin enthaltenen Momente näher, so sehen wir, daß wir zum ersten Momente das Bestehen der selbstständigen Gestalten, oder die Unterdrückung dessen haben, was das Unterscheiden an sich ist, nämlich nicht an sich zu seyn und kein Bestehen zu haben. Das zweite Moment aber ist die Unterwerfung jenes Bestehens unter die Unendlichkeit des Unterschiedes. Im ersten Momente ist die bestehende Gestalt; als fürsichseyend, oder in ihrer Bestimmtheit unendliche Substanz tritt sie gegen die allgemeine Substanz auf, verläugnet diese Flüssigkeit und Continuität mit ihr und behauptet sich als nicht in diesem Allgemeinen aufgelöst, sondern vielmehr als durch die Absonderung von dieser ihrer unorganischen Natur, und durch das Aufzehren derselben sich erhaltend. Das Leben in dem allgemeinen flüssigen Medium, ein ruhiges Auseinanderlegen des Gestaltens wird eben dadurch zur Bewegung derselben, oder zum Leben als Proceß. Die einfache allgemeine Flüssigkeit ist das Ansich, und der Unterschied der Gestalten das Andere. Aber diese Flüssigkeit wird selbst durch diesen Unterschied das Andere;

denn sie ist jetzt für den Unterschied, welcher an und für sich selbst, und daher die unendliche Bewegung ist, von welcher jenes ruhige Medium aufgezehrt wird, das Leben als Lebendiges. — Diese Verkehrung aber ist darum wieder die Verkehrtheit an sich selbst; was aufgezehrt wird, ist das Wesen; die auf Kosten des Allgemeinen sich erhaltende, und das Gefühl ihrer Einheit mit sich selbst sich gebende Individualität hebt gerade damit ihren Gegensatz des Anderen, durch welchen sie für sich ist, auf; die Einheit mit sich selbst, welche sie sich giebt, ist gerade die Flüssigkeit der Unterschiede, oder die allgemeine Auflösung. Aber umgekehrt ist das Aufheben des individuellen Bestehens ebenso das Erzeugen desselben. Denn da das Wesen der individuellen Gestalt, das allgemeine Leben, und das Fürsichseyende an sich einfache Substanz ist, so hebt es, indem es das Andere in sich setzt, diese seine Einfachheit, oder sein Wesen auf, d. h. es entzweit sie, und dieß Entzweien der unterschiedslosen Flüssigkeit ist eben das Setzen der Individualität. Die einfache Substanz des Lebens also ist die Entzweiung ihrer selbst in Gestalten, und zugleich die Auflösung dieser bestehenden Unterschiede; und die Auflösung der Entzweiung ist ebensosehr Entzweien oder ein Gliedern. Es fallen damit die beiden Seiten der ganzen Bewegung, welche unterschieden wurden, nämlich die in dem allgemeinen Medium der Selbstständigkeit ruhig auseinandergelegte Gestaltung, und der Proceß des Lebens in einander; der letztere ist ebenso sehr Gestaltung, als er das Aufheben der Gestalt ist; und das erste, die Gestaltung, ist ebensosehr ein Aufheben, als sie die Gliederung ist. Das flüssige Element ist selbst nur die Abstraction des Wesens, oder es ist nur als Gestalt wirklich; und daß es sich gliedert, ist wieder ein Entzweien des Gegliederten, oder ein Auflösen desselben. Dieser ganze Kreislauf macht das Leben aus, weder das, was zuerst ausgesprochen wird, die unmittelbare Continuität und Gediegenheit seines Wesens, noch die bestehende Gestalt und das für sich seyende Discrete, noch der

reine Proceß derselben, noch auch das einfache Zusammenfassen dieser Momente, sondern das sich entwickelnde, und seine Entwickelung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze.

Indem von der ersten unmittelbaren Einheit ausgegangen, und durch die Momente der Gestaltung und des Processes hindurch zur Einheit dieser beiden Momente, und damit wieder zur ersten einfachen Substanz zurückgekehrt wird, so ist diese reflectirte Einheit eine andere als die erste. Gegen jene unmittelbare, oder als ein Seyn ausgesprochene, ist diese zweite die allgemeine, welche alle diese Momente als aufgehobene in ihr hat. Sie ist die einfache Gattung, welche in der Bewegung des Lebens selbst nicht für sich als dieß Einfache existirt; sondern in diesem Resultate verweist das Leben auf ein Anderes, als es ist, nämlich auf das Bewußtseyn, für welches es als diese Einheit, oder als Gattung, ist.

Dieß andere Leben aber, für welches die Gattung als solche und welches für sich selbst Gattung ist, das Selbstbewußtseyn, ist sich zunächst nur als dieses einfache Wesen, und hat sich als reines Ich zum Gegenstande; in seiner Erfahrung, die nun zu betrachten ist, wird sich ihm dieser abstracte Gegenstand bereichern, und die Entfaltung erhalten, welche wir an dem Leben gesehen haben.

Das einfache Ich ist diese Gattung oder das einfache Allgemeine, für welches die Unterschiede keine sind, nur, indem es negatives Wesen der gestalteten selbstständigen Momente ist; und das Selbstbewußtseyn ist hiermit seiner selbst nur gewiß durch das Aufheben dieses Andern, das sich ihm als selbstständiges Leben darstellt; es ist Begierde. Der Nichtigkeit dieses Andern gewiß setzt es für sich dieselbe als seine Wahrheit, vernichtet den selbstständigen Gegenstand und giebt sich dadurch die Gewißheit seiner selbst, als wahre Gewißheit, als solche, welche ihm selbst auf gegenständliche Weise geworden ist.

In dieser Befriedigung aber macht es die Erfahrung von der Selbstständigkeit seines Gegenstandes. Die Begierde und die

in ihrer Befriedigung erreichte Gewißheit seiner selbst ist bedingt durch ihn, denn sie ist durch Aufheben dieses Andern; daß dieß Aufheben sey, muß dieß Andere seyn. Das Selbstbewußtseyn vermag also durch seine negative Beziehung nicht, ihn aufzuheben; es erzeugt ihn darum vielmehr wieder, so wie die Begierde. Es ist in der That ein Anderes, als das Selbstbewußtseyn, das Wesen der Begierde; und durch diese Erfahrung ist ihm selbst diese Wahrheit geworden. Zugleich aber ist es ebenso absolut für sich, und ist dieß nur durch Aufheben des Gegenstandes, und es muß ihm seine Befriedigung werden, denn es ist die Wahrheit. Um der Selbstständigkeit des Gegenstandes willen kann es daher zur Befriedigung nur gelangen, indem dieser selbst die Negation an ihm vollzieht, und er muß diese Negation seiner selbst an sich vollziehen, denn er ist *an sich* das Negative, und muß für das Andre seyn, was er ist. Indem er die Negation an sich selbst ist, und darin zugleich selbstständig ist, ist er Bewußtseyn. An dem Leben, welches der Gegenstand der Begierde ist, ist die *Negation* entweder *an einem Andern*, nämlich an der Begierde, oder als *Bestimmtheit* gegen eine andere gleichgültige Gestalt, oder als seine *unorganische allgemeine Natur*. Diese allgemeine selbstständige Natur aber, an der die Negation als absolute ist, ist die Gattung als solche, oder als *Selbstbewußtseyn*. *Das Selbstbewußtseyn erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtseyn.*

In diesen drei Momenten ist erst der Begriff des Selbstbewußtseyns vollendet: a) reines ununterschiedenes Ich ist sein erster unmittelbarer Gegenstand. b) Diese Unmittelbarkeit ist aber selbst absolute Vermittelung, sie ist nur als Aufheben des selbstständigen Gegenstandes, oder sie ist Begierde. Die Befriedigung der Begierde ist zwar die Reflexion des Selbstbewußtseyns in sich selbst, oder die zur Wahrheit gewordene Gewißheit. c) Aber die Wahrheit derselben ist vielmehr die gedoppelte Reflexion, die Verdoppelung des Selbstbewußtseyns. Es ist ein Gegenstand für das Bewußtseyn, welcher an sich selbst sein Andersseyn oder den Unterschied als einen nichtigen setzt, und darin selbstständig ist. Die unterschiedene nur *lebendige* Gestalt hebt wohl im Processe des Lebens selbst auch ihre Selbstständigkeit auf, aber sie hört mit ihrem Unterschiede auf, zu seyn, was sie ist; der Gegenstand des Selbstbewußtseyns ist aber ebenso selbstständig in dieser Negativität seiner selbst; und damit ist er für sich selbst Gattung, allgemeine Flüssigkeit in der Eigenheit seiner Absonderung; er ist lebendiges Selbstbewußtseyn.

Es ist ein *Selbstbewußtseyn für ein Selbstbewußtseyn*. Erst hierdurch ist es in der That; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Andersseyn; Ich, das der Gegenstand seines Begriffs ist, ist in der That nicht *Gegenstand*; der Gegenstand der Begierde aber ist nur *selbstständig*, denn er ist die allgemeine unvertilgbare Substanz, das flüssige sichselbstgleiche Wesen. Indem ein Selbstbewußtseyn der Gegenstand ist, ist er ebensowohl Ich, wie Gegenstand. — Hiermit ist schon der Begriff *des Geistes* für uns vorhanden. Was für das Bewußtseyn weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seyender Selbstbewußtseyn, die Einheit derselben ist; Ich, das *Wir*, und *Wir* das Ich ist. Das Bewußtseyn hat erst in dem Selbstbewußtseyn, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigten Scheine des sinnlichen Diesseits, und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet.

A.

Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseyns; Herrschaft und Knechtschaft.

Das Selbstbewußtseyn ist *an und für sich*, indem, und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d. h. es

ist nur als ein Anerkanntes. Der Begriff dieser seiner Einheit in seiner Verdoppelung, der sich im Selbstbewußtseyn realisirenden Unendlichkeit, ist eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung, so daß die Momente derselben theils genau auseinandergehalten, theils in dieser Unterscheidung zugleich auch als nicht unterschieden, oder immer in ihrer entgegengesetzten Bedeutung genommen und erkannt werden müssen. Die Doppelsinnigkeit des Unterschiedenen liegt in dem Wesen des Selbstbewußtseyns, unendlich, oder unmittelbar das Gegentheil der Bestimmtheit, in der es gesetzt ist, zu seyn. Die Auseinanderlegung des Begriffs dieser geistigen Einheit in ihrer Verdoppelung stellt uns die Bewegung des Anerkennens dar.

Es ist für das Selbstbewußtseyn ein anderes Selbstbewußtseyn; es ist außer sich gekommen. Dieß hat die gedoppelte Bedeutung, erstlich, es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein anderes Wesen; zweitens, es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das Andere als Wesen, sondern sich selbst im Andern.

Es muß dieß sein Andersseyn aufheben; dieß ist das Aufheben des ersten Doppelsinnes, und darum selbst ein zweiter Doppelsinn; erstlich, es muß darauf gehen, das andere selbstständige Wesen aufzuheben, um dadurch seiner als des Wesens gewiß zu werden; zweitens geht es hiermit darauf, sich selbst aufzuheben, denn dieß Andere ist es selbst.

Dieß doppelsinnige Aufheben seines doppelsinnigen Andersseyns ist ebenso eine doppelsinnige Rückkehr in sich selbst; denn erstlich erhält es durch das Aufheben sich selbst zurück; denn es wird sich wieder gleich durch das Aufheben seines Andersseyns; zweitens aber giebt es das andere Selbstbewußtseyn ihm wieder ebenso zurück, denn es war sich im Andern, es hebt dieß sein Seyn im Andern auf, entläßt also das Andere wieder frei.

Diese Bewegung des Selbstbewußtseyns in der Beziehung auf ein anderes Selbstbewußtseyn ist auf diese Weise vorgestellt worden, als das Thun des Einen; aber dieses Thun des

Einen hat selbst die gedoppelte Bedeutung, ebensowohl sein Thun als das Thun des Andern zu seyn; denn das Andere ist ebenso selbstständig, in sich beschlossen, und es ist nichts in ihm, was nicht durch es selbst ist. Das erste hat den Gegenstand nicht vor sich, wie er nur für die Begierde zunächst ist, sondern einen für sich seyenden selbstständigen, über welchen es darum nichts für sich vermag, wenn er nicht an sich selbst dieß thut, was es an ihm thut. Die Bewegung ist also schlechthin die gedoppelte beider Selbstbewußtseyn. Jedes sieht das Andre dasselbe thun, was es thut; jedes thut selbst, was es an das Andre fordert; und thut darum, was es thut, auch nur insofern als das Andre dasselbe thut; das einseitige Thun wäre unnütz; weil, was geschehen soll, nur durch beide zu Stande kommen kann.

Das Thun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Thun ebensowohl gegen sich als gegen das Andre, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl das Thun des Einen als des Andern ist.

In dieser Bewegung sehen wir sich den Proceß wiederholen, der sich als Spiel der Kräfte darstellte, aber im Bewußtseyn. Was in jenem für uns war, ist hier für die Extreme selbst. Die Mitte ist das Selbstbewußtseyn, welches sich in die Extreme zersetzt; und jedes Extrem ist diese Austauschung seiner Bestimmtheit, und absoluter Uebergang in das entgegengesetzte. Als Bewußtseyn aber kommt es wohl außer sich; jedoch ist es in seinem Außersichseyn zugleich in sich zurückgehalten, für sich, und sein Außersich ist für es. Es ist für es, daß es unmittelbar anderes Bewußtseyn ist, und nicht ist; und ebenso, daß dieß Andere nur für sich ist, indem es sich als Fürsichseyendes aufhebt, und nur im Fürsichseyn des Andern für sich ist. Jedes ist dem Andern die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt, und jedes sich und dem andern unmittelbares für sich seyendes Wesen, welches zugleich nur durch diese Vermittelung so für sich ist. Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend.

Dieser reine Begriff des Anerkennens, der Verdoppelung des Selbstbewußtseyns in seiner Einheit, ist nun zu betrachten, wie sein Proceß für das Selbstbewußtseyn erscheint. Er wird zuerst die Seite der Ungleichheit beider darstellen, oder das Heraustreten der Mitte in die Extreme, welche als Extreme sich entgegengesetzt sind und von welchen das eine nur Anerkanntes, das andre nur Anerkennendes ist.

Das Selbstbewußtseyn ist zunächst einfaches Fürsichseyn, sichselbstgleich durch das Ausschließen alles Andern aus sich; sein Wesen und absoluter Gegenstand ist ihm Ich; und es ist in dieser Unmittelbarkeit, oder in diesem Seyn seines Fürsichseyns, Einzelnes. Was Anderes für es ist, ist als unwesentlicher, mit dem Charakter des Negativen bezeichneter Gegenstand. Aber das Andere ist auch ein Selbstbewußtseyn; es tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf. So unmittelbar auftretend sind sie für einander in der Weise gemeiner Gegenstände; selbstständige Gestalten, in das Seyn des Lebens, — denn als Leben hat sich hier der seyende Gegenstand bestimmt — versenkte Bewußtseyn, welche für einander die Bewegung der absoluten Abstraction, alles unmittelbare Seyn zu vertilgen, und nur das rein negative Seyn des sichselbstgleichen Bewußtseyns zu seyn, noch nicht vollbracht, oder sich einander noch nicht als reines Fürsichseyn, d. h. als Selbstbewußtseyn dargestellt haben. Jedes ist wohl seiner selbst gewiß, aber nicht des andern, und darum hat seine eigne Gewißheit von sich noch keine Wahrheit; denn seine Wahrheit wäre nur, daß sein eignes Fürsichseyn sich ihm als selbstständiger Gegenstand, oder was dasselbe ist, der Gegenstand sich als diese reine Gewißheit seiner selbst dargestellt hätte. Dieß aber ist nach dem Begriffe des Anerkennens nicht möglich, als daß wie der andere für ihn, so er für den andern, jeder an sich selbst durch sein eigenes Thun, und wieder durch das Thun des andern, diese reine Abstraction des Fürsichseyns vollbringt.

Die Darstellung seiner aber als der reinen Abstraction des Selbstbewußtseyns besteht darin, sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes Daseyn geknüpft, an die allgemeine Einzelnheit des Daseyns überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu seyn. Diese Darstellung ist das gedoppelte Thun; Thun des Andern, und Thun durch sich selbst. Insofern es Thun des Andern ist, geht also jeder auf den Tod des Andern. Darin aber ist auch das zweite, das Thun durch sich selbst, vorhanden; denn jenes schließt das Daransetzen des eignen Lebens in sich. Das Verhältniß beider Selbstbewußtseyn ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren. — Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, für sich zu seyn, zur Wahrheit an dem Andern, und an ihnen selbst erheben. Und es ist allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, daß dem Selbstbewußtseyn nicht das Seyn, nicht die unmittelbare Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktseyn in die Ausbreitung des Lebens, — das Wesen, sondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, daß es nur reines Fürsichseyn ist. Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseyns als eines selbstständigen Selbstbewußtseyns nicht erreicht. Ebenso muß jedes auf den Tod des Andern gehen, wie es sein Leben daransetzt; denn das Andere gilt ihm nicht mehr als es selbst; sein Wesen stellt sich ihm als ein Anderes dar, es ist außer sich; es muß sein Außersichseyn aufheben; das Andere ist mannigfaltig befangenes und seyendes Bewußtseyn; es muß sein Andersseyn als reines Fürsichseyn oder als absolute Negation anschauen.

Diese Bewährung aber durch den Tod hebt ebenso die Wahrheit, welche daraus hervorgehen sollte, als damit auch die Gewißheit seiner selbst überhaupt auf; denn wie das Leben die natürliche Position des Bewußtseyns, die Selbstständigkeit ohne die

absolute Negativität, ist, so ist der Tod die natürliche Negation desselben, die Negation ohne die Selbstständigkeit, welche also ohne die geforderte Bedeutung des Anerkennens bleibt. Durch den Tod ist zwar die Gewißheit geworden, daß beide ihr Leben wagten, und es an ihnen und an dem Andern verachteten; aber nicht für die, welche diesen Kampf bestanden. Sie heben ihr in dieser fremden Wesenheit, welches das natürliche Daseyn ist, gesetztes Bewußtseyn, oder sie heben sich auf, und werden, als die für sich seyn wollenden Extreme, aufgehoben. Es verschwindet aber damit aus dem Spiele des Wechsels das wesentliche Moment, sich in Extreme entgegengesetzter Bestimmtheiten zu zersetzen; und die Mitte fällt in eine todte Einheit zusammen, welche in todte, bloß seyende, nicht entgegengesetzte Extreme zersetzt ist; und die beiden geben und empfangen sich nicht gegenseitig von einander durch das Bewußtseyn zurück, sondern lassen einander nur gleichgültig, als Dinge, frei. Ihre That ist die abstracte Negation, nicht die Negation des Bewußtseyns, welches so aufhebt, daß es das Aufgehobene aufbewahrt und erhält, und hiermit sein Aufgehobenwerden überlebt.

In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewußtseyn, daß ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtseyn ist. Im unmittelbaren Selbstbewußtseyn ist das einfache Ich der absolute Gegenstand, welcher aber für uns oder an sich die absolute Vermittelung ist, und die bestehende Selbstständigkeit zum wesentlichen Momente hat. Die Auflösung jener einfachen Einheit ist das Resultat der ersten Erfahrung; es ist durch sie ein reines Selbstbewußtseyn und ein Bewußtseyn gesetzt, welches nicht rein für sich, sondern für ein anderes, d. h. als seyendes Bewußtseyn oder Bewußtseyn in der Gestalt der Dingheit ist. Beide Momente sind wesentlich; — da sie zunächst ungleich und entgegengesetzt sind, und ihre Reflexion in die Einheit sich noch nicht ergeben hat, so sind sie als zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewußtseyns; die eine das selbstständige, welchem das Fürsichseyn, die andere

das unselbstständige, dem das Leben oder das Seyn für ein Anderes, das Wesen ist; jenes ist der Herr, dieß der Knecht.

Der Herr ist das für sich seyende Bewußtseyn, aber nicht mehr nur der Begriff desselben, sondern für sich seyendes Bewußtseyn, welches durch ein anderes Bewußtseyn mit sich vermittelt ist, nämlich durch ein solches, zu dessen Wesen es gehört, daß es mit selbstständigem Seyn oder der Dingheit überhaupt synthesirt ist. Der Herr bezieht sich auf diese beiden Momente, auf ein Ding, als solches, den Gegenstand der Begierde, und auf das Bewußtseyn, dem die Dingheit das Wesentliche ist; und indem er a) als Begriff des Selbstbewußtseyns, unmittelbare Beziehung des Fürsichseyns ist, aber b) nunmehr zugleich als Vermittelung, oder als ein Fürsichseyn, welches nur durch ein Anderes für sich ist, so bezieht er sich a) unmittelbar auf beide, und b) mittelbar auf jedes durch das andere. Der Herr bezieht sich auf den Knecht mittelbar durch das selbstständige Seyn; denn eben hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahiren konnte, und darum sich als unselbstständig, seine Selbstständigkeit in der Dingheit zu haben, erwies. Der Herr aber ist die Macht über dieß Seyn, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein Negatives gilt; indem er die Macht darüber, dieß Seyn aber die Macht über den Andern ist, so hat er in diesem Schlusse diesen Andern unter sich. Ebenso bezieht sich der Herr mittelbar durch den Knecht auf das Ding; der Knecht bezieht sich als Selbstbewußtseyn überhaupt auf das Ding auch negativ und hebt es auf; aber es ist zugleich selbstständig für ihn, und er kann darum durch sein Negiren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er bearbeitet es nur. Dem Herrn dagegen wird durch diese Vermittelung die unmittelbare Beziehung als die reine Negation desselben, oder der Genuß; was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm, damit fertig zu werden, und im Genusse sich zu befriedigen. Der Begierde gelang dieß nicht wegen der Selbstständ-

digkeit des Dinges; der Herr aber, der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbstständigkeit des Dinges zusammen und genießt es rein; die Seite der Selbstständigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet.

In diesen beiden Momenten wird für den Herrn sein Anerkanntseyn durch ein anderes Bewußtseyn; denn dieses setzt sich in ihnen als Unwesentliches, einmal in der Bearbeitung des Dinges, das anderemal in der Abhängigkeit von einem bestimmten Daseyn; in beiden kann es nicht über das Seyn Meister werden und zur absolnten Negation gelangen. Es ist also hierin dieß Moment des Anerkennens vorhanden, daß das andere Bewußtseyn sich als Fürsichseyn aufhebt, und hiermit selbst das thut, was das erste gegen es thut. Ebenso das andere Moment, daß dieß Thun des zweiten das eigne Thun des ersten ist; denn, was der Knecht thut, ist eigentlich Thun des Herrn; diesem ist nur das Fürsichseyn, das Wesen; er ist die reine negative Macht, der das Ding Nichts ist, und also das reine wesentliche Thun in diesem Verhältnisse; der Knecht aber ein nicht reines, sondern unwesentliches Thun. Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, daß, was der Herr gegen den andern thut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den andern thue. Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden.

Das unwesentliche Bewußtseyn ist hierin für den Herrn der Gegenstand, welcher die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst ausmacht. Aber es erhellt, daß dieser Gegenstand seinem Begriffe nicht entspricht, sondern daß darin, worin der Herr sich vollbracht hat, ihm vielmehr ganz etwas anderes geworden, als ein selbstständiges Bewußtseyn. Nicht ein solches ist für ihn, sondern vielmehr ein unselbstständiges; er ist also nicht des Fürsichseyns, als der Wahrheit gewiß, sondern seine Wahrheit ist vielmehr das unwesentliche Bewußtseyn, und das unwesentliche Thun desselben.

Die Wahrheit des selbstständigen Bewußtseyns ist demnach das knechtische Bewußtseyn. Dieses erscheint zwar zunächst

außer sich und nicht als die Wahrheit des Selbstbewußtseyns. Aber wie die Herrschaft zeigte, daß ihr Wesen das Verkehrte dessen ist, was sie seyn will, so wird auch wohl die Knechtschaft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegentheile dessen werden, was sie unmittelbar ist; sie wird als in sich zurückgedrängtes Bewußtseyn in sich gehen, und zur wahren Selbstständigkeit sich umkehren.

Wir sahen nur, was die Knechtschaft im Verhältnisse der Herrschaft ist. Aber sie ist Selbstbewußtseyn, und was sie hiernach an und für sich selbst ist, ist nun zu betrachten. Zunächst ist für die Knechtschaft der Herr das Wesen; also das selbstständige für sich seyende Bewußtseyn ist ihr die Wahrheit, die jedoch für sie noch nicht an ihr ist. Allein sie hat diese Wahrheit der reinen Negativität und des Fürsichseyns in der That an ihr selbst; denn sie hat dieses Wesen an ihr erfahren. Dieß Bewußtseyn hat nämlich nicht um Dieses oder Jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fire hat in ihm gebebt. Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute Flüssigwerden alles Bestehens, ist aber das einfache Wesen des Selbstbewußtseyns, die absolute Negativität, das reine Fürsichseyn, das hiermit an diesem Bewußtseyn ist. Dieß Moment des reinen Fürsichseyns ist auch für es, denn im Herrn ist es ihm sein Gegenstand. Es ist ferner nicht nur diese allgemeine Auflösung überhaupt, sondern im Dienen vollbringt es sie wirklich; es hebt darin in allen einzelnen Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Daseyn auf, und arbeitet dasselbe hinweg.

Das Gefühl der absoluten Macht aber überhaupt, und im Einzelnen des Dienstes ist nur die Auflösung an sich, und ob zwar die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist, so ist das Bewußtseyn darin für es selbst, nicht das Fürsichseyn.

Durch die Arbeit kommt es aber zu sich selbst. In dem Momente, welches der Begierde im Bewußtseyn des Herrn entspricht, schien dem dienenden Bewußtseyn zwar die Seite der unwesentlichen Beziehung auf das Ding zugefallen zu seyn, indem das Ding darin seine Selbstständigkeit behält. Die Begierde hat sich das reine Negiren des Gegenstandes und dadurch das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten. Diese Befriedigung ist aber deswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die gegenständliche Seite oder das Bestehen. Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben, und zu einem Bleibenden; weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbstständigkeit hat. Diese negative Mitte oder das formirende Thun ist zugleich die Einzelnheit oder das reine Fürsichseyn des Bewußtseyns, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtseyn kommt also hierdurch zur Anschauung des selbstständigen Seyns, als seiner selbst.

Das Formiren hat aber nicht nur diese positive Bedeutung, daß das dienende Bewußtseyn sich darin als reines Fürsichseyn zum Seyenden wird; sondern auch die negative, gegen sein erstes Moment, die Furcht. Denn in dem Bilden des Dinges wird ihm die eigne Negativität, sein Fürsichseyn, nur dadurch zum Gegenstande, daß es die entgegengesetzte seyende Form aufhebt. Aber dieß gegenständliche Negative ist gerade das fremde Wesen, vor welchem es gezittert hat. Nun aber zerstört es dieß fremde Negative, setzt sich als ein solches in das Element des Bleibens; und wird hierdurch für sich selbst ein Fürsichseyendes. Im Herrn ist ihm das Fürsichseyn ein anderes oder nur für es; in der Furcht ist das Fürsichseyn an ihm selbst; in dem Bilden wird das Fürsichseyn als sein eignes für es, und es kommt zum Bewußtseyn, daß es selbst an und für sich ist. Die Form wird dadurch, daß sie hinausgesetzt wird,

ihm nicht ein Anderes als es; denn eben sie ist sein reines Fürsichseyn, das ihm darin zur Wahrheit wird. Es wird also durch dieß Wiederfinden seiner durch sich selbst eigner Sinn, gerade in der Arbeit, worin es nur fremder Sinn zu seyn schien. — Es sind zu dieser Reflexion die beiden Momente, der Furcht und des Dienstes überhaupt, so wie des Bildens nothwendig, und zugleich beide auf eine allgemeine Weise. Ohne die Zucht des Dienstes und Gehorsams bleibt die Furcht beim Formellen stehen und verbreitet sich nicht über die bewußte Wirklichkeit des Daseyns. Ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und stumm, und das Bewußtseyn wird nicht für es selbst. Formirt das Bewußtseyn ohne die erste absolute Furcht, so ist es nur ein eitler eigner Sinn; denn seine Form oder Negativität ist nicht die Negativität an sich; und sein Formiren kann ihm daher nicht das Bewußtseyn seiner als des Wesens geben. Hat es nicht die absolute Furcht, sondern nur einige Angst ausgestanden, so ist das negative Wesen ihm ein Aeußerliches geblieben, seine Substanz ist von ihm nicht durch und durch angesteckt. Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewußtseyns wankend geworden, gehört es an sich noch bestimmtem Seyn an; der eigne Sinn ist Eigensinn, eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt. So wenig ihm die reine Form zum Wesen werden kann, so wenig ist sie, als Ausbreitung über das Einzelne betrachtet, allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über Einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist.

B.

Freiheit des Selbstbewußtseyns; Stoicismus, Skepticismus und das unglückliche Bewußtseyn.

Dem selbstständigen Selbstbewußtseyn ist eines Theils nur die reine Abstraction des Ich sein Wesen, und andern Theils, indem sie sich ausbildet und sich Unterschiede giebt, wird dieß Un-

terscheiden ihm nicht zum gegenständlichen ansichseyenden Wesen; dieß Selbstbewußtseyn wird also nicht ein in seiner Einfachheit sich wahrhaft unterscheidendes, oder in dieser absoluten Unterscheidung sich gleichbleibendes Ich. Das in sich zurückgedrängte Bewußtseyn hingegen wird sich im Formiren als Form der gebildeten Dinge zum Gegenstande, und an dem Herrn schaut es das Fürsichseyn zugleich als Bewußtseyn an. Aber dem dienenden Bewußtseyn als solchem fallen diese beiden Momente, — seiner selbst als selbstständigen Gegenstandes, und dieses Gegenstandes als eines Bewußtseyns, und hiermit seines eigenen Wesens auseinander. Indem aber für uns oder an sich die Form und das Fürsichseyn dasselbe ist, und im Begriffe des selbstständigen Bewußtseyns das Ansichseyn das Bewußtseyn ist, so ist die Seite des Ansichseyns oder der Dingheit, welche die Form in der Arbeit erhielt, keine andere Substanz, als das Bewußtseyn, und es ist uns eine neue Gestalt des Selbstbewußtseyns geworden; ein Bewußtseyn, welches sich als die Unendlichkeit, oder reine Bewegung des Bewußtseyns das Wesen ist; welches denkt, oder freies Selbstbewußtseyn ist. Denn nicht als abstractes Ich, sondern als Ich, welches zugleich die Bedeutung des Ansichseyns hat, sich Gegenstand seyn, oder zum gegenständlichen Wesen sich so verhalten, daß es die Bedeutung des Fürsichseyns des Bewußtseyns hat, für welches es ist, heißt denken. — Dem Denken bewegt sich der Gegenstand nicht in Vorstellungen oder Gestalten, sondern in Begriffen, d. h. in einem unterschiedenen Ansichseyn, welches unmittelbar für das Bewußtseyn kein unterschiedenes von ihm ist. Das Vorgestellte, Gestaltete, Seyende, als solches, hat die Form etwas Anderes zu seyn, als das Bewußtseyn; ein Begriff aber ist zugleich ein Seyendes, — und dieser Unterschied, insofern er an ihm selbst ist, ist sein bestimmter Inhalt, aber darin, daß dieser Inhalt ein begriffener zugleich ist, bleibt es sich seiner Einheit mit diesem bestimmten und unterschiedenen Seyenden unmittelbar bewußt; nicht wie

bei der Vorstellung, worin es erst noch besonders sich zu erinnern hat, daß dieß seine Vorstellung sey; sondern der Begriff ist mir unmittelbar mein Begriff. Im Denken bin Ich frei, weil ich nicht in einem Andern bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe, und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichseyn ist; und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst. — Es ist aber in dieser Bestimmung dieser Gestalt des Selbstbewußtseyns wesentlich dieß festzuhalten, daß sie denkendes Bewußtseyn überhaupt oder ihr Gegenstand unmittelbare Einheit des Ansichseyns und des Fürsichseyns ist. Das sich gleichnamige Bewußtseyn, das sich von sich selbst abstößt, wird sich ansichseyendes Element; aber es ist sich dieß Element nur erst als allgemeines Wesen überhaupt, nicht als dieß gegenständliche Wesen in der Entwickelung und Bewegung seines mannigfaltigen Seyns.

Diese Freiheit des Selbstbewußtseyns hat bekanntlich, indem sie als ihrer bewußte Erscheinung in der Geschichte des Geistes aufgetreten ist, Stoicismus geheißen. Sein Princip ist, daß das Bewußtseyn denkendes Wesen ist, und etwas nur Wesenheit für dasselbe hat, oder wahr und gut für es ist, als das Bewußtseyn sich darin als denkendes Wesen verhält.

Die vielfache sich in sich unterscheidende Ausbreitung, Vereinzelung und Verwickelung des Lebens ist der Gegenstand, gegen welchen die Begierde und die Arbeit thätig ist. Dieß vielfache Thun hat sich nun in die einfache Unterscheidung zusammengezogen, welche in der reinen Bewegung des Denkens ist. Nicht der Unterschied, welcher sich als bestimmtes Ding, oder als Bewußtseyn eines bestimmten natürlichen Daseyns, als ein Gefühl, oder als Begierde und Zweck für dieselbe ist, ob er durch das eigene oder durch ein fremdes Bewußtseyn gesetzt sey, hat mehr Wesenheit, sondern allein der Unterschied, der ein gedachter, oder unmittelbar nicht von Mir unterschieden ist. Dieß Bewußtseyn ist somit negativ gegen das Ver-

hältniß der Herrschaft und Knechtschaft; sein Thun ist, in der Herrschaft nicht seine Wahrheit an dem Knechte zu haben, noch als Knecht seine Wahrheit an dem Willen des Herrn und an seinem Dienen, sondern wie auf dem Throne so in den Fesseln, in aller Abhängigkeit seines einzelnen Daseyns frei zu seyn, und die Leblosigkeit sich zu erhalten, welche sich beständig aus der Bewegung des Daseyns, aus dem Wirken wie aus dem Leiden, in die einfache Wesenheit des Gedankens zurückzieht. Der Eigensinn ist die Freiheit, die an eine Einzelnheit sich befestigt und innerhalb der Knechtschaft steht, der Stoicismus aber die Freiheit, welche unmittelbar immer aus ihr her, und in die reine Allgemeinheit des Gedankens zurückkommt, und als allgemeine Form des Weltgeistes nur in der Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtschaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte, welche das Bilden bis zum Denken gesteigert hatte.

Ob nun zwar diesem Selbstbewußtseyn weder ein Anderes als es, noch die reine Abstraction des Ich das Wesen ist, sondern Ich, welches das Andersseyn, aber als gedachten Unterschied an ihm hat, so daß es in seinem Andersseyn unmittelbar in sich zurückgekehrt ist: so ist dieß sein Wesen zugleich nur ein abstractes Wesen. Die Freiheit des Selbstbewußtseyns ist gleichgültig gegen das natürliche Daseyn, hat darum dieses eben so frei entlassen, und die Reflexion ist eine gedoppelte. Die Freiheit im Gedanken hat nur den reinen Gedanken zu ihrer Wahrheit, die ohne die Erfüllung des Lebens ist; und ist also auch nur der Begriff der Freiheit, nicht die lebendige Freiheit selbst; denn ihr ist nur erst das Denken überhaupt das Wesen, die Form als solche, welche von der Selbstständigkeit der Dinge weg, in sich zurückgegangen ist. Indem aber die Individualität als handelnd sich lebendig darstellen, oder als denkend die lebendige Welt als ein System des Gedankens fassen sollte; so müßte in dem Gedanken selbst für jene Ausbreitung ein Inhalt dessen, was gut, für diese, was wahr ist, liegen, damit durchaus

in demjenigen, was für das Bewußtseyn ist, kein anderes Ingrediens wäre, als der Begriff, der das Wesen ist. Allein so wie er hier als Abstraction von der Mannigfaltigkeit der Dinge sich abtrennt, hat er keinen Inhalt an ihm selbst, sondern einen gegebenen. Das Bewußtseyn vertilgt den Inhalt wohl als ein fremdes Seyn, indem es ihn denkt; aber der Begriff ist bestimmter Begriff, und diese Bestimmtheit desselben ist das Fremde, das er an ihm hat. Der Stoicismus ist darum in Verlegenheit gekommen, als er, wie der Ausdruck war, nach dem Kriterium der Wahrheit überhaupt gefragt wurde, d. h. eigentlich nach einem Inhalte des Gedankens selbst. Auf die Frage an ihn, was gut und wahr ist, hat er wieder das inhaltslose Denken selbst zur Antwort gegeben; in der Vernünftigkeit soll das Wahre und Gute bestehen. Aber diese Sichselbstgleichheit des Denkens ist nur wieder die reine Form, in welcher sich nichts bestimmt; die allgemeinen Worte von dem Wahren und Guten, der Weisheit und der Tugend, bei welchen er stehen bleiben muß, sind daher wohl im allgemeinen erhebend, aber weil sie in der That zu keiner Ausbreitung des Inhalts kommen können, fangen sie bald an, Langeweile zu machen.

Dieses denkende Bewußtseyn so, wie es sich bestimmt hat, als die abstracte Freiheit, ist also nur die unvollendete Negation des Andersseyns; aus dem Daseyn nur in sich zurückgezogen hat es sich nicht als absolute Negation desselben an ihm vollbracht. Der Inhalt gilt ihm zwar nur als Gedanke, aber dabei auch als bestimmter, und die Bestimmtheit als solche zugleich.

Der Skepticismus ist die Realisirung desjenigen, wovon der Stoicismus nur der Begriff, — und die wirkliche Erfahrung, was die Freiheit des Gedankens ist; sie ist an sich das Negative, und muß sich so darstellen. Mit der Reflexion des Selbstbewußtseyns in den einfachen Gedanken seiner selbst, ist ihr gegenüber in der That, aus der Unendlichkeit das selbstständige Daseyn oder die bleibende Bestimmtheit herausgefallen; im Skepticismus wird nun

für das Bewußtseyn die gänzliche Unwesentlichkeit und Unselbstständigkeit dieses Anderen; der Gedanke wird zu dem vollständigen das Seyn der vielfach bestimmten Welt vernichtenden Denken, und die Negativität des freien Selbstbewußtseyns wird sich an dieser mannigfaltigen Gestaltung des Lebens zur realen Negativität. — Es erhellt, daß, wie der Stoicismus dem Begriffe des selbstständigen Bewußtseyns, das als Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft erschien, entspricht, so entspricht der Skepticismus der Realisirung desselben, als der negativen Richtung auf das Andersseyn, der Begierde und der Arbeit. Aber wenn die Begierde und die Arbeit die Negation nicht für das Selbstbewußtseyn ausführen konnten, so wird dagegen diese polemische Richtung gegen die vielfache Selbstständigkeit der Dinge von Erfolg seyn, weil sie als in sich vorher vollendetes freies Selbstbewußtseyn sich gegen sie kehrt; bestimmter, weil sie das Denken, oder die Unendlichkeit, an ihr selbst hat, und hierin die Selbstständigkeiten nach ihrem Unterschiede ihr nur als verschwindende Größen sind. Die Unterschiede, welche im reinen Denken seiner selbst nur die Abstraction der Unterschiede sind, werden hier zu allen Unterschieden, und alles unterschiedene Seyn zu einem Unterschiede des Selbstbewußtseyns.

Hierdurch hat sich das Thun des Skepticismus überhaupt, und die Weise desselben bestimmt. Er zeigt die dialektische Bewegung auf, welche die sinnliche Gewißheit, die Wahrnehmung und der Verstand ist; so wie auch die Unwesenheit desjenigen, was in dem Verhältnisse des Herrschens und des Dienens, und was für das abstracte Denken selbst, als Bestimmtes gilt. Jenes Verhältniß faßt eine bestimmte Weise zugleich in sich, in welcher auch sittliche Gesetze als Gebote der Herrschaft vorhanden sind; die Bestimmungen im abstracten Denken aber sind Begriffe der Wissenschaft, in welche sich das inhaltslose Denken ausbreitet, und den Begriff auf eine in der That nur äußerliche Weise an das ihm selbstständige Seyn, das seinen Inhalt ausmacht, hängt und nur bestimmte Begriffe als geltende hat, es sey, daß sie auch reine Abstractionen sind.

Das Dialektische als negative Bewegung, wie sie unmittelbar ist, erscheint dem Bewußtseyn zunächst als etwas, dem es preisgegeben, und das nicht durch es selbst ist. Als Skepticismus hingegen ist sie Moment des Selbstbewußtseyns, welchem es nicht geschieht, daß ihm, ohne zu wissen wie, sein Wahres und Reelles verschwindet, sondern welches in der Gewißheit seiner Freiheit dieß andere für reell sich Gebende selbst verschwinden läßt; nicht nur das Gegenständliche als solches, sondern sein eigenes Verhalten zu ihm, worin es als gegenständlich gilt, und geltend gemacht wird, also auch sein Wahrnehmen, so wie sein Befestigen dessen, was es in Gefahr ist zu verlieren, die Sophisterei und sein aus sich bestimmtes und festgesetztes Wahres; durch welche selbstbewußte Negation es die Gewißheit seiner Freiheit sich für sich selbst verschafft, die Erfahrung derselben hervorbringt, und sie dadurch zur Wahrheit erhebt. Was verschwindet, ist das Bestimmte, oder der Unterschied, der, auf welche Weise und woher es sey, als fester und unmittelbarer sich aufstellt. Er hat nichts bleibendes an ihm, und muß dem Denken verschwinden, weil das Unterschiedene eben dieß ist, nicht an ihm selbst zu seyn, sondern seine Wesenheit nur in einem Anderen zu haben; das Denken aber ist die Einsicht in diese Natur des Unterschiedenen, es ist das negative Wesen als Einfaches.

Das skeptische Selbstbewußtseyn erfährt also in dem Wandel alles dessen, was sich für es befestigen will, seine eigene Freiheit als durch es selbst sich gegeben und erhalten; es ist sich diese Ataraxie des sich selbst Denkens, die unwandelbare und wahrhafte Gewißheit seiner selbst. Sie geht nicht aus einem Fremden, das seine vielfache Entwickelung in sich zusammenstürzte, als ein Resultat hervor, welches sein Werden hinter sich hätte; sondern das Bewußtseyn selbst ist die absolute dialektische Unruhe, dieses Gemisch von sinnlichen und gedachten Vorstellun-

gen, deren Unterschiede zusammenfallen, und deren Gleichheit sich ebenso, — denn sie ist selbst die Bestimmtheit gegen das Ungleiche — wieder auflöst. Dieß Bewußtseyn ist aber eben hierin in der That, statt sichselbstgleiches Bewußtseyn zu seyn, nur eine schlechthin zufällige Verwirrung, der Schwindel einer sich immer erzeugenden Unordnung. Es ist dieß für sich selbst; denn es selbst erhält und bringt diese sich bewegende Verwirrung hervor. Es bekennt sich darum auch dazu, es bekennt ein ganz zufälliges, einzelnes Bewußtseyn zu seyn, — ein Bewußtseyn, das empirisch ist, sich nach dem richtet, was keine Realität für es hat, dem gehorcht, was ihm kein Wesen ist, das thut und zur Wirklichkeit bringt, was ihm keine Wahrheit hat. Aber ebenso, wie es sich auf diese Weise als einzelnes, zufälliges und in der That thierisches Leben, und verlorenes Selbstbewußtseyn gilt, macht es sich im Gegentheile auch wieder zum allgemeinen sichselbstgleichen; denn es ist die Negativität aller Einzelnheit und alles Unterschiedes. Von dieser Sichselbstgleichheit oder in ihr selbst vielmehr fällt es wieder in jene Zufälligkeit und Verwirrung zurück, denn eben diese sich bewegende Negativität hat es nur mit Einzelnem zu thun, und treibt sich mit Zufälligem herum. Dieß Bewußtseyn ist also diese bewußtlose Faselei, von dem einen Extreme des sichselbstgleichen Selbstbewußtseyns zum andern des zufälligen verworrenen und verwirrenden Bewußtseyns hinüber und herüber zu gehen. Es selbst bringt diese beiden Gedanken seiner selbst nicht zusammen; es erkennt seine Freiheit einmal als Erhebung über alle Verwirrung und alle Zufälligkeit des Daseyns, und bekennt sich ebenso das andere Mal wieder als ein Zurückfallen in die Unwesentlichkeit und als ein Herumtreiben in ihr. Es läßt den unwesentlichen Inhalt in seinem Denken verschwinden, aber eben darin ist es das Bewußtseyn eines Unwesentlichen; es spricht das absolute Verschwinden aus, aber das Aussprechen ist, und dieß Bewußtseyn ist das ausgesprochene Verschwinden; es spricht die Nichtigkeit des Sehens, Hörens,

und sofort aus, und es sieht, hört, und sofort, selbst; es spricht die Nichtigkeit der sittlichen Wesenheiten aus, und macht sie selbst zu den Mächten seines Handelns. Sein Thun und seine Worte widersprechen sich immer, und ebenso hat es selbst das gedoppelte widersprechende Bewußtseyn der Unwandelbarkeit und Gleichheit, und der völligen Zufälligkeit und Ungleichheit mit sich. Aber es hält diesen Widerspruch seiner selbst auseinander; und verhält sich darüber wie in seiner rein negativen Bewegung überhaupt. Wird ihm die Gleichheit aufgezeigt, so zeigt es die Ungleichheit auf; und indem ihm diese, die es eben ausgesprochen hat, jetzt vorgehalten wird, so geht es zum Aufzeigen der Gleichheit über; sein Gerede ist in der That ein Gezänke eigensinniger Jungen, deren einer A sagt, wenn der andere B, und wieder B, wenn der andere A, und die sich durch den Widerspruch mit sich selbst die Freude erkaufen, mit einander im Widerspruche zu bleiben.

Im Skepticismus erfährt das Bewußtseyn in Wahrheit sich als ein in sich selbst widersprechendes Bewußtseyn; es geht aus dieser Erfahrung eine neue Gestalt hervor, welche die zwei Gedanken zusammenbringt, die der Skepticismus aus einander hält. Die Gedankenlosigkeit des Skepticismus über sich selbst muß verschwinden, weil es in der That Ein Bewußtseyn ist, welches diese beiden Weisen an ihm hat. Diese neue Gestalt ist hierdurch ein solches, welches für sich das gedoppelte Bewußtseyn seiner, als des sich befreienden, unwandelbaren und sichselbstgleichen, und seiner als des absolut sich verwirrenden und verkehrenden, — und das Bewußtseyn dieses seines Widerspruchs ist. — Im Stoicismus ist das Selbstbewußtseyn die einfache Freiheit seiner selbst; im Skepticismus realisirt sie sich, vernichtet die andere Seite des bestimmten Daseyns, aber verdoppelt sich vielmehr, und ist sich nun ein Zweifaches. Hierdurch ist die Verdoppelung, welche früher an zwei Einzelne, an den Herrn und den Knecht, sich vertheilte, in Eines eingekehrt; die Verdoppelung des Selbstbewußt-

seyns in sich selbst, welche im Begriffe des Geistes wesentlich ist, ist hiermit vorhanden, aber noch nicht ihre Einheit und das unglückliche Bewußtseyn ist das Bewußtseyn seiner als des gedoppelten nur widersprechenden Wesens.

Dieses unglückliche, in sich entzweite Bewußtseyn muß also, weil dieser Widerspruch seines Wesens sich Ein Bewußtseyn ist, in dem einen Bewußtseyn immer auch das andere haben, und so aus jedem unmittelbar, indem es zum Siege und zur Ruhe der Einheit gekommen zu seyn meint, wieder daraus ausgetrieben werden. Seine wahre Rückkehr aber in sich selbst, oder seine Versöhnung mit sich wird den Begriff des lebendig gewordenen und in die Existenz getretenen Geistes darstellen, weil an ihm schon dieß ist, daß es als Ein ungetheiltes Bewußtseyn ein gedoppeltes ist; es selbst ist das Schauen eines Selbstbewußtseyns in ein anderes, und es selbst ist beide, und die Einheit beider ist ihm auch das Wesen, aber es für sich ist sich noch nicht dieses Wesen selbst, noch nicht die Einheit beider.

Indem es zunächst nur die unmittelbare Einheit beider ist, aber für es nicht beide dasselbe, sondern entgegengesetzte sind, so ist ihm das eine, nämlich das einfache unwandelbare, als das Wesen; das andere aber, das vielfache wandelbare, als das Unwesentliche. Beide sind für es einander fremde Wesen; es selbst, weil es das Bewußtseyn dieses Widerspruchs ist, stellt sich auf die Seite des wandelbaren Bewußtseyns, und ist sich das Unwesentliche; aber als Bewußtseyn der Unwandelbarkeit, oder des einfachen Wesens, muß es zugleich darauf gehen, sich von dem Unwesentlichen, d. h. sich von sich selbst zu befreien. Denn ob es für sich wohl nur das Wandelbare, und das Unwandelbare ihm ein Fremdes ist, so ist es selbst einfaches, und hiermit unwandelbares Bewußtseyn, dessen hiermit als seines Wesens sich bewußt, jedoch so, daß es selbst für sich wieder nicht dieß Wesen ist. Die Stellung, welche es beiden giebt, kann daher nicht eine Gleichgültigkeit derselben gegen einander, d. i. nicht eine

Gleichgültigkeit seiner selbst gegen das Unwandelbare seyn; sondern es ist unmittelbar selbst beide, und es ist für es die Beziehung beider als eine Beziehung des Wesens auf das Unwesen, so daß dieß letztere aufzuheben ist, aber indem ihm beide gleichwesentlich und widersprechend sind, ist es nur die widersprechende Bewegung, in welcher das Gegentheil nicht in seinem Gegentheile zur Ruhe kommt, sondern in ihm nur als Gegentheil sich neu erzeugt.

Es ist damit ein Kampf gegen einen Feind vorhanden, gegen welchen der Sieg vielmehr ein Unterliegen, das eine erreicht zu haben vielmehr der Verlust desselben in seinem Gegentheile ist. Das Bewußtseyn des Lebens, seines Daseyns und Thuns ist nur der Schmerz über dieses Daseyn und Thun, denn es hat darin nur das Bewußtseyn seines Gegentheils als des Wesens, und der eigenen Nichtigkeit. Es geht in die Erhebung hieraus zum Unwandelbaren über. Aber diese Erhebung ist selbst dieß Bewußtseyn; sie ist also unmittelbar das Bewußtseyn des Gegentheils, nämlich seiner selbst als der Einzelnheit. Das Unwandelbare, das in das Bewußtseyn tritt, ist ebendadurch zugleich von der Einzelnheit berührt, und nur mit dieser gegenwärtig; statt diese im Bewußtseyn des Unwandelbaren vertilgt zu haben, geht sie darin immer nur hervor.

In dieser Bewegung aber erfährt es eben dieses Hervortreten der Einzelnheit am Unwandelbaren, und des Unwandelbaren an der Einzelnheit. Es wird für es die Einzelnheit überhaupt am unwandelbaren Wesen, und zugleich die seinige an ihm. Denn die Wahrheit dieser Bewegung ist eben das Einsseyn dieses gedoppelten Bewußtseyns. Diese Einheit wird ihm, aber zunächst selbst eine solche, in welcher noch die Verschiedenheit beider das Herrschende ist. Es ist dadurch die dreifache Weise für dasselbe vorhanden, wie die Einzelnheit mit dem Unwandelbaren verknüpft ist; einmal geht es selbst sich wieder hervor als entgegengesetzt dem unwandelbaren Wesen; und es ist in den Anfang des Kampfes zurückgeworfen,

welcher das Element des ganzen Verhältnisses bleibt. Das andere Mal aber hat das Unwandelbare selbst an ihm die Einzelnheit für es; so daß sie Gestalt des Unwandelbaren ist, an welches hiermit die ganze Weise der Existenz hinübertritt. Das dritte Mal findet es sich selbst als dieses Einzelne im Unwandelbaren. Das erste Unwandelbare ist ihm nur das fremde die Einzelnheit verurtheilende Wesen; indem das andere eine Gestalt der Einzelnheit wie es selbst ist, so wird es drittens zum Geiste, hat sich selbst darin zu finden die Freude, und wird sich seine Einzelnheit mit dem Allgemeinen versöhnt zu seyn bewußt.

Was sich hier als Weise und Verhältniß des Unwandelbaren darstellt, ergab sich als die Erfahrung, welche das entzweite Selbstbewußtseyn in seinem Unglücke macht. Diese Erfahrung ist nun zwar nicht seine einseitige Bewegung, denn es ist selbst unwandelbares Bewußtseyn, dieses hiermit zugleich auch einzelnes Bewußtseyn, und die Bewegung ebensowohl Bewegung des unwandelbaren Bewußtseyns, das in ihr so sehr wie das andere auftritt; denn sie verläuft sich durch diese Momente, einmal unwandelbares dem einzelnen überhaupt, dann selbst einzelnes dem anderen einzelnen entgegengesetzt, und endlich mit ihm Eins zu seyn. Aber diese Betrachtung, insofern sie uns angehört, ist hier unzeitig, denn bis jetzt ist uns nur die Unwandelbarkeit als Unwandelbarkeit des Bewußtseyns, welche deswegen nicht die wahre, sondern noch mit einem Gegensatze behaftete ist, nicht das Unwandelbare an und für sich selbst entstanden; wir wissen daher nicht, wie dieses sich verhalten wird. Was hier sich ergeben hat, ist nur dieß, daß dem Bewußtseyn, das hier unser Gegenstand ist, diese angezeigten Bestimmungen an dem Unwandelbaren erscheinen.

Aus diesem Grunde behält also auch das unwandelbare Bewußtseyn in seiner Gestaltung selbst den Charakter und die Grundlage des Entzwei- und des Fürsichseyns gegen das einzelne Bewußtseyn. Es ist hiermit für dieses überhaupt ein Geschehen, daß das Unwandelbare die Gestalt der Einzelnheit erhält; so wie es sich auch ihm entgegengesetzt nur findet, und also durch die Natur dieß Verhältniß hat; daß es sich endlich in ihm findet, erscheint ihm zum Theil zwar durch es selbst hervorgebracht, oder darum Statt zu haben, weil es selbst einzeln ist; aber ein Theil dieser Einheit als dem Unwandelbaren zugehörend, sowohl nach ihrer Entstehung, als insofern sie ist; und der Gegensatz bleibt in dieser Einheit selbst. In der That ist durch die Gestaltung des Unwandelbaren das Moment des Jenseits nicht nur geblieben, sondern vielmehr noch befestigt; denn wenn es durch die Gestalt der einzelnen Wirklichkeit ihm einer Seits zwar näher gebracht zu seyn scheint, so ist es ihm anderer Seits nunmehr als ein undurchsichtiges sinnliches Eins, mit der ganzen Sprödigkeit eines Wirklichen, gegenüber; die Hoffnung, mit ihm Eins zu werden, muß Hoffnung, d. h. ohne Erfüllung und Gegenwart bleiben; denn zwischen ihr und der Erfüllung steht gerade die absolute Zufälligkeit oder unbewegliche Gleichgültigkeit, welche in der Gestaltung selbst, dem Begründenden der Hoffnung, liegt. Durch die Natur des seyenden Eins, durch die Wirklichkeit, die es angezogen, geschieht es nothwendig, daß es in der Zeit verschwunden, und im Raume und ferne gewesen ist, und schlechthin ferne bleibt.

Wenn zuerst der bloße Begriff des entzweiten Bewußtseyns sich so bestimmte, daß es auf das Aufheben seiner als Einzelnen und auf das Werden zum unwandelbaren Bewußtseyn gehe, so hat sein Streben nunmehr diese Bestimmung, daß es vielmehr sein Verhältniß zu dem reinen ungestalteten Unwandelbaren anhebe, und sich nur die Beziehung auf den gestalteten Unwandelbaren gebe. Denn das Einsseyn des Einzelnen mit dem Unwandelbaren ist ihm nunmehr Wesen und Gegenstand, wie im Begriffe nur das gestaltlose abstracte Unwandelbare der wesentliche Gegenstand war; und das Verhältniß dieses absoluten Entzweitseyns des Begriffs ist nun dasjenige, von welchem es sich wegzuwenden hat. Die zunächst äußere Beziehung aber zu dem

gestalteten Unwandelbaren als einem fremden Wirklichen hat es zum absoluten Einswerden zu erheben.

Die Bewegung, worin das unwesentliche Bewußtseyn dieß Einsseyn zu erreichen strebt, ist selbst die dreifache, nach dem dreifachen Verhältnisse, welches es zu seinem gestalteten Jenseits haben wird; einmal als reines Bewußtseyn; das andere Mal als einzelnes Wesen, welches sich als Begierde und Arbeit gegen die Wirklichkeit verhält; und zum dritten als Bewußtseyn seines Fürsichseyns. — Wie diese drei Weisen seines Seyns in jenem allgemeinen Verhältnisse vorhanden und bestimmt sind, ist nun zu sehen.

Zuerst also es als reines Bewußtseyn betrachtet, so scheint der gestaltete Unwandelbare, indem er für das reine Bewußtseyn ist, gesetzt zu werden, wie er an und für sich selbst ist. Allein wie er an und für sich selbst ist, dieß ist, wie schon erinnert, noch nicht entstanden. Daß er im Bewußtseyn wäre, wie er an und für sich selbst ist, dieß müßte wohl von ihm vielmehr ausgehen, als von dem Bewußtseyn; so aber ist diese seine Gegenwart hier nur erst einseitig durch das Bewußtseyn vorhanden, und eben darum nicht vollkommen und wahrhaftig, sondern bleibt mit Unvollkommenheit oder einem Gegensatze beschwert.

Obgleich also das unglückliche Bewußtseyn diese Gegenwart nicht besitzt, so ist es zugleich über das reine Denken, insofern dieses das abstracte von der Einzelnheit überhaupt wegsehende Denken des Stoicismus, und das nur unruhige Denken des Skepticismus, — in der That nur die Einzelnheit als der bewußtlose Widerspruch und dessen rastlose Bewegung — ist; es ist über diese beide hinaus, es bringt und hält das reine Denken und die Einzelnheit zusammen, ist aber noch nicht zu demjenigen Denken erhoben, für welches die Einzelnheit des Bewußtseyns mit dem reinen Denken selbst ausgesöhnt ist. Es steht vielmehr in dieser Mitte, worin das abstracte Denken die Einzelnheit des Bewußtseyns als Einzelnheit berührt. Es selbst ist diese Berührung; es ist die Einheit des reinen Denkens und der Einzelnheit; es ist auch für es diese denkende Einzelnheit, oder das reine Denken, und das Unwandelbare wesentlich selbst als Einzelnheit. Aber es ist nicht für es, daß dieser sein Gegenstand, das Unwandelbare, welches ihm wesentlich die Gestalt der Einzelnheit hat, es selbst ist, es selbst, das Einzelnheit des Bewußtseyns ist.

Es verhält sich daher in dieser ersten Weise, worin wir es als reines Bewußtseyn betrachten, zu seinem Gegenstande nicht denkend, sondern, indem es selbst zwar an sich reine denkende Einzelnheit und sein Gegenstand eben dieses, aber nicht die Beziehung auf einander selbst reines Denken ist, geht es, so zu sagen, nur an das Denken hin, und ist Andacht. Sein Denken als solche bleibt das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken, das nicht zum Begriffe, der die einzige immanente gegenständliche Weise wäre, kommt. Es wird diesem unendlichen reinen inneren Fühlen wohl sein Gegenstand; aber so eintretend, daß er nicht als begriffener, und darum als ein Fremdes eintritt. Es ist hierdurch die innerliche Bewegung des reinen Gemüths vorhanden, welches sich selbst, aber als die Entzweiung schmerzhaft fühlt; die Bewegung einer unendlichen Sehnsucht, welche die Gewißheit hat, daß ihr Wesen ein solches reines Gemüth ist, reines Denken, welches sich als Einzelnheit denkt; daß sie von diesem Gegenstande ebendarum, weil er sich als Einzelnheit denkt, erkannt und anerkannt wird. Zugleich aber ist dieß Wesen das unerreichbare Jenseits, welches im Ergreifen entflieht, oder vielmehr schon entflohen ist. Es ist schon entflohen; denn es ist eines Theils das sich als Einzelnheit denkende Unwandelbare, und das Bewußtseyn erreicht sich selbst daher unmittelbar in ihm, sich selbst, aber als das dem Unwandelbaren Entgegengesetzte; statt das Wesen zu ergreifen, fühlt es nur, und ist in sich zurückgefallen; indem es im Erreichen sich als dieß Entgegengesetzte nicht abhalten kann, hat es, statt das Wesen ergriffen zu

haben, nur die Unwesentlichkeit ergriffen. Wie es so auf einer Seite, indem es sich im Wesen zu erreichen strebt, nur die eigene getrennte Wirklichkeit ergreift, so kann es auf der anderen Seite das Andere nicht als Einzelnes, oder als Wirkliches ergreifen. Wo es gesucht werde, kann es nicht gefunden werden; denn es soll eben ein Jenseits, ein solches seyn, welches nicht gefunden werden kann. Es als Einzelnes gesucht, ist nicht eine allgemeine, gedachte Einzelnheit, nicht Begriff, sondern Einzelnes als Gegenstand, oder ein Wirkliches; Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit; und ebendarum nur ein solches, welches verschwunden ist. Dem Bewußtseyn kann daher nur das Grab seines Lebens zur Gegenwart kommen. Aber weil dieß selbst eine Wirklichkeit und es gegen die Natur dieser ist, einen dauernden Besitz zu gewähren; so ist auch diese Gegenwart des Grabes nur der Kampf eines Bemühens, der verloren werden muß. Allein indem es diese Erfahrung gemacht, daß das Grab seines wirklichen unwandelbaren Wesens keine Wirklichkeit hat, daß die verschwundene Einzelnheit als verschwundene nicht die wahre Einzelnheit ist, wird es die unwandelbare Einzelnheit als wirkliche aufzusuchen, oder als verschwundene festzuhalten aufgeben, und erst hierdurch ist es fähig, die Einzelnheit als wahrhafte oder als allgemeine zu finden.

Zunächst aber ist die Rückkehr des Gemüths in sich selbst so zu nehmen, daß es sich als Einzelnes Wirklichkeit hat. Es ist das reine Gemüth, welches für uns oder an sich, sich gefunden und in sich ersättigt ist, denn ob für es in seinem Gefühle sich wohl das Wesen von ihm trennt, so ist an sich dieß Gefühl Selbstgefühl, es hat den Gegenstand seines reinen Fühlens gefühlt, und dieser ist es selbst; es tritt also hieraus als Selbstgefühl oder für sich seyendes Wirkliches auf. In dieser Rückkehr in sich ist für uns sein zweites Verhältniß geworden, das der Begierde und Arbeit, welche dem Bewußtseyn die innerliche Gewißheit seiner selbst, die es für uns erlangt hat,

durch Aufheben und Genießen des fremden Wesens, nämlich desselben in der Form der selbstständigen Dinge, bewährt. Das unglückliche Bewußtseyn aber findet sich nur als begehrend und arbeitend; es ist für es nicht vorhanden, daß sich so zu finden, die innere Gewißheit seiner selbst zum Grunde liegt, und sein Gefühl des Wesens dieß Selbstgefühl ist. Indem es sie für sich selbst nicht hat, bleibt sein Inneres vielmehr noch die gebrochene Gewißheit seiner selbst; die Bewährung, welche es durch Arbeit und Genuß erhalten würde, ist darum eben eine solche gebrochene; oder es muß sich vielmehr selbst diese Bewährung vernichten, so daß es in ihr wohl die Bewährung, aber nur die Bewährung desjenigen, was es für sich ist, nämlich seiner Entzweiung findet.

Die Wirklichkeit, gegen welche sich die Begierde und die Arbeit wendet, ist diesem Bewußtseyn nicht mehr ein an sich Nichtiges, von ihm nur Aufzuhebendes und zu Verzehrendes, sondern ein solches, wie es selbst ist, eine entzwei gebrochene Wirklichkeit, welche nur einer Seits an sich nichtig, anderer Seits aber auch eine geheiligte Welt ist; sie ist Gestalt des Unwandelbaren, denn dieses hat die Einzelnheit an sich erhalten, und weil es als das Unwandelbare Allgemeines ist, hat seine Einzelnheit überhaupt die Bedeutung aller Wirklichkeit.

Wenn das Bewußtseyn für sich selbstständiges Bewußtseyn und ihm die Wirklichkeit an und für sich nichtig wäre, würde es in der Arbeit und in dem Genusse zum Gefühle seiner Selbstständigkeit gelangen, dadurch daß es selbst es wäre, welches die Wirklichkeit aufhöbe. Allein indem diese ihm Gestalt des Unwandelbaren ist, vermag es nicht sie durch sich aufzuheben. Sondern indem es zwar zur Vernichtung der Wirklichkeit und zum Genusse gelangt, so geschieht für es dieß wesentlich dadurch, daß das Unwandelbare selbst seine Gestalt preisgiebt und ihm zum Genusse überläßt. — Das Bewußtseyn tritt hierin seiner Seits gleichfalls als Wirkliches auf, aber ebenso als innerlich gebrochen,

und diese Entzweiung, sich in ein Verhältniß zur Wirklichkeit oder das Fürsichseyn und in ein Ansichseyn zu brechen, stellt sich in seinem Arbeiten und Genießen dar. Jenes Verhältniß zur Wirklichkeit ist das Verändern oder das Thun, das Fürsichseyn, das dem einzelnen Bewußtseyn als solchem angehört. Aber es ist darin auch an sich; diese Seite gehört dem unwandelbaren Jenseits an; sie sind die Fähigkeiten und Kräfte, eine fremde Gabe, welche das Unwandelbare ebenso dem Bewußtseyn überläßt, um sie zu gebrauchen.

In seinem Thun ist demnach das Bewußtseyn zunächst in dem Verhältnisse zweier Extreme; es steht als das thätige Diesseits auf einer Seite, und ihm gegenüber die passive Wirklichkeit; beide in Beziehung auf einander, aber auch beide in das Unwandelbare zurückgegangen und an sich festhaltend. Von beiden Seiten lös't sich daher nur eine Oberfläche gegen einander ab, welche in das Spiel der Bewegung gegen die andere tritt. — Das Extrem der Wirklichkeit wird durch das thätige Extrem aufgehoben; sie von ihrer Seite kann aber nur darum aufgehoben werden, weil ihr unwandelbares Wesen sie selbst aufhebt, sich von sich abstößt, und das Abgestoßene der Thätigkeit preisgiebt. Die thätige Kraft erscheint als die Macht, worin die Wirklichkeit sich auflös't; darum aber ist für dieses Bewußtseyn, welchem das Ansich oder das Wesen ein ihm Anderes ist, diese Macht, als welche es in der Thätigkeit auftritt, das Jenseits seiner selbst. Statt also aus seinem Thun in sich zurückzukehren, und sich für sich selbst bewährt zu haben, reflectirt es vielmehr diese Bewegung des Thuns in das andere Extrem zurück, welches hierdurch als rein Allgemeines, als die absolute Macht dargestellt ist, von der die Bewegung nach allen Seiten ausgegangen, und die das Wesen sowohl der sich zersetzenden Extreme, wie sie zuerst auftraten, als des Wechsels selbst sey.

Daß das unwandelbare Bewußtseyn auf seine Gestalt Verzicht thut und sie preisgiebt, dagegen das einzelne Bewußtseyn dankt, d. h. die Befriedigung des Bewußtseyns seiner

Selbstständigkeit sich versagt, und das Wesen des Thuns von sich ab dem Jenseits zuweist, durch diese beiden Momente des gegenseitigen sich Aufgebens beider Theile entsteht hiermit allerdings dem Bewußtseyn seine Einheit mit dem Unwandelbaren. Allein zugleich ist diese Einheit mit der Trennung affeirt, in sich wieder gebrochen, und es tritt aus ihr der Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen wieder hervor. Denn das Bewußtseyn entsagt zwar zum Scheine der Befriedigung seines Selbstgefühls, erlangt aber die wirkliche Befriedigung desselben; denn es ist Begierde, Arbeit und Genuß gewesen; es hat als Bewußtseyn gewollt, gethan und genossen. Sein Danken ebenso, worin es das andere Extrem als das Wesen anerkennt, und sich aufhebt, ist selbst sein eigenes Thun, welches das Thun des anderen Extrems aufwiegt, und der sich preisgebenden Wohlthat ein gleiches Thun entgegenstellt; wenn jenes ihm seine Oberfläche überläßt, so dankt es aber auch, und thut darin, indem es sein Thun, d. h. sein Wesen selbst aufgiebt, eigentlich mehr als das andere, das nur eine Oberfläche von sich abstößt. Die ganze Bewegung reflectirt sich also nicht nur im wirklichen Begehren, Arbeiten und Genießen, sondern sogar selbst im Danken, worin das Gegentheil zu geschehen scheint, in das Extrem der Einzelnheit. Das Bewußtseyn fühlt sich darin als dieses Einzelne, und läßt sich durch den Schein seines Verzichtleistens nicht täuschen; denn die Wahrheit desselben ist, daß es sich nicht aufgegeben hat; was zu Stande gekommen, ist nur die gedoppelte Reflexion in die beiden Extreme, und das Resultat die wiederholte Spaltung in das entgegengesetzte Bewußtseyn des Unwandelbaren und in das Bewußtseyn des gegenüberstehenden Wollens, Vollbringens, Genießens, und des auf sich Verzichtleistens selbst, oder der fürsichseyenden Einzelnheit überhaupt.

Es ist damit das dritte Verhältniß der Bewegung dieses Bewußtseyns eingetreten, welches aus dem zweiten als ein solches hervortritt, das in Wahrheit durch sein Wollen und Voll-

bringen sich als selbstständiges erprobt hat. Im ersten Verhältnisse war es nur Begriff des wirklichen Bewußtseyns, oder das innere Gemüth, welches im Thun und Genusse noch nicht wirklich ist; das zweite ist diese Verwirklichung, als äußeres Thun und Genießen; hieraus aber zurückgekehrt ist es ein solches, welches sich als wirkliches und wirkendes Bewußtseyn erfahren, oder dem es wahr ist, an und für sich zu seyn. Darin ist aber nun der Feind in seiner eigensten Gestalt aufgefunden. Im Kampfe des Gemüths ist das einzelne Bewußtseyn nur als muskalisches, abstractes Moment; in der Arbeit und dem Genusse, als der Realisirung dieses wesenlosen Seyns, kann es unmittelbar sich vergessen, und die bewußte Eigenheit in dieser Wirklichkeit wird durch das dankende Anerkennen niedergeschlagen. Dieses Niederschlagen ist aber in Wahrheit eine Rückkehr des Bewußtseyns in sich selbst, und zwar in sich als die ihm wahrhafte Wirklichkeit.

Dieß dritte Verhältniß, worin diese wahrhafte Wirklichkeit das Eine Extrem ist, ist die Beziehung derselben auf das allgemeine Wesen, als der Nichtigkeit; und die Bewegung dieser Beziehung ist noch zu betrachten.

Was zuerst die entgegengesetzte Beziehung des Bewußtseyns betrifft, worin ihm seine Realität unmittelbar das Richtige ist, so wird also sein wirkliches Thun zu einem Thun von Nichts, sein Genuß Gefühl seines Unglücks. Hiermit verlieren Thun und Genuß allen allgemeinen Inhalt und Bedeutung, denn dadurch hätten sie ein An- und Fürsichseyn, und beide ziehen sich in die Einzelnheit zurück, auf welche das Bewußtseyn, sie aufzuheben, gerichtet ist. Seiner als dieses wirklichen Einzelnen ist das Bewußtseyn sich in den thierischen Functionen bewußt. Diese, statt unbefangen als etwas, das an und für sich nichtig ist und keine Wichtigkeit und Wesenheit für den Geist erlangen kann, gethan zu werden, da sie es sind, in welchen sich der Feind in seiner eigenthümlichen Gestalt zeigt, sind vielmehr Gegenstand des ernstlichen Bemühens und werden gerade zum

Wichtigsten. Indem aber dieser Feind in seiner Niederlage sich erzeugt, das Bewußtseyn, da es sich ihn fixirt, vielmehr statt frei davon zu werden, immer dabei verweilt, und sich immer verunreinigt erblickt, und indem zugleich dieser Inhalt seines Bestrebens, statt eines Wesentlichen das Niedrigste, statt eines Allgemeinen das Einzelnste ist, so sehen wir nur eine auf sich und ihr kleines Thun beschränkte und sich bebrütende ebenso unglückliche als ärmliche Persönlichkeit.

Aber an beides, das Gefühl seines Unglücks und die Aermlichkeit seines Thuns knüpft sich ebenso das Bewußtseyn seiner Einheit mit dem Unwandelbaren. Denn die versuchte unmittelbare Vernichtung seines wirklichen Seyns ist vermittelt durch den Gedanken des Unwandelbaren und geschieht in dieser Beziehung. Die mittelbare Beziehung macht das Wesen der negativen Bewegung aus, in welcher es sich gegen seine Einzelnheit richtet, welche aber ebenso als Beziehung an sich positiv ist, und für es selbst diese seine Einheit hervorbringen wird.

Diese mittelbare Beziehung ist hiermit ein Schluß, in welchem die sich zuerst als gegen das Ansich entgegengesetzt fixirende Einzelnheit mit diesem andern Extreme nur durch ein drittes zusammengeschlossen ist. Durch diese Mitte ist das Extrem des unwandelbaren Bewußtseyns für das unwesentliche Bewußtseyn, in welchem zugleich auch dieß ist, daß es ebenso für jenes nur durch diese Mitte sey, und diese Mitte hiermit eine solche, die beide Extreme einander vorstellt, und der gegenseitige Diener eines jeden bei dem andern ist. Diese Mitte ist selbst ein bewußtes Wesen, denn sie ist ein das Bewußtseyn als solches vermittelndes Thun; der Inhalt dieses Thuns ist die Vertilgung, welche das Bewußtseyn mit seiner Einzelnheit vornimmt.

In ihr also befreit dieses sich von dem Thun und Genusse als dem seinen; es stößt von sich als fürsichseyendem Extreme das Wesen seines Willens ab, und wirft auf die Mitte oder den Diener die Eigenheit und Freiheit des Entschlusses, und da-

mit die Schuld seines Thuns. Dieser Vermittler, als mit dem unwandelbaren Wesen in unmittelbarer Beziehung, dient mit seinem Rathe über das Rechte. Die Handlung, indem sie Befolgung eines fremden Beschlusses ist, hört nach der Seite des Thuns oder des Willens auf, die eigne zu seyn. Es bleibt aber noch ihre gegenständliche Seite dem unwesentlichen Bewußtseyn, nämlich die Frucht seiner Arbeit und der Genuß. Diesen stößt es also ebenso von sich ab, und leistet wie auf seinen Willen so auf seine in der Arbeit und im Genusse erhaltene Wirklichkeit Verzicht; auf sie, theils als auf die erreichte Wahrheit seiner selbstbewußten Selbstständigkeit, — indem es etwas ganz Fremdes, ihm Sinnloses vorstellend und sprechend sich bewegt; — theils auf sie als äußerliches Eigenthum, — indem es von dem Besitze, den es durch die Arbeit erworben, etwas abläßt; theils auf den gehabten Genuß, — indem es ihn im Fasten und Kasteien auch wieder ganz sich versagt.

Durch diese Momente des Aufgebens des eignen Entschlusses, dann des Eigenthumes und Genusses, und endlich durch das positive Moment des Treibens eines unverstandenen Geschäftes nimmt es sich in Wahrheit und vollständig das Bewußtseyn der innern und äußern Freiheit, der Wirklichkeit als seines Fürsichseyns; es hat die Gewißheit, in Wahrheit seines Ichs sich entäußert, und sein unmittelbares Selbstbewußtseyn zu einem Dinge, zu einem gegenständlichen Seyn gemacht zu haben. — Die Verzichtleistung auf sich konnte es allein durch diese wirkliche Aufopferung bewähren; denn nur in ihr verschwindet der Betrug, welcher in dem innern Anerkennen des Dankens durch Herz Gesinnung und Mund liegt, einem Anerkennen, welches zwar alle Macht des Fürsichseyns abwälzt, und sie einem Geben von oben zuschreibt, aber in diesem Abwälzen selbst sich die äußere Eigenheit in dem Besitze, den es nicht aufgiebt, die innere aber in dem Bewußtseyn des Entschlusses, den es selbst gefaßt, und in dem Bewußtseyn seines durch es bestimmten Inhalts, den es nicht gegen einen fremden es sinnlos erfüllenden umgetauscht hat, behält.

Aber in der wirklich vollbrachten Aufopferung hat an sich, wie das Bewußtseyn das Thun als das seinige aufgehoben hat, auch sein Unglück von ihm abgelassen. Daß dieß Ablassen an sich geschehen ist, ist jedoch ein Thun des andern Extrems des Schlusses, welches das ansichseyende Wesen ist. Jene Aufopferung des unwesentlichen Extrems war aber zugleich nicht ein einseitiges Thun, sondern enthielt das Thun des Andern in sich. Denn das Aufgeben des eignen Willens ist nur einer Seits negativ, seinem Begriffe nach oder an sich zugleich aber positiv, nämlich das Setzen des Willens als eines Andern, und bestimmt des Willens als eines nicht Einzelnen, sondern Allgemeinen. Für dieß Bewußtseyn ist diese positive Bedeutung des negativ gesetzten einzelnen Willens der Willen des andern Extrems, der ihm, weil er eben ein Anderes für es ist, nicht durch sich, sondern durch das Dritte, den Vermittler als Rath, wird. Es wird daher für es sein Willen wohl zum allgemeinen und an sich seyenden Willen, aber es selbst ist sich nicht dieß Ansich; das Aufgeben des seinigen als einzelnen ist ihm nicht dem Begriffe nach das Positive des allgemeinen Willens. Ebenso sein Aufgeben des Besitzes und Genusses hat nur dieselbe negative Bedeutung, und das Allgemeine, das für es dadurch wird, ist ihm nicht sein eignes Thun. Diese Einheit des Gegenständlichen und des Fürsichseyns, welche im Begriffe des Thuns ist, und welche darum dem Bewußtseyn als das Wesen und Gegenstand wird, — wie sie ihm nicht der Begriff seines Thuns ist, so ist sie ihm auch dieß nicht, daß sie als Gegenstand für es wird, unmittelbar und durch es selbst, sondern es läßt sich von dem vermittelnden Diener diese selbst noch gebrochene Gewißheit aussprechen, daß nur an sich sein Unglück das verkehrte, nämlich sich in seinem Thun selbstbefriedigendes Thun, oder seliger Genuß; sein ärmliches Thun

ebenso an sich das verkehrte, nämlich absolutes Thun; dem Begriffe nach, das Thun nur als Thun des Einzelnen überhaupt Thun ist. Aber für es selbst bleibt das Thun und sein wirkliches Thun ein ärmliches, und sein Genuß der Schmerz, und das Aufgehobenseyn derselben in der positiven Bedeutung ein Jenseits. Aber in diesem Gegenstande, worin ihm sein Thun und Seyn, als dieses einzelnen Bewußtseyns, Seyn und Thun an sich ist, ist ihm die Vorstellung der Vernunft geworden, der Gewißheit des Bewußtseyns in seiner Einzelnheit absolut an sich, oder alle Realität zu seyn.

C. (AA.) Vernunft.

V.

Gewißheit und Wahrheit der Vernunft.

Das Bewußtseyn geht in dem Gedanken, welchen es erfaßt hat, daß das einzelne Bewußtseyn an sich absolutes Wesen ist, in sich selbst zurück. Für das unglückliche Bewußtseyn ist das Ansichseyn das Jenseits seiner selbst. Aber seine Bewegung hat dieß an ihm vollbracht, die Einzelnheit in ihrer vollständigen Entwickelung, oder die Einzelnheit, die wirkliches Bewußtseyn ist, als das Negative seiner selbst, nämlich als das gegenständliche Extrem gesetzt, oder sein Fürsichseyn aus sich hinausgerungen, und es zum Seyn gemacht zu haben; darin ist für es auch seine Einheit mit diesem Allgemeinen geworden, welche für uns, da das aufgehobene Einzelne das Allgemeine ist, nicht mehr außer ihm fällt, und da das Bewußtseyn in dieser seiner Negativität sich selbst erhält, an ihm als solchem sein Wesen ist. Seine Wahrheit ist dasjenige, welches in dem Schlusse, worin die Extreme absolut aus einander gehalten auftraten, als die Mitte erscheint, welche es dem unwandelbaren Bewußtseyn ausspricht, daß das Einzelne auf sich Verzicht gethan, und dem Einzelnen, daß das Unwandelbare kein Extrem mehr für es, sondern mit ihm versöhnt ist. Diese Mitte ist die beide unmittelbar wissende und sie beziehende Einheit, und das Bewußtseyn ihrer Einheit, welche sie dem Bewußtseyn und damit sich selbst ausspricht, die Gewißheit alle Wahrheit zu seyn.

Damit, daß das Selbstbewußtseyn Vernunft ist, schlägt sein bisher negatives Verhältniß zu dem Andersseyn in ein positives

um. Bisher ist es ihm nur um seine Selbstständigkeit und Freiheit zu thun gewesen, um sich für sich selbst auf Kosten der Welt oder seiner eignen Wirklichkeit, welche ihm beide als das Negative seines Wesens erschienen, zu retten und zu erhalten. Aber als Vernunft, seiner selbst versichert, hat es die Ruhe gegen sie empfangen und kann sie ertragen; denn es ist seiner selbst als der Realität gewiß; oder daß alle Wirklichkeit nichts anders ist, als es; sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit; es verhält sich also als Idealismus zu ihr. Es ist ihm, indem es sich so erfaßt, als ob die Welt erst jetzt ihm würde; vorher versteht es sie nicht; es begehrt und bearbeitet sie; zieht sich aus ihr in sich zurück, und vertilgt sie für sich, und sich selbst als Bewußtseyn, als Bewußtseyn derselben als des Wesens, so wie als Bewußtseyn ihrer Nichtigkeit. Hierin erst, nachdem das Grab seiner Wahrheit verloren, das Vertilgen seiner Wirklichkeit selbst vertilgt, und die Einzelnheit des Bewußtseyns ihm an sich absolutes Wesen ist, entdeckte es sie als seine neue wirkliche Welt, die in ihrem Bleiben Interesse für es hat, wie vorhin nur in ihrem Verschwinden; denn ihr Bestehen wird ihm seine eigne Wahrheit und Gegenwart; es ist gewiß, nur sich darin zu erfahren.

Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseyns alle Realität zu seyn; so spricht der Idealismus ihren Begriff aus. Wie das Bewußtseyn, das als Vernunft auftritt, unmittelbar jene Gewißheit an sich hat, so spricht auch der Idealismus sie unmittelbar aus: Ich bin Ich, in dem Sinne, daß Ich, welches mir Gegenstand ist, nicht wie im Selbstbewußtseyn überhaupt, noch auch wie im freien Selbstbewußtseyn, dort nur leerer Gegenstand überhaupt, hier nur Gegenstand, der sich von den Andern zurückzieht, welche neben ihm noch gelten, sondern Gegenstand mit dem Bewußtseyn des Nichtseyns irgend eines Andern, einziger Gegenstand, alle Realität und Gegenwart ist. Das Selbstbewußtseyn ist aber nicht nur für sich sondern auch an sich alle Realität erst dadurch, daß es diese Realität wird, oder vielmehr sich als solche erweist. Es erweist sich so in dem Wege, worin zuerst in der dialektischen Bewegung des Meinens Wahrnehmens und des Verstandes das Andersseyn als an sich und dann in der Bewegung durch die Selbstständigkeit des Bewußtseyns in Herrschaft und Knechtschaft, durch den Gedanken der Freiheit, die skeptische Befreiung, und den Kampf der absoluten Befreiung des in sich entzweiten Bewußtseyns, das Andersseyn, insofern es nur für es ist, für es selbst verschwindet. Es traten zwei Seiten nach einander auf, die eine, worin das Wesen oder das Wahre für das Bewußtseyn, die Bestimmtheit des Seyns, die andere, worin es die hatte, nur für es zu seyn. Aber beide reducirten sich in Eine Wahrheit, daß was ist, oder das Ansich nur ist, insofern es für das Bewußtseyn, und was für es ist, auch an sich ist. Das Bewußtseyn, welches diese Wahrheit ist, hat diesen Weg im Rücken und vergessen, indem es unmittelbar als Vernunft auftritt, oder diese unmittelbar auftretende Vernunft tritt nur als die Gewißheit jener Wahrheit auf. Sie versichert so nur, alle Realität zu seyn, begreift dieß aber selbst nicht; denn jener vergessene Weg ist das Begreifen dieser unmittelbar ausgedrückten Behauptung. Und ebenso ist dem, der ihn nicht gemacht hat, diese Behauptung, wenn er sie in dieser reinen Form hört, — denn in einer concreten Gestalt macht er sie wohl selbst, — unbegreiflich.

Der Idealismus, der jenen Weg nicht darstellt, sondern mit dieser Behauptung anfängt, ist daher auch reine Versicherung, welche sich selbst nicht begreift, noch sich Andern begreiflich machen kann. Er spricht eine unmittelbare Gewißheit aus, welcher andere unmittelbare Gewißheiten gegenüberstehen, die allein auf jenem Wege verloren gegangen sind. Mit gleichem Rechte stellen daher neben der Versicherung jener Gewißheit sich auch die Versicherungen dieser andern Gewißheiten. Die Vernunft beruft sich auf das Selbstbewußtseyn eines jeden Bewußtseyns: Ich bin Ich; mein Gegenstand und Wesen ist Ich; und keines wird ihr diese Wahrheit abläugnen. Aber indem sie sie auf diese

Berufung gründet, sanctionirt sie die Wahrheit der andern Gewißheit, nämlich der: es ist Anderes für mich; Anderes als Ich ist mir Gegenstand und Wesen, oder indem Ich mir Gegenstand und Wesen bin, bin ich es nur, indem Ich mich von dem Andern überhaupt zurückziehe, und als eine Wirklichkeit neben es trete. — Erst wenn die Vernunft als Reflexion aus dieser entgegengesetzten Gewißheit auftritt, tritt ihre Behauptung von sich nicht nur als Gewißheit und Versicherung, sondern als Wahrheit auf; und nicht neben Andern, sondern als die einzige. Das unmittelbare Auftreten ist die Abstraction ihres Vorhandenseyns, dessen Wesen und Ansichseyn absoluter Begriff, d. h. die Bewegung seines Gewordenseyns ist. — Das Bewußtseyn wird sein Verhältniß zum Andersseyn oder seinem Gegenstande auf verschiedene Weise bestimmen, je nachdem es gerade auf einer Stufe des sich bewußtwerdenden Weltgeistes steht. Wie er sich und seinen Gegenstand jedesmal unmittelbar findet und bestimmt, oder wie er für sich ist, hängt davon ab, was er schon geworden oder was er schon an sich ist.

Die Vernunft ist die Gewißheit alle Realität zu seyn. Dieses Ansich oder diese Realität ist aber noch ein durchaus Allgemeines, die reine Abstraction der Realität. Es ist die erste Positivität, welche das Selbstbewußtseyn an sich selbst, für sich ist, und Ich daher nur die reine Wesenheit des Seyenden, oder die einfache Kategorie. Die Kategorie, welche sonst die Bedeutung hatte, Wesenheit des Seyenden zu seyn, unbestimmt des Seyenden überhaupt oder des Seyenden gegen das Bewußtseyn, ist jetzt Wesenheit oder einfache Einheit des Seyenden nur als denkende Wirklichkeit; oder sie ist dieß, daß Selbstbewußtseyn und Seyn dasselbe Wesen ist; dasselbe, nicht in der Vergleichung, sondern an und für sich. Nur der einseitige schlechte Idealismus läßt diese Einheit wieder als Bewußtseyn auf die eine Seite, und ihr gegenüber ein Ansich treten. — Diese Kategorie nun oder einfache Einheit des

Selbstbewußtseyns und des Seyns hat aber an sich den Unterschied; denn ihr Wesen ist eben dieses, im Andersseyn oder im absoluten Unterschiede unmittelbar sich selbst gleich zu seyn. Der Unterschied ist daher; aber vollkommen durchsichtig, und als ein Unterschied, der zugleich keiner ist. Er erscheint als eine Vielheit von Kategorien. Indem der Idealismus die einfache Einheit des Selbstbewußtseyns als alle Realität ausspricht, und sie unmittelbar, ohne sie als absolut negatives Wesen, — nur dieses hat die Negation, die Bestimmtheit oder den Unterschied an ihm selbst, — begriffen zu haben, zum Wesen macht, so ist noch unbegreiflicher, als das erste, dieß zweite, daß in der Kategorie Unterschiede oder Arten seyen. Diese Versicherung überhaupt, so wie die Versicherung von irgend einer bestimmten Anzahl der Arten derselben, ist eine neue Versicherung, welche es aber an ihr selbst enthält, daß man sie sich nicht mehr als Versicherung gefallen lassen müsse. Denn indem im reinen Ich, im reinen Verstande selbst der Unterschied anfängt, so ist damit gesetzt, daß hier die Unmittelbarkeit, das Versichern und Finden aufgegeben werde, und das Begreifen anfange. Die Vielheit der Kategorien aber auf irgend eine Weise wieder als einen Fund, z. B. aus den Urtheilen, aufnehmen, und sich dieselben so gefallen lassen, ist in der That als eine Schmach der Wissenschaft anzusehen; wo sollte noch der Verstand eine Nothwendigkeit aufzuzeigen vermögen, wenn er dieß an ihm selbst, der reinen Nothwendigkeit, nicht vermag?

Weil nun so der Vernunft die reine Wesenheit der Dinge, wie ihr Unterschied, angehört, so könnte eigentlich überhaupt nicht mehr von Dingen die Rede seyn, d. h. einem Solchen, welches für das Bewußtseyn nur das Negative seiner selbst wäre. Denn die vielen Kategorien sind Arten der reinen Kategorie, heißt, sie ist noch ihre Gattung oder Wesen, nicht ihnen entgegengesetzt. Aber sie sind schon das Zweideutige, welches zugleich das Andersseyn gegen die reine Kategorie in seiner Vielheit an sich hat.

Sie widersprechen ihr durch diese Vielheit in der That, und die reine Einheit muß sie an sich aufheben, wodurch sie sich als negative Einheit der Unterschiede constituirt. Als negative Einheit aber schließt sie ebensowohl die Unterschiede als solche, so wie jene erste unmittelbare reine Einheit als solche von sich aus, und ist Einzelnheit; eine neue Kategorie, welche ausschließendes Bewußtseyn, d. h., dieß ist, daß ein Anderes für es ist. Die Einzelnheit ist ihr Uebergang aus ihrem Begriffe zu einer äußern Realität; das reine Schema, welches ebensowohl Bewußtseyn, wie damit, daß es Einzelnheit und ausschließendes Eins ist, das Hindeuten auf ein Anderes ist. Aber dieß Andere dieser Kategorie sind nur die andern ersten Kategorien, nämlich reine Wesenheit, und der reine Unterschied; und in ihr, d. h. eben in dem Gesetztseyn des Andern, oder in diesem Andern selbst das Bewußtseyn ebenso es selbst. Jedes dieser verschiedenen Momente verweist auf ein anderes; es kommt aber in ihnen zugleich zu keinem Andersseyn. Die reine Kategorie verweist auf die Arten, welche in die negative Kategorie, oder die Einzelnheit übergehen; die letztere weist aber auf jene zurück; sie ist selbst reines Bewußtseyn, welches in jeder sich diese klare Einheit mit sich bleibt, eine Einheit aber, die ebenso auf ein Anderes hingewiesen wird, das, indem es ist, verschwunden, und indem es verschwunden, auch wieder erzeugt ist.

Wir sehen hier das reine Bewußtseyn auf eine gedoppelte Weise gesetzt, einmal als das unruhige Hin- und Hergehen, welches alle seine Momente durchläuft, in ihnen das Andersseyn vorschweben hat, das im Erfassen sich aufhebt; das andere Mal vielmehr als die ruhige ihrer Wahrheit gewisse Einheit. Für diese Einheit ist jene Bewegung das Andere; für diese Bewegung aber jene ruhige Einheit; und Bewußtseyn und Gegenstand wechseln in diesen gegenseitigen Bestimmungen ab. Das Bewußtseyn ist sich also einmal das hin- und hergehende Suchen, und sein Gegenstand das reine Ansich und Wesen; das andere Mal

ist sich jenes die einfache Kategorie, und der Gegenstand die Bewegung der Unterschiede. Das Bewußtseyn aber als Wesen ist dieser ganze Verlauf selbst, aus sich als einfacher Kategorie in die Einzelnheit und den Gegenstand überzugehen, und an diesem diesen Verlauf anzuschauen, ihn als einen unterschiedenen aufzuheben, sich zuzueignen, und sich als diese Gewißheit, alle Realität, sowohl es selbst als sein Gegenstand zu seyn, auszusprechen.

Sein erstes Aussprechen ist nur dieses abstracte leere Wort, daß alles sein ist. Denn die Gewißheit alle Realität zu seyn ist erst die reine Kategorie. Diese erste im Gegenstande sich erkennende Vernunft drückt der leere Idealismus aus, welcher die Vernunft nur so auffaßt wie sie sich zunächst ist, und darin, daß er in allem Seyn dies reine Mein des Bewußtseyns aufzeigt und die Dinge als Empfindungen oder Vorstellungen ausspricht, es als vollendete Realität aufgezeigt zu haben wähnt. Er muß darum zugleich absoluter Empirismus seyn, denn für die Erfüllung des leeren Meins, d. h. für den Unterschied und alle Entwickelung und Gestaltung desselben bedarf seine Vernunft eines fremden Anstoßes, in welchem erst die Mannigfaltigkeit des Empfindens oder Vorstellens liege. Dieser Idealismus wird daher eine eben solche sich widersprechende Doppelsinnigkeit, als der Skepticismus, nur daß wie dieser sich negativ, jener sich positiv ausdrückt, aber ebensowenig seine widersprechenden Gedanken des reinen Bewußtseyns als aller Realität, und ebenso des fremden Anstoßes oder des sinnlichen Empfindens und Vorstellens, als einer gleichen Realität, zusammenbringt, sondern von dem Einen zu dem Andern sich herüber und hinüber wirft und in die schlechte, nämlich in die sinnliche Unendlichkeit gerathen ist. Indem die Vernunft alle Realität in der Bedeutung des abstracten Meins, und das Andere ihm ein gleichgültiges Fremdes ist, so ist darin gerade dasjenige Wissen der Vernunft von einem Anderen gesetzt, welches als Meinen, Wahrnehmen und als der das Gemeinte und Wahrgenommene auffassende Verstand vorkam. Ein

solches Wissen wird zugleich, nicht wahres Wissen zu seyn, durch den Begriff dieses Idealismus selbst behauptet; denn nur die Einheit der Apperception ist die Wahrheit des Wissens. Die reine Vernunft dieses Idealismus wird also durch sich selbst, um zu diesem Andern, das ihr wesentlich, d. h. also, das Ansich ist, das sie aber nicht in ihr selbst hat, zu gelangen, an dasjenige Wissen zurückgeschickt, das nicht ein Wissen des Wahren ist; sie verurtheilt sich so mit Wissen und Willen zu einem unwahren Wissen, und kann vom Meinen und Wahrnehmen, das für sie selbst keine Wahrheit hat, nicht ablassen. Sie befindet sich in unmittelbarem Widerspruche, ein gedoppeltes schlechthin Entgegengesetztes als das Wesen zu behaupten, die Einheit der Apperception und ebenso das Ding, welches, wenn es auch fremder Anstoß, oder empirisches Wesen, oder Sinnlichkeit, oder das Ding an sich genannt wird, in seinem Begriffe dasselbe jener Einheit Fremde bleibt.

Dieser Idealismus ist in diesem Widerspruche, weil er den abstracten Begriff der Vernunft als das Wahre behauptet; daher ihm unmittelbar ebensosehr die Realität als eine solche entsteht, welche vielmehr nicht die Realität der Vernunft ist, während die Vernunft zugleich alle Realität seyn sollte; diese bleibt ein unruhiges Suchen, welches in dem Suchen selbst die Befriedigung des Findens für schlechthin unmöglich erklärt. — So inconsequent aber ist diese wirkliche Vernunft nicht; sondern nur erst die Gewißheit, alle Realität zu seyn, ist sie in diesem Begriffe sich bewußt als Gewißheit, als Ich noch nicht die Realität in Wahrheit zu seyn, und ist getrieben, ihre Gewißheit zur Wahrheit zu erheben, und das leere Mein zu erfüllen.

A.

Beobachtende Vernunft.

Dieses Bewußtseyn, welchem das Seyn die Bedeutung des Seinen hat, sehen wir nun zwar wieder in das Meinen und Wahrnehmen hineingehen, aber nicht als in die Gewißheit eines nur Andern, sondern mit der Gewißheit, dieß Andere selbst zu seyn. Früher ist es ihm nur geschehen, manches an dem Dinge wahrzunehmen, und zu erfahren; hier stellt es die Beobachtungen und die Erfahrung selbst an. Meinen und Wahrnehmen, das für uns früher sich aufgehoben, wird nun von dem Bewußtseyn für es selbst aufgehoben; die Vernunft geht darauf, die Wahrheit zu wissen, was für das Meinen und Wahrnehmen ein Ding ist, als Begriff zu finden, d. h. in der Dingheit nur das Bewußtseyn ihrer selbst zu haben. Die Vernunft hat daher jetzt ein allgemeines Interesse an der Welt, weil sie die Gewißheit ist, Gegenwart in ihr zu haben, oder daß die Gegenwart vernünftig ist. Sie sucht ihr Anderes, indem sie weiß, daran nichts Anderes als sich selbst zu besitzen; sie sucht nur ihre eigne Unendlichkeit.

Zuerst sich in der Wirklichkeit nur ahnend, oder sie nur als das Ihrige überhaupt wissend, schreitet sie in diesem Sinne zur allgemeinen Besitznehmung des ihr versicherten Eigenthums, und pflanzt auf alle Höhen und in alle Tiefen das Zeichen ihrer Souveränetät. Aber dieses oberflächliche Mein ist nicht ihr letztes Interesse; die Freude dieser allgemeinen Besitznehmung findet an ihrem Eigenthume noch das fremde Andere, das die abstracte Vernunft nicht an ihr selbst hat. Die Vernunft ahnet sich als ein tieferes Wesen, denn das reine Ich ist, und muß fordern, daß der Unterschied, das mannigfaltige Seyn, ihm als das Seinige selbst werde, daß es sich als die Wirklichkeit anschaue, und sich als Gestalt und Ding gegenwärtig finde. Aber wenn die Vernunft alle Eingeweide der Dinge durchwühlt, und ihnen alle Adern öffnet, daß sie sich daraus entgegenspringen möge, so wird sie nicht zu diesem Glücke gelangen, sondern muß an ihr selbst vorher sich vollendet haben, um dann ihre Vollendung erfahren zu können.

Das Bewußtseyn beobachtet; d. h. die Vernunft will sich als seyenden Gegenstand, als wirkliche, sinnlich-gegenwär-

tige Weise finden und haben. Das Bewußtseyn dieses Beobachtens meint und sagt wohl, daß es nicht sich selbst, sondern im Gegentheil das Wesen der Dinge als der Dinge erfahren wolle. Daß dieß Bewußtseyn dieß meint und sagt, liegt darin, daß es Vernunft ist, aber ihm die Vernunft noch nicht als solche Gegenstand ist. Wenn es die Vernunft als gleiches Wesen der Dinge und seiner selbst wüßte, und daß sie nur in dem Bewußtseyn in ihrer eigenthümlichen Gestalt gegenwärtig seyn kann, so würde es vielmehr in seine eigne Tiefe steigen und sie darin suchen, als in den Dingen. Wenn es sie in dieser gefunden hätte, würde sie von da wieder heraus an die Wirklichkeit gewiesen werden, um in dieser ihren sinnlichen Ausdruck anzuschauen, würde aber ihn sogleich wesentlich als Begriff nehmen. Die Vernunft, wie sie unmittelbar als die Gewißheit des Bewußtseyns alle Realität zu seyn auftritt, nimmt ihre Realität in dem Sinne der Unmittelbarkeit des Seyns, und ebenso die Einheit des Ich mit diesem gegenständlichen Wesen in dem Sinne einer unmittelbaren Einheit, an der sie die Momente des Seyns und des Ich noch nicht getrennt und wieder vereinigt, oder die sie noch nicht erkannt hat. Sie geht daher als beobachtendes Bewußtseyn an die Dinge, in der Meinung, daß sie diese als sinnliche, dem Ich entgegengesetzte Dinge in Wahrheit nehme; allein ihr wirkliches Thun widerspricht dieser Meinung; denn sie erkennt die Dinge, sie verwandelt ihre Sinnlichkeit in Begriffe, d. h. eben in ein Seyn, welches zugleich Ich ist, das Denken somit in ein seyendes Denken, oder das Seyn in ein gedachtes Seyn, und behauptet in der That, daß die Dinge nur als Begriffe Wahrheit haben. Für dieß beobachtende Bewußtseyn wird darin nur dieß, was die Dinge sind, für uns aber, was es selbst ist; das Resultat seiner Bewegung aber wird dieß seyn, für sich selbst dieß zu werden, was es an sich ist.

Das Thun der beobachtenden Vernunft ist in den Momenten seiner Bewegung zu betrachten, wie sie die Natur, den Geist,

und endlich die Beziehung beider als sinnliches Seyn aufnimmt, und sich als seyende Wirklichkeit sucht.

a. Beobachtung der Natur.

Wenn das gedankenlose Bewußtseyn das Beobachten und Erfahren als die Quelle der Wahrheit ausspricht, so mögen wohl ihre Worte so lauten, als ob es allein um ein Schmecken, Riechen, Fühlen, Hören und Sehen zu thun sey; es vergißt in dem Eifer, womit es das Schmecken, Riechen u. s. f. empfiehlt, zu sagen, daß es in der That auch ebenso wesentlich den Gegenstand dieses Empfindens sich schon bestimmt hat, und diese Bestimmung ihm wenigstens so viel gilt, als jenes Empfinden. Es wird auch sogleich eingestehen, daß es ihm nicht so überhaupt nur ums Wahrnehmen zu thun sey, und wird z. B. die Wahrnehmung, daß dieß Federmesser neben dieser Tabacksdose liegt, nicht für eine Beobachtung gelten lassen. Das Wahrgenommene soll wenigstens die Bedeutung eines Allgemeinen, nicht eines sinnlichen Diesen haben.

Dieß Allgemeine ist so nur erst das Sichgleichbleibende; seine Bewegung nur das gleichförmige Wiederkehren desselben Thuns. Das Bewußtseyn, welches insofern im Gegenstande nur die Allgemeinheit oder das abstracte Mein findet, muß die eigentliche Bewegung desselben auf sich selbst nehmen, und, indem es noch nicht der Verstand desselben ist, wenigstens sein Gedächtniß seyn, welches das, was in der Wirklichkeit nur auf einzelne Weise vorhanden ist, auf allgemeine Weise ausdrückt. Dieß oberflächliche Herausheben aus der Einzelnheit, und die ebenso oberflächliche Form der Allgemeinheit, worin das Sinnliche nur aufgenommen wird, ohne an sich selbst Allgemeines geworden zu seyn, das Beschreiben der Dinge hat noch in dem Gegenstande selbst die Bewegung nicht; sie ist vielmehr nur in dem Beschreiben. Der Gegenstand, wie er beschrieben ist, hat daher das Interesse verloren; ist der eine beschrieben, so muß ein anderer vorgenommen, und immer gesucht werden, damit das Beschreiben

nicht ausgehe. Ist es nicht so leicht mehr, neue ganze Dinge zu finden, so muß zu den schon gefundenen zurückgegangen werden, um sie weiter zu theilen, auseinander zu legen, und neue Seiten der Dingheit an ihnen noch aufzuspüren. Diesem rastlosen unruhigen Instinkte kann es nie an Material gebrechen; eine neue ausgezeichnete Gattung oder gar einen neuen Planeten zu finden, dem, ob er zwar ein Individuum ist, doch die Natur eines Allgemeinen zukommt, kann nur Glücklichen zu Theil werden. Aber die Grenze dessen, was wie der Elephant, die Eiche, das Gold ausgezeichnet, was Gattung und Art ist, geht durch viele Stufen in die unendliche Besonderung der chaotischen Thiere und Pflanzen, der Gebirgsarten, oder der durch Gewalt und Kunst erst darzustellenden Metalle, Erden u. s. f. über. In diesem Reiche der Unbestimmtheit des Allgemeinen, worin die Besonderung wieder der Vereinzelung sich nähert, und in sie hie und da auch wieder ganz herabsteigt, ist ein unerschöpflicher Vorrath fürs Beobachten und Beschreiben aufgethan. Hier, wo ihm ein unübersehbares Feld sich eröffnet, an der Grenze des Allgemeinen kann es vielmehr statt eines unermeßlichen Reichthums nur die Schranke der Natur und seines eigenen Thuns gefunden haben; es kann nicht mehr wissen, ob das Ansichzuseynscheinende nicht eine Zufälligkeit ist; was das Gepräge eines verwirrten oder unreifen, schwachen und der elementarischen Unbestimmtheit kaum sich entwickelnden Gebildes an sich trägt, kann nicht darauf Anspruch machen, auch nur beschrieben zu werden.

Wenn es diesem Suchen und Beschreiben nur um die Dinge zu thun zu seyn scheint, so sehen wir es in der That nicht an dem sinnlichen Wahrnehmen fortlaufen, sondern das, woran die Dinge erkannt werden, ist ihm wichtiger als der übrige Umfang der sinnlichen Eigenschaften, welche das Ding selbst wohl nicht entbehren kann, aber deren das Bewußtseyn sich entübrigt. Durch diese Unterscheidung in das Wesentliche und Unwesentliche hebt sich der Begriff aus der sinnlichen Zerstreuung

empor, und das Erkennen erklärt darin, daß es ihm wenigstens ebenso wesentlich um sich selbst, als um die Dinge zu thun ist. Es geräth bei dieser gedoppelten Wesentlichkeit in ein Schwanken, ob das, was für das Erkennen das Wesentliche und Nothwendige ist, es auch an den Dingen sey. Eines Theils sollen die Merkmale nur dem Erkennen dienen, wodurch es die Dinge von einander unterscheide; aber anderen Theils nicht das Unwesentliche der Dinge erkannt werden, sondern das, wodurch sie selbst aus der allgemeinen Continuität des Seyns überhaupt sich losreißen, sich von dem Anderen abscheiden und für sich sind. Die Merkmale sollen nicht nur wesentliche Beziehung auf das Erkennen haben, sondern auch die wesentlichen Bestimmtheiten der Dinge, und das künstliche System soll dem Systeme der Natur selbst gemäß seyn, und nur dieses ausdrücken. Aus dem Begriffe der Vernunft ist dieß nothwendig, und der Instinkt derselben, — denn sie verhält sich nur als solcher in diesem Beobachten, — hat auch in seinen Systemen diese Einheit erreicht, wo nämlich ihre Gegenstände selbst so beschaffen sind, daß sie eine Wesentlichkeit oder ein Fürsichseyn an ihnen haben, und nicht nur Zufall dieses Augenblicks oder dieses Hier sind. Die Unterscheidungsmerkmale der Thiere z. B. sind von den Klauen und Zähnen genommen; denn in der That unterscheidet nicht nur das Erkennen dadurch ein Thier von dem anderen; sondern das Thier scheidet sich dadurch selbst ab; durch diese Waffen erhält es sich für sich, und gesondert von dem Allgemeinen. Die Pflanze dagegen kommt nicht zum Fürsichseyn, sondern berührt nur die Grenze der Individualität; an dieser Grenze, wo sie den Schein der Entzweiung in Geschlechter aufzeigt, ist sie deswegen aufgenommen und unterschieden worden. Was aber weiter hinuntersteht, kann sich nicht mehr selbst von Anderem unterscheiden, sondern geht verloren, indem es in den Gegensatz kommt. Das ruhende Seyn, und das Seyn im Verhältnisse kommt in Streit mit einander, das Ding ist in diesem etwas anderes, als nach

jenem, da hingegen das Individuum dieß ist, im Verhältnisse zu Anderem sich zu erhalten. Was aber dieß nicht vermag, und chemischer Weise ein Anderes wird, als es empirischer Weise ist, verwirrt das Erkennen, und bringt es in denselben Streit, ob es sich an die eine und andere Seite halten soll, da das Ding selbst nichts gleichbleibendes ist, und sie an ihm auseinanderfallen.

In solchen Systemen des allgemeinen Sichgleichbleibenden hat also dieses die Bedeutung, ebensowohl das Sichgleichbleibende des Erkennens, wie der Dinge selbst zu seyn. Allein diese Ausbreitung der gleichbleibenden Bestimmtheiten, deren jede ruhig die Reihe ihres Fortgangs beschreibt, und Raum erhält, um für sich zu gewähren, geht wesentlich ebensosehr in ihr Gegentheil über, in die Verwirrung dieser Bestimmtheiten; denn das Merkmal, die allgemeine Bestimmtheit, ist die Einheit des Entgegengesetzten, des Bestimmten und des an sich Allgemeinen; sie muß also in diesen Gegensatz auseinander treten. Wenn nun die Bestimmtheit nach einer Seite das Allgemeine, worin sie ihr Wesen hat, besiegt, so erhält dieses dagegen auf der anderen Seite ebenso sich seine Herrschaft über sie, treibt die Bestimmtheit an ihre Grenze, vermischt da ihre Unterschiede und Wesentlichkeiten. Das Beobachten, welches sie ordentlich auseinanderhielt und an ihnen etwas Festes zu haben glaubte, sieht über ein Princip die anderen herübergreifen, Uebergänge und Verwirrungen sich bilden, und in diesem das verbunden, was es zuerst für schlechthin getrennt nahm, und getrennt, was es zusammen rechnete; so daß dieß Festhalten an dem ruhigen sich gleichbleibenden Seyn sich hier gerade in seinen allgemeinsten Bestimmungen, z. B. was das Thier, die Pflanze für wesentliche Merkmale habe, mit Instanzen geneckt sehen muß, die ihm jede Bestimmung rauben, die Allgemeinheit, zu der es sich erhob, zum Verstummen bringen, und es aufs gedankenlose Beobachten und Beschreiben zurücksetzen.

Dieses sich auf das Einfache einschränkende oder die sinnliche Zerstreuung durch das Allgemeine beschränkende Beobachten findet

also an seinem Gegenstande die Verwirrung seines Princips, weil das Bestimmte durch seine Natur sich in seinem Gegentheile verlieren muß; die Vernunft muß darum vielmehr von der trägen Bestimmtheit, die den Schein des Bleibens hatte, zur Beobachtung derselben, wie sie in Wahrheit ist, nämlich sich auf ihr Gegentheil zu beziehen, fortgehen. Was wesentliche Merkmale genannt werden, sind ruhende Bestimmtheiten, welche so, wie sie als einfache sich ausdrücken und aufgefaßt werden, nicht das, was ihre Natur ausmacht, verschwindende Momente der sich in sich zurücknehmenden Bewegung zu seyn, darstellen. Indem jetzt der Vernunftinstinkt dazu kommt, die Bestimmtheit, ihrer Natur gemäß, wesentlich nicht für sich zu seyn, sondern in das Entgegengesetzte überzugehen, aufzusuchen, sucht er nach dem Gesetze und dem Begriffe desselben; zwar nach ihnen ebenso als seyender Wirklichkeit, aber diese wird ihm in der That verschwinden, und die Seiten des Gesetzes werden ihm zu reinen Momenten, oder Abstractionen werden, so daß das Gesetz in der Natur des Begriffes hervortritt, welcher das gleichgültige Bestehen der sinnlichen Wirklichkeit an sich vertilgt hat.

Dem beobachtenden Bewußtseyn ist die Wahrheit des Gesetzes in der Erfahrung, als in der Weise, daß sinnliches Seyn für es ist, nicht an und für sich selbst. Wenn aber das Gesetz nicht in dem Begriffe seine Wahrheit hat, so ist es etwas Zufälliges, nicht eine Nothwendigkeit, oder in der That nicht ein Gesetz. Aber daß es wesentlich als Begriff ist, widerstreitet nicht nur dem nicht, daß es für die Beobachtung vorhanden ist, sondern hat darum vielmehr nothwendiges Daseyn, und ist für die Beobachtung. Das Allgemeine, im Sinne der Vernunftallgemeinheit, ist auch allgemein in dem Sinne, den jener an ihm hat, daß es für das Bewußtseyn, sich als das Gegenwärtige und Wirkliche, oder daß der Begriff sich in der Weise der Dingheit und des sinnlichen Seyns darstellt; — aber ohne darum seine Natur zu verlieren, und in das träge Bestehen oder die

gleichgültige Aufeinanderfolge hinabgefallen zu seyn. Was allgemein gültig ist, ist auch allgemein geltend; was seyn soll, ist in der That auch, und was nur seyn soll, ohne zu seyn, hat keine Wahrheit. Hieran bleibt der Instinkt der Vernunft mit Recht seiner Seits fest hängen, und läßt sich nicht durch die Gedankendinge, die nur seyn sollen, und als Sollen Wahrheit haben sollen, ob sie schon in keiner Erfahrung angetroffen werden, — durch die Hypothesen so wenig als durch alle anderen Unsichtbarkeiten eines peremirenden Sollens irre machen; denn die Vernunft ist eben diese Gewißheit, Realität zu haben, und was nicht als ein Selbstwesen für das Bewußtseyn ist, d. h. was nicht erscheint, ist für es gar Nichts.

Daß die Wahrheit des Gesetzes wesentlich Realität ist, wird zwar diesem bei dem Beobachten bleibenden Bewußtseyn, wieder zu einem Gegensatze gegen den Begriff, und gegen das an sich Allgemeine, oder ein solches, wie sein Gesetz ist, ist ihm nicht ein Wesen der Vernunft; es meint darin etwas Fremdes zu erhalten. Allein es widerlegt diese seine Meinung durch die That, in welcher es selbst seine Allgemeinheit nicht in dem Sinne nimmt, daß alle einzelnen sinnlichen Dinge ihm die Erscheinung des Gesetzes gezeigt haben müßten, um die Wahrheit desselben behaupten zu können. Daß die Steine von der Erde aufgehoben und freigelassen, fallen, dazu fordert es gar nicht, daß mit allen Steinen dieser Versuch gemacht werde; es sagt vielleicht wohl, daß dieß wenigstens mit sehr vielen müsse versucht worden seyn, woraus dann auf die übrigen mit größter Wahrscheinlichkeit, oder mit vollem Rechte nach der Analogie geschlossen werden könne. Allein die Analogie giebt nicht nur kein volles Recht, sondern sie widerlegt, um ihrer Natur willen, sich so oft, daß nach der Analogie selbst zu schließen, die Analogie vielmehr keinen Schluß zu machen erlaubt. Die Wahrscheinlichkeit, auf welche sich das Resultat derselben reduciren würde, verliert gegen die Wahrheit allen Unterschied von geringerer und größerer Wahrscheinlichkeit; sie sey

so groß, als sie will, ist sie nichts gegen die Wahrheit. Der Instinkt der Vernunft nimmt aber in der That solche Gesetze für Wahrheit an, und erst in Beziehung auf ihre Nothwendigkeit, die er nicht erkennt, geräth er in diese Unterscheidung, und setzt die Wahrheit der Sache selbst zur Wahrscheinlichkeit herab, um die unvollkommene Weise, in welcher die Wahrheit für das Bewußtseyn, das die Einsicht in den reinen Begriff noch nicht erreicht hat, vorhanden ist, zu bezeichnen; denn die Allgemeinheit ist nur als einfache unmittelbare Allgemeinheit vorhanden. Aber zugleich um ihrer willen hat das Gesetz für das Bewußtseyn Wahrheit; daß der Stein fällt, ist ihm darum wahr, weil ihm der Stein schwer ist, d. h. weil er in der Schwere an und für sich selbst die wesentliche Beziehung auf die Erde hat, die sich als Fall ausdrückt. Es hat also in der Erfahrung das Seyn des Gesetzes, aber ebenso dasselbe als Begriff und nur um beider Umstände willen zusammen ist es ihm wahr; es gilt darum als Gesetz, weil es in der Erscheinung sich darstellt, und zugleich an sich selbst Begriff ist.

Der Vernunftinstinkt dieses Bewußtseyns geht, weil das Gesetz zugleich an sich Begriff ist, nothwendig, aber ohne zu wissen, daß er dieß will, selbst darauf, das Gesetz und seine Momente zum Begriffe zu reinigen. Er stellt Versuche über das Gesetz an. Wie das Gesetz zuerst erscheint, stellt es sich unrein, umhüllt von einzelnem sinnlichen Seyn, und der Begriff, der seine Natur ausmacht, sich im empirischen Stoff versenkt dar. Der Vernunftinstinkt geht in seinen Versuchen darauf, zu finden, was unter diesen und jenen Umständen erfolge. Das Gesetz scheint hierdurch nur um so mehr in sinnliches Seyn getaucht zu werden; allein dieß geht darin vielmehr verloren. Diese Forschung hat die innere Bedeutung, reine Bedingungen des Gesetzes zu finden; was nichts anderes sagen will, (wenn auch das Bewußtseyn, das sich so ausdrückt, meinen sollte, es sage damit etwas anderes) als das Gesetz ganz in die Gestalt des Begriffes zu erheben, und

alle Gebundenheit seiner Momente an bestimmtes Seyn zu tilgen. Die negative Elektricität, z. B. welche etwa zuerst als Harzelektricität, sowie die positive als Glaselectricität sich ankündigt, verliert durch die Versuche ganz diese Bedeutung, und wird rein zur positiven und negativen Elektricität, deren jede nicht einer besonderen Art von Dingen mehr angehört; und es hört auf, gesagt werden zu können, daß es Körper giebt, die positiv elektrisch, andere, die negativ elektrisch sind. So macht auch das Verhältniß von Säure und Base und deren Bewegung gegen einander ein Gesetz aus, worin diese Gegensätze als Körper erscheinen. Allein diese abgesonderten Dinge haben keine Wirklichkeit; die Gewalt, welche sie auseinander reißt, kann sie nicht hindern, sogleich in einen Proceß wieder einzutreten; denn sie sind nur diese Beziehung. Sie können nicht wie ein Zahn oder eine Klaue für sich bleiben, und so aufgezeigt werden. Daß dieß ihr Wesen ist, unmittelbar in ein neutrales Product überzugehen, macht ihr Seyn zu einem Ansichaufgehobenen, oder zu einem Allgemeinen, und Säure und Base haben Wahrheit nur als Allgemeine. Wie also Glas und Harz ebensowohl positiv als negativ elektrisch seyn kann, so ist Säure und Base nicht als Eigenschaft an diese oder jene Wirklichkeit gebunden, sondern jedes Ding ist nur relativ sauer und basisch; was decidirte Base oder Säure zu seyn scheint, erhält in den sogenannten Synsomatien die entgegengesetzte Bedeutung zu einem andern. — Das Resultat der Versuche hebt auf diese Weise die Momente oder Begeistungen als Eigenschaften der bestimmten Dinge auf, und befreit die Prädicate von ihren Subjecten. Diese Prädicate werden, wie sie in Wahrheit sind, nur als allgemeine gefunden; um dieser Selbstständigkeit willen erhalten sie daher den Namen von Materien, welche weder Körper, noch Eigenschaften sind, und man hüter sich wohl, Sauerstoff u. s. f. positive und negative Elektricität, Wärme u. s. w. Körper zu nennen.

Die Materie ist hingegen nicht ein seyendes Ding,

sondern das Seyn als allgemeines, oder in der Weise des Begriffs. Die Vernunft, welche noch Instinkt ist, macht diesen richtigen Unterschied, ohne das Bewußtseyn, daß sie, indem sie das Gesetz an allem sinnlichen Seyn versucht, eben darin sein nur sinnliches Seyn aufhebt, und, indem sie seine Momente als Materien auffaßt, ihre Wesenheit ihm zum Allgemeinen geworden, und in diesem Ausdrucke als ein unsinnliches Sinnliches, als ein körperloses, und doch gegenständliches Seyn ausgesprochen ist.

Es ist nun zu sehen, welche Wendung für ihn sein Resultat nimmt, und welche neue Gestalt seines Beobachtens damit auftritt. Als die Wahrheit dieses versuchenden Bewußtseyns sehen wir das reine Gesetz, welches sich vom sinnlichen Seyn befreit, wir sehen es als Begriff, der im sinnlichen Seyn vorhanden, aber in ihm selbstständig und ungebunden sich bewegt, in es versenkt frei davon und einfacher Begriff ist. Dieß, was in Wahrheit das Resultat und Wesen ist, tritt für dieß Bewußtseyn nun selbst, aber als Gegenstand auf, und zwar indem er eben für es nicht Resultat und ohne die Beziehung auf die vorhergehende Bewegung ist, als eine besondere Art von Gegenstand, und sein Verhältniß zu diesem als ein anderes Beobachten.

Solcher Gegenstand, welcher den Proceß in der Einfachheit des Begriffes an ihm hat, ist das Organische. Es ist diese absolute Flüssigkeit, worin die Bestimmtheit, durch welche es nur für Anderes wäre, aufgelöst ist. Wenn das unorganische Ding die Bestimmtheit zu seinem Wesen hat, und deswegen nur mit einem andern Dinge zusammen die Vollständigkeit der Momente des Begriffs ausmacht, und daher in die Bewegung tretend verloren geht: so sind dagegen an dem organischen Wesen alle Bestimmtheiten, durch welche es für Anderes offen ist, unter die organische einfache Einheit gebunden; es tritt keine als wesentlich auf, welche sich frei auf Anderes bezöge; und das Organische erhält sich daher in seiner Beziehung selbst.

Die Seiten des Gesetzes, auf dessen Beobachtung hier

der Vernunftinstinkt geht, sind, wie aus dieser Bestimmung folgt, zunächst die organische Natur und die unorganische in ihrer Beziehung auf einander. Diese letztere ist für die organische eben die ihrem einfachen Begriffe entgegengesetzte Freiheit der losgebundenen Bestimmtheiten, in welchen die individuelle Natur zugleich aufgelöst ist, und aus deren Continuität sie zugleich sich absondert und für sich ist. Luft, Wasser, Erde, Zonen und Klima sind solche allgemeine Elemente, die das unbestimmte einfache Wesen der Individualitäten ausmachen, und worin diese zugleich in sich reflectirt sind. Weder die Individualität ist schlechthin an und für sich, noch das Elementarische, sondern in der selbstständigen Freiheit, in welcher sie für die Beobachtung gegen einander auftreten, verhalten sie sich zugleich als wesentliche Beziehungen, aber so daß die Selbstständigkeit und Gleichgültigkeit beider gegen einander das Herrschende ist, und nur zum Theil in die Abstraction übergeht. Hier ist also das Gesetz, als die Beziehung eines Elements auf die Bildung des Organischen vorhanden, welches das elementarische Seyn ein Mal gegen sich über hat, und das andre Mal es an seiner organischen Reflexion darstellt. Allein solche Gesetze, daß die Thiere, welche der Luft angehören, von der Beschaffenheit der Vögel, welche dem Wasser, von der Beschaffenheit der Fische sind, nordische Thiere ein dickbehaartes Fell haben und sofort, zeigen sogleich eine Armuth, welche der organischen Mannigfaltigkeit nicht entspricht. Außerdem daß die organische Freiheit diesen Bestimmungen ihre Formen wieder zu entziehen weiß, und nothwendig allenthalben Ausnahmen solcher Gesetze oder Regeln, wie man sie nennen wollte, darbietet, so bleibt dieß an denjenigen selbst, welche unter sie fallen, eine so oberflächliche Bestimmung, daß auch der Ausdruck ihrer Nothwendigkeit nicht anders seyn kann, und es nicht über den großen Einfluß hinausbringt; wobei man nicht weiß, was diesem Einflusse eigentlich angehört, und was nicht. Dergleichen Beziehungen des Organischen auf das Elementarische sind daher in der That

nicht Gesetze zu nennen; denn theils erschöpft, wie erinnert worden, eine solche Beziehung ihrem Inhalte nach gar nicht den Umfang des Organischen, theils bleiben aber auch die Momente der Beziehung selbst gleichgültig gegen einander, und drücken keine Nothwendigkeit aus. Im Begriffe der Säure liegt der Begriff der Base, wie im Begriffe der positiven, die negative Elektricität; aber so sehr auch das dickbehaarte Fell mit dem Norden, oder der Bau der Fische mit dem Wasser, der Bau der Vögel mit der Luft zusammen, angetroffen werden mag, so liegt im Begriffe des Nordens nicht der Begriff dicker Behaarung, des Meeres nicht der des Baues der Fische, der Luft nicht der des Baues der Vögel. Um dieser Freiheit beider Seiten gegen einander willen giebt es auch Landthiere, welche die wesentlichen Charaktere eines Vogels, des Fisches haben u. s. f. Die Nothwendigkeit, weil sie als keine innere des Wesens begriffen werden kann, hört auch auf, sinnliches Daseyn zu haben, und kann nicht mehr an der Wirklichkeit beobachtet werden, sondern ist aus ihr herausgetreten. So an dem realen Wesen selbst sich nicht findend, ist sie das, was teleologische Beziehung genannt wird, eine Beziehung, die dem bezogenen äußerlich, und daher vielmehr das Gegentheil eines Gesetzes ist. Sie ist der von der nothwendigen Natur ganz befreite Gedanke, welcher sie verläßt, und über ihr sich für sich bewegt.

Wenn die vorhin berührte Beziehung des Organischen auf die elementarische Natur das Wesen desselben nicht ausdrückt, so ist es dagegen in dem Zweckbegriffe enthalten. Diesem beobachtenden Bewußtseyn zwar ist er nicht das eigne Wesen des Organischen, sondern fällt ihm außer demselben, und ist dann nur jene äußerliche, teleologische Beziehung. Allein wie vorhin das Organische bestimmt worden, ist es in der That der reale Zweck selbst; denn indem es sich in der Beziehung auf Anderes selbst erhält, ist es eben dasjenige natürliche Wesen, in welchem die Natur sich in den Begriff reflectirt, und die an der Nothwendigkeit auseinandergelegten Momente einer Ursache und einer Wir-

kung, eines Thätigen und eines Leidenden, in Eins zusammengenommen, so daß hier etwas nicht nur als Resultat der Nothwendigkeit auftritt, sondern, weil es in sich zurückgegangen ist, ist das Letzte oder das Resultat, ebensowohl das Erste, welches die Bewegung anfängt, und sich der Zweck, den es verwirklicht. Das Organische bringt nicht etwas hervor, sondern erhält sich nur, oder das, was hervorgebracht wird, ist ebenso schon vorhanden, als es hervorgebracht wird.

Diese Bestimmung ist, wie sie an sich und wie sie für den Vernunftinstinkt ist, näher zu erörtern, um zu sehen, wie er sich darin findet, sich aber in seinem Finde nicht erkennt. Der Zweckbegriff also, zu dem die beobachtende Vernunft sich erhebt, wie es ihr bewußter Begriff ist, ist ebensosehr als ein Wirkliches vorhanden; und ist nicht nur eine äußere Beziehung desselben, sondern sein Wesen. Dieses Wirkliche, welches selbst ein Zweck ist, bezieht sich zweckmäßig auf Anderes, d. h. seine Beziehung ist eine zufällige, nach dem, was beide unmittelbar sind; unmittelbar sind beide selbstständig und gleichgültig gegen einander. Das Wesen ihrer Beziehung aber ist ein anderes, als sie so zu seyn scheinen, und ihr Thun hat einen andern Sinn, als es unmittelbar für das sinnliche Wahrnehmen ist; die Nothwendigkeit ist an dem, was geschieht, verborgen, und zeigt sich erst am Ende, aber so, daß eben dieß Ende zeigt, daß sie auch das Erste gewesen ist. Das Ende aber zeigt diese Priorität seiner selbst dadurch, daß durch die Veränderung, welche das Thun vorgenommen hat, nichts Anderes herauskommt, als was schon war. Oder wenn wir vom Ersten anfangen, so geht dieses an seinem Ende oder in dem Resultate seines Thuns nur zu sich selbst zurück; und eben hierdurch erweist es sich, ein solches zu seyn, welches sich selbst zu seinem Ende hat, also als Erstes schon zu sich zurückgekommen, oder an und für sich selbst ist. Was es also durch die Bewegung seines Thuns erreicht, ist es selbst; und daß es nur sich selbst erreicht, ist sein Selbstgefühl. Es ist

hiermit zwar der Unterschied dessen, was es ist, und was es sucht, vorhanden, aber dieß ist nur der Schein eines Unterschieds, und hierdurch ist es Begriff an ihm selbst.

Ebenso ist aber das Selbstbewußtseyn beschaffen, sich auf eine solche Weise von sich zu unterscheiden, worin zugleich kein Unterschied herauskommt. Es findet daher in der Beobachtung der organischen Natur nichts Anderes als dieß Wesen, es findet sich als ein Ding, als ein Leben, macht aber noch zwischen dem, was es selbst ist, und was es gefunden, einen Unterschied, der aber keiner ist. Wie der Instinkt des Thieres das Futter sucht und verzehrt, aber damit nichts Anderes herausbringt als sich: so findet auch der Instinkt der Vernunft in seinem Suchen nur sie selbst. Das Thier endigt mit dem Selbstgefühle. Der Vernunftinstinkt hingegen ist zugleich Selbstbewußtseyn; aber weil er nur Instinkt ist, ist er gegen das Bewußtseyn auf die Seite gestellt, und hat an ihm seinen Gegensatz. Seine Befriedigung ist daher durch diesen entzweit, er findet wohl sich selbst, nämlich den Zweck, und ebenso diesen Zweck als Ding. Aber der Zweck fällt ihm erstlich außer dem Dinge, welcher sich als Zweck darstellt. Dieser Zweck als Zweck ist zweitens zugleich gegenständlich, er fällt ihm daher auch nicht in sich als Bewußtseyn, sondern in einen andern Verstand.

Näher betrachtet liegt diese Bestimmung ebensowohl in dem Begriffe des Dinges, daß es Zweck an ihm selbst ist. Es nämlich erhält sich; d. h. zugleich, es ist seine Natur, die Nothwendigkeit zu verbergen und in der Form zufälliger Beziehung darzustellen; denn seine Freiheit oder sein Fürsichseyn ist eben dieses, sich gegen sein Nothwendiges als ein Gleichgültiges zu verhalten; es stellt sich also selbst als ein solches dar, dessen Begriff außer seinem Seyn falle. Ebenso hat die Vernunft die Nothwendigkeit, ihren eigenen Begriff als außer ihr fallend, hiermit als Ding anzuschauen, als ein solches, gegen das sie, und das hiermit gegenseitig gegen sie, und gegen seinen Begriff gleichgültig

ist. Als Instinkt bleibt sie auch innerhalb dieses Seyns oder der Gleichgültigkeit stehen, und das Ding, welches den Begriff ausdrückt, bleibt ihm ein Anderes, als dieser Begriff, der Begriff ein Anderes als das Ding. So ist das organische Ding für sie nur so Zweck an ihm selbst, daß die Nothwendigkeit, welche in seinem Thun als verborgen sich darstellt, indem das Thuende darin als ein gleichgültiges Fürsichseyendes sich verhält, außer dem Organischen selbst fällt. — Da aber das Organische als Zweck an ihm selbst sich nicht anders verhalten kann, denn als ein solches, so ist auch dieß erscheinend und sinnlich gegenwärtig, daß es Zweck an ihm selbst ist, und es wird so beobachtet. Das Organische zeigt sich als ein Sichselbsterhaltendes und Insichzurückkehrendes und Zurückgekehrtes. Aber in diesem Seyn erkennt dieß beobachtende Bewußtseyn den Zweckbegriff nicht, oder dieß nicht, daß der Zweckbegriff nicht sonst irgendwo in einem Verstande, sondern eben hier existirt und als ein Ding ist. Es macht zwischen dem Zweckbegriffe und zwischen dem Fürsichseyn und Sichselbsterhalten einen Unterschied, welcher keiner ist. Daß er keiner ist, ist nicht für es, sondern ein Thun, das zufällig und gleichgültig gegen das, was durch dasselbe zu Stande kommt, und gegen die Einheit erscheint, welche doch Beides zusammenknüpft, — jenes Thun, und dieser Zweck fällt ihm auseinander.

Was in dieser Ansicht dem Organischen selbst zukommt, ist das zwischen seinem Ersten und Letzten mitten inne liegende Thun, insofern es den Character der Einzelnheit an ihm hat. Das Thun aber, insofern es den Character der Allgemeinheit hat, und das Thuende demjenigen, was dadurch hervorgebracht wird, gleich gesetzt ist, das zweckmäßige Thun als solches käme nicht ihm zu. Jenes einzelne Thun, das nur Mittel ist, tritt durch seine Einzelnheit unter die Bestimmung einer durchaus einzelnen oder zufälligen Nothwendigkeit. Was das Organische zur Erhaltung seiner selbst als Individuums, oder seiner als Gattung thut, ist daher diesem unmittelbaren Inhalte nach ganz gesetzlos, denn das Allgemeine

und der Begriff fällt außer ihm. Sein Thun wäre sonach die leere Wirksamkeit ohne Inhalt an ihr selbst; sie wäre nicht einmal die Wirksamkeit einer Maschine, denn diese hat einen Zweck, und ihre Wirksamkeit hierdurch einen bestimmten Inhalt. So verlassen von dem Allgemeinen würde sie Thätigkeit nur eines Seyenden, als Seyenden, d. h. eine nicht zugleich in sich reflectirte seyn, wie die einer Säure oder Base ist; eine Wirksamkeit, die von ihrem unmittelbaren Daseyn sich nicht abtrennen, noch dieses, das in der Beziehung auf sein Entgegengesetztes verloren geht, aufgeben, sich aber erhalten könnte. Das Seyn aber, dessen Wirksamkeit die hier betrachtete ist, ist gesetzt als ein in seiner Beziehung auf sein Entgegengesetztes sich erhaltendes Ding; die Thätigkeit als solche ist nichts als die reine wesenlose Form seines Fürsichseyns, und ihre Substanz, die nicht bloß bestimmtes Seyn, sondern das Allgemeine ist, ihr Zweck fällt nicht außer ihr; sie ist an ihr selbst in sich zurückgehende, nicht durch irgend ein Fremdes in sich zurückgelenkte Thätigkeit.

Diese Einheit der Allgemeinheit und der Thätigkeit ist aber darum nicht für dieß beobachtende Bewußtseyn, weil jene Einheit wesentlich die innere Bewegung des Organischen ist, und nur als Begriff aufgefaßt werden kann; das Beobachten aber sucht die Momente in der Form des Seyns und Bleibens; und weil das organische Ganze wesentlich dieß ist, die Momente nicht so an ihm zu haben, und nicht so an ihm finden zu lassen, verwandelt das Bewußtseyn in seiner Ansicht den Gegensatz in einen solchen, als er ihr gemäß ist.

Es entsteht ihm auf diese Weise das organische Wesen als eine Beziehung zweier seyender und fester Momente, — eines Gegensatzes, dessen beide Seiten ihm also eines Theils in der Beobachtung gegeben zu seyn scheinen, andern Theils ihrem Inhalte nach den Gegensatz des organischen Zweckbegriffs, und der Wirklichkeit ausdrücken; weil aber der Begriff als solcher daran getilgt ist, auf eine dunkle und oberflächliche Weise, worin

der Gedanke in das Vorstellen herabgesunken ist. So sehen wir den ersten ungefähr unter dem Innern, die andere unter dem Aeußern gemeint, und ihre Beziehung erzeugt das Gesetz, daß das Aeußere der Ausdruck des Innern ist.

Dieß Innere mit seinem Entgegengesetzten, und ihre Beziehung auf einander näher betrachtet, ergiebt sich, daß fürs erste die beiden Seiten des Gesetzes nicht mehr wie bei frühern Gesetzen lauten, worin sie als selbstständige Dinge jede als ein besonderer Körper erschienen, noch auch fürs andere so, daß das Allgemeine irgend sonst außer dem Seyenden seine Existenz haben sollte. Sondern das organische Wesen ist ungetrennt überhaupt zu Grunde gelegt, als Inhalt des Innern und Aeußern, und für beide dasselbe; der Gegensatz ist dadurch nur noch ein rein formeller, dessen reale Seiten dasselbe Ansich zu ihrem Wesen, zugleich aber, indem Inneres und Aeußeres auch entgegengesetzte Realität und ein für das Beobachten verschiedenes Seyn sind, scheinen sie ihm jedes einen eigenthümlichen Inhalt zu haben. Dieser eigenthümliche Inhalt, da er dieselbe Substanz oder organische Einheit ist, kann aber in der That nur eine verschiedene Form derselben seyn; und dieß wird von dem beobachtenden Bewußtseyn darin angedeutet, daß das Aeußere nur Ausdruck des Innern ist. — Dieselben Bestimmungen des Verhältnisses, nämlich die gleichgültige Selbstständigkeit der verschiedenen, und in ihr ihre Einheit, worin sie verschwinden, haben wir an dem Zweckbegriffe gesehen.

Es ist nun zu sehen, welche Gestalt das Innere und Aeußere in seinem Seyn hat. Das Innere als solches muß ebensosehr ein äußeres Seyn, und eine Gestalt haben, wie das Aeußere als solches, denn es ist Gegenstand oder selbst als Seyendes, und für die Beobachtung vorhanden gesetzt.

Die organische Substanz als innere ist die einfache Seele, der reine Zweckbegriff oder das Allgemeine, welches in seiner Theilung ebenso allgemeine Flüssigkeit bleibt, und daher in seinem Seyn als das Thun oder als die Bewegung der verschwindenden Wirklichkeit erscheint; da hingegen das Aeußere entgegengesetzt jenem seyenden Inneren in dem ruhenden Seyn des Organischen besteht. Das Gesetz als die Beziehung jenes Inneren auf dieß Aeußere drückt hiermit seinen Inhalt, ein Mal in der Darstellung allgemeiner Momente oder einfacher Wesenheiten, und das andere Mal in der Darstellung der verwirklichten Wesenheit oder der Gestalt aus. Jene ersten einfachen organischen Eigenschaften, um sie so zu nennen, sind Sensibilität, Irritabilität und Reproduction. Diese Eigenschaften, wenigstens die beiden ersten, scheinen sich zwar nicht auf den Organismus überhaupt, sondern nur auf den animalischen zu beziehen. Der vegetabilische drückt auch in der That nur den einfachen Begriff des Organismus aus, der seine Momente nicht entwickelt; daher wir uns in Ansehung ihrer, insofern sie für die Beobachtung seyn sollen, an denjenigen halten müssen, der ihr entwickeltes Daseyn darstellt.

Was nun sie selbst betrifft, so ergeben sie sich unmittelbar aus dem Begriffe des Selbstzwecks. Denn die Sensibilität drückt überhaupt den einfachen Begriff der organischen Reflexion in sich, oder die allgemeine Flüssigkeit desselben aus; die Irritabilität aber die organische Elasticität, sich in der Reflexion zugleich reagirend zu verhalten, und die dem ersten ruhigen Insichseyn entgegengesetzte Verwirklichung, worin jenes abstracte Fürsichseyn ein Seyn für Anderes ist. Die Reproduction aber ist die Action dieses ganzen in sich reflectirten Organismus, seine Thätigkeit als Zwecks an sich oder als Gattung, worin also das Individuum sich von sich selbst abstößt, entweder seine organischen Theile, oder das ganze Individuum erzeugend wiederholt. In der Bedeutung der Selbsterhaltung überhaupt genommen drückt die Reproduction den formalen Begriff des Organischen oder die Sensibilität aus; aber sie ist eigentlich der reale organische Begriff, oder das Ganze, das als Individuum entweder durch die Hervorbringung der einzelnen Theile seiner selbst oder als Gattung durch die Hervorbringung von Individuen in sich zurückkehrt.

Die andere Bedeutung dieser organischen Elemente, nämlich als des Aeußeren, ist ihre gestaltete Weise, nach welcher sie als wirkliche, aber zugleich auch als allgemeine Theile oder organische Systeme vorhanden sind; die Sensibilität etwa als Nervensystem, die Irritabilität als Muskelsystem, die Reproduction als Eingeweide der Erhaltung des Individuums und der Gattung.

Eigenthümliche Gesetze des Organischen betreffen demnach ein Verhältniß der organischen Momente in ihrer gedoppelten Bedeutung, ein Mal ein Theil der organischen Gestaltung, das andere Mal allgemeine flüssige Bestimmtheit zu seyn, welche durch alle jene Systeme hindurchgeht. In dem Ausdrucke eines solchen Gesetzes hätte also z. B. eine bestimmte Sensibilität als Moment des ganzen Organismus ihren Ausdruck an einem bestimmt gebildeten Nervensystem, oder sie wäre auch mit einer bestimmten Reproduction der organischen Theile des Individuums, oder Fortpflanzung des Ganzen verknüpft, und sofort. — Die beiden Seiten eines solchen Gesetzes können beobachtet werden. Das Aeußere ist seinem Begriffe nach das Seyn für Anderes, die Sensibilität hat z. B. in dem sensibeln Systeme ihre unmittelbar verwirklichte Weise; und als allgemeine Eigenschaft ist sie in ihren Aeußerungen ebenso ein Gegenständliches. Die Seite, welche das Innere heißt, hat ihre eigene äußere Seite, die unterschieden ist von dem, was im Ganzen das Aeußere heißt.

Die beiden Seiten eines organischen Gesetzes wären also zwar wohl zu beobachten, allein nicht Gesetze der Beziehung derselben; und die Beobachtung reicht nicht darum nicht zu, weil sie, als Beobachtung, zu kurzsichtig wäre, und nicht empirisch verfahren, sondern von der Idee ausgegangen werden sollte; denn solche Gesetze, wenn sie etwas Reelles wären, müßten in der That wirklich vorhanden, und also zu beobachten seyn; sondern weil der Gedanke von Gesetzen dieser Art keine Wahrheit zu haben sich erweist.

Es ergab sich für ein Gesetz das Verhältniß, daß die allgemeine organische Eigenschaft an einem organischen Systeme sich zum Dinge gemacht und an ihm seinen gestalteten Abdruck hätte, so daß beide dasselbe Wesen wären, das eine Mal als allgemeines Moment, das andere Mal als Ding vorhanden. Aber außerdem ist auch die Seite des Inneren für sich ein Verhältniß mehrerer Seiten, und es bietet sich daher zuerst der Gedanke eines Gesetzes an, als eine Beziehung der allgemeinen organischen Thätigkeiten oder Eigenschaften auf einander. Ob ein solches möglich ist, muß sich aus der Natur einer solchen Eigenschaft entscheiden. Sie ist aber, als eine allgemeine Flüssigkeit, theils nicht etwas, das nach der Weise eines Dinges beschränkt und in dem Unterschiede eines Daseyns sich hält, das seine Gestalt ausmachen sollte, sondern die Sensibilität geht über das Nervensystem hinaus, und durch alle anderen Systeme des Organismus hindurch, — theils ist sie allgemeines Moment, das wesentlich ungeschieden und unzertrennlich von Reaction oder Irritabilität und Reproduction ist. Denn als Reflexion in sich, hat sie schlechthin die Reaction an ihr. Nur Insichreflectirtseyn ist Passivität, oder todtes Seyn, nicht eine Sensibilität, sowenig als Action, was dasselbe ist als Reaction, ohne Insichreflectirtseyn Irritabilität ist. Die Reflexion in der Action oder Reaction, und die Action oder Reaction in der Reflexion ist gerade dieß, dessen Einheit das Organische ausmacht, eine Einheit, welche mit der organischen Reproduction gleichbedeutend ist. Es folgt hieraus, daß in jeder Weise der Wirklichkeit dieselbe Größe der Sensibilität, — indem wir zuerst das Verhältniß derselben und der Irritabilität zu einander betrachten, — vorhanden seyn muß, als der Irritabilität, und daß eine organische Erscheinung ebensosehr nach der einen als nach der anderen aufgefaßt und bestimmt, oder wie man will, erklärt werden kann. Dasselbe, was der Eine etwa für hohe Sensibilität nimmt, kann ein Anderer ebenso gut für hohe Irritabilität, und Irritabilität von derselben Höhe betrachten. Wenn sie Fac-

toren genannt werden, und dieß nicht ein bedeutungsloses Wort seyn soll, so ist eben damit ausgesprochen, daß sie Momente des Begriffs sind, also der reale Gegenstand, dessen Wesen dieser Begriff ausmacht, sie auf gleiche Weise an ihm hat, und wenn er auf die eine bestimmt wird, als sehr sensibel, er ebenso auf die andere, als ebensosehr irritabel auszusagen ist.

Werden sie unterschieden, wie nothwendig ist, so sind sie es dem Begriffe nach, und ihr Gegensatz ist qualitativ. Aber außer diesem wahren Unterschiede auch noch als seyend, und für die Vorstellung, wie sie Seiten des Gesetzes seyn könnten, verschieden gesetzt, erscheinen sie in quantitativer Verschiedenheit. Ihr eigenthümlicher qualitativer Gegensatz tritt somit in die Größe, und es entstehen Gesetze der Art, daß z. B. Sensibilität und Irritabilität in umgekehrtem Verhältnisse ihrer Größe stehen, so daß, wie die eine wächst, die andere abnimmt; oder besser gleich die Größe selbst zum Inhalte genommen, daß die Größe von Etwas zunimmt, wie seine Kleinheit abnimmt. — Wird diesem Gesetze aber ein bestimmter Inhalt gegeben, etwa so, daß die Größe eines Lochs zunimmt, jemehr das abnimmt, was seine Erfüllung ausmacht, so kann dieß umgekehrte Verhältniß ebenso in ein gerades verwandelt und ausgedrückt werden, daß die Größe des Lochs in geradem Verhältnisse der Menge des Weggenommenen zunimmt; — ein tautologischer Satz, er mag als directes oder umgekehrtes Verhältniß ausgedrückt werden, der in seinem eigenthümlichen Ausdrucke nur dieses heißt, daß eine Größe zunimmt, wie diese Größe zunimmt. Wie das Loch und das, was es erfüllt und weggenommen wird, qualitativ entgegengesetzt, aber wie das Reale derselben, und dessen bestimmte Größe in beiden Eins und dasselbe, und ebenso Zunahme der Größe, und Abnahme der Kleinheit dasselbe ist, und ihre bedeutungsleere Entgegensetzung in eine Tautologie hinausläuft: so sind die organischen Momente gleich unzertrennlich in ihrem Realen, und in ihrer Größe, die die Größe desselben ist; Eines nimmt nur mit dem Anderen ab und

nimmt nur mit ihm zu, denn Eines hat schlechthin nur Bedeutung, insoweit das Andere vorhanden ist; — oder vielmehr es ist gleichgültig, eine organische Erscheinung als Irritabilität, oder als Sensibilität zu betrachten, schon überhaupt, und ebenso wenn von ihrer Größe gesprochen wird. Wie es gleichgültig ist, die Zunahme eines Lochs, als Vermehrung seiner als der Leerheit, oder als Vermehrung der herausgenommenen Fülle auszusprechen. Oder eine Zahl, z. B. drei, bleibt gleich groß, ich mag sie positiv oder negativ nehmen; und wenn ich die drei zu vier vergrößere, so ist das Positive wie das Negative zu vier geworden; — wie der Südpol an einem Magnete gerade so stark ist, als sein Nordpol, oder eine positive Elektricität, oder eine Säure, gerade so stark als ihre negative, oder als die Base, worauf sie einwirkt. — Ein solches Großes, als jene drei, oder ein Magnet u. s. f. ist ein organisches Daseyn; es ist dasjenige, das vermehrt und vermindert wird, und wenn es vermehrt wird, werden beide Factoren desselben vermehrt, so sehr als beide Pole des Magnets, oder als die beiden Elektricitäten, wenn ein Magnet u. s. f. verstärkt wird, zunehmen. — Daß beide ebensowenig nach Intension und Extension verschieden sind, das Eine nicht an Extension ab-, dagegen an Intension zunehmen kann, während das Andere umgekehrt seine Intension vermindern, dagegen an Extension zunehmen sollte, fällt unter denselben Begriff leerer Entgegensetzung; die reale Intension ist ebenso schlechthin so groß als die Extension, und umgekehrt.

Es geht, wie erhellt, bei diesem Gesetzgeben eigentlich so zu, daß zuerst Irritabilität und Sensibilität den bestimmten organischen Gegensatz ausmacht; dieser Inhalt verliert sich aber und der Gegensatz verläuft sich in den formalen des Zu- und Abnehmens der Größe, oder der verschiedenen Intension und Extension; — ein Gegensatz, der die Natur der Sensibilität und der Irritabilität weiter nichts mehr angeht, und sie nicht mehr ausdrückt. Daher solches leeres Spiel des Gesetzgebens nicht an die organischen

Momente gebunden ist, sondern es kann allenthalben mit Allem getrieben werden, und beruht überhaupt auf der Unbekanntschaft mit der logischen Natur dieser Gegensätze.

Wird endlich statt der Sensibilität und Irritabilität die Reproduction mit der einen oder der anderen in Beziehung gebracht, so fällt auch die Veranlassung zu diesem Gesetzgeben hinweg; denn Reproduction steht mit jenen Momenten nicht in einem Gegensatze, wie sie gegen einander; und da auf ihm dieß Gesetzgeben beruht, so fällt hier auch der Schein seines Stattfindens hinweg.

Das so eben betrachtete Gesetzgeben enthält die Unterschiede des Organismus in ihrer Bedeutung von Momenten seines Begriffs, und sollte eigentlich ein aprioriſches Gesetzgeben seyn. Es liegt aber in ihm selbst wesentlich dieser Gedanke, daß sie die Bedeutung von Vorhandenen haben, und das bloß beobachtende Bewußtseyn hat sich ohnehin nur an ihr Daseyn zu halten. Die organische Wirklichkeit hat nothwendig einen solchen Gegensatz an ihr, als ihr Begriff ausdrückt, und der als Irritabilität und Sensibilität bestimmt werden kann, so wie sie beide wieder von der Reproduction verschieden erscheinen. — Die Aeußerlichkeit, in der die Momente des organischen Begriffs hier betrachtet werden, ist die eigene unmittelbare Aeußerlichkeit des Inneren, nicht das Aeußere, welches Aeußeres im Ganzen, und Gestalt ist, und mit welchem das Innere nachher in Beziehung zu betrachten ist.

Wird aber der Gegensatz der Momente so aufgefaßt, wie er an dem Daseyn ist, so sinken Sensibilität, Irritabilität, Reproduction zu gemeinen Eigenschaften herunter, die gegen einander ebenso gleichgültige Allgemeinheiten sind, als specifische Schwere, Farbe, Härte, und so fort. In diesem Sinne kann wohl beobachtet werden, daß ein Organisches sensibler, oder irritabler, oder von größerer Reproductionskraft sey als ein anderes; — sowie daß die Sensibilität u. s. f. des Einen der Art nach von der eines Anderen verschieden sey, Eins sich gegen bestimmte Reize anders verhalte, als ein Anderes, wie das Pferd anders gegen Hafer als gegen Heu, und der Hund wieder anders gegen beide, u. s. f. so sehr, als beobachtet werden kann, daß ein Körper härter ist als ein anderer, und so fort. — Allein diese sinnlichen Eigenschaften, Härte, Farbe, und so fort, so wie die Erscheinungen der Reizempfänglichkeit für Hafer, der Irritabilität für Lasten, oder der Anzahl und Art Junge zu gebähren, auf einander bezogen und mit einander verglichen, widerstreiten wesentlich einer Gesetzmäßigkeit. Denn die Bestimmtheit ihres sinnlichen Seyns besteht eben darin, vollkommen gleichgültig gegen einander zu existiren, und die des Begriffs entbundene Freiheit der Natur vielmehr darzustellen, als die Einheit einer Beziehung, vielmehr ihr unvernünftiges Hin- und Herspielen auf der Leiter der zufälligen Größe zwischen den Momenten des Begriffs, als diese selbst.

Die andere Seite, nach welcher die einfachen Momente des organischen Begriffs mit den Momenten der Gestaltung verglichen werden, würde erst das eigentliche Gesetz geben, welches das wahre Aeußere als Abdruck des Innern ausspräche. — Weil nun jene einfachen Momente durchdringende flüssige Eigenschaften sind, so haben sie an dem organischen Dinge nicht einen solchen ausgeschiedenen realen Ausdruck, wie das ist, was ein einzelnes System der Gestalt genannt wird. Oder wenn die abstracte Idee des Organismus in jenen drei Momenten nur darum wahrhaft ausgedrückt ist, weil sie nichts Stehendes, sondern nur Momente des Begriffs und der Bewegung sind, so ist er dagegen als Gestaltung nicht in solchen drei bestimmten Systemen befaßt, wie die Anatomie sie auseinander legt. Insofern solche Systeme in ihrer Wirklichkeit gefunden, und durch dieß Finden legitimirt werden sollen, muß auch erinnert werden, daß die Anatomie nicht nur drei dergleichen Systeme, sondern viel mehrere aufweist. — Alsdenn muß, abgesehen hiervon, überhaupt das sensible System etwas ganz Anderes bedeuten, als das was Nervensystem genannt wird, so das irritable System etwas Anderes als das Muskelsystem, das reproductive System etwas Anderes als

die Eingeweide der Reproduction. In den Systemen der Gestalt als solcher ist der Organismus nach der abstracten Seite der todten Existenz aufgefaßt; seine Momente so aufgenommen gehören der Anatomie und dem Kadaver, nicht der Erkenntniß und dem lebendigen Organismus an. Als solche Theile haben sie vielmehr aufgehört, zu seyn, denn sie hören auf, Processe zu seyn. Da das Seyn des Organismus wesentlich Allgemeinheit oder Reflexion in sich selbst ist, so kann das Seyn seines Ganzen, wie seine Momente nicht in einem anatomischen Systeme bestehen, sondern der wirkliche Ausdruck und ihre Aeußerlichkeit ist vielmehr nur als eine Bewegung vorhanden, die sich durch die verschiedenen Theile der Gestaltung verläuft, und worin das, was als einzelnes System herausgerissen und fixirt wird, sich wesentlich als fließendes Moment darstellt, so daß nicht jene Wirklichkeit, wie die Anatomie sie findet, als ihre Realität gelten darf, sondern nur sie als Proceß, in welchem auch die anatomischen Theile allein einen Sinn haben.

Es ergiebt sich also, daß weder die Momente des organischen Innern für sich genommen, Seiten eines Gesetzes des Seyns abzugeben fähig sind, indem sie in einem solchen Gesetze von einem Daseyn ausgesprochen, von einander unterschieden, und nicht jede auf gleiche Weise anstatt der andern sollte genannt werden können; noch daß sie auf die eine Seite gestellt, in der andern an einem festen Systeme ihre Realisirung haben; denn dieß letztere ist so wenig etwas, das überhaupt organische Wahrheit hätte, als es der Ausdruck jener Momente des Innern ist. Das Wesentliche des Organischen, da es an sich das Allgemeine ist, ist vielmehr überhaupt, seine Momente in der Wirklichkeit ebenso allgemein, d. h., als durchlaufende Processe zu haben, nicht aber an einem isolirten Dinge ein Bild des Allgemeinen zu geben.

Auf diese Weise geht an dem Organischen die Vorstellung eines Gesetzes überhaupt verloren. Das Gesetz will den Gegensatz als ruhende Seiten auffassen und ausdrücken, und an ihnen

die Bestimmtheit, welche ihre Beziehung auf einander ist. Das Innere, welchem die erscheinende Allgemeinheit, und das Aeußere, welchem die Theile der ruhenden Gestalt angehören, sollten die sich entsprechenden Seiten des Gesetzes ausmachen, verlieren aber so auseinander gehalten ihre organische Bedeutung; und der Vorstellung des Gesetzes liegt gerade dieß zum Grunde, daß seine beiden Seiten ein für sich seyendes gleichgültiges Bestehen hätten, und an sie die Beziehung als eine gedoppelte sich entsprechende Bestimmtheit vertheilt wäre. Jede Seite des Organischen ist vielmehr dieß an ihr selbst, einfache Allgemeinheit, in welcher alle Bestimmungen aufgelöst sind, und die Bewegung dieses Auflösens zu seyn.

Die Einsicht in den Unterschied dieses Gesetzgebens gegen frühere Formen wird seine Natur vollends aufhellen. — Sehen wir nämlich zurück auf die Bewegung des Wahrnehmens und des darin in sich reflectirenden und seinen Gegenstand hierdurch bestimmenden Verstandes, so hat dieser dabei an seinem Gegenstande die Beziehung dieser abstracten Bestimmungen, des Allgemeinen und Einzelnen, des Wesentlichen und des Aeußerlichen, nicht vor sich, sondern ist selbst das Uebergehen, dem dieses Uebergehen nicht gegenständlich wird. Hier hingegen ist die organische Einheit, d. h. eben die Beziehung jener Gegensätze, und diese Beziehung ist reines Uebergehen, selbst der Gegenstand. Dieß Uebergehen in seiner Einfachheit ist unmittelbar Allgemeinheit, und indem sie in den Unterschied tritt, dessen Beziehung das Gesetz ausdrücken soll, so sind seine Momente als allgemeine Gegenstände dieses Bewußtseyns, und das Gesetz lautet, daß das Aeußere Ausdruck des Innern sey. Der Verstand hat hier den Gedanken des Gesetzes selbst erfaßt, da er vorher nur überhaupt Gesetze suchte, und die Momente derselben ihm als ein bestimmter Inhalt, nicht als die Gedanken derselben vorschwebten. — In Ansehung des Inhalts sollen hiermit hier nicht solche Gesetze erhalten werden, welche nur ein ruhiges Aufnehmen rein

seyender Unterschiede in die Form der Allgemeinheit sind, sondern Gesetze, die unmittelbar an diesen Unterschieden auch die Unruhe des Begriffes, und damit zugleich die Nothwendigkeit der Beziehung der Seiten haben. Allein weil eben der Gegenstand, die organische Einheit, das unendliche Aufheben oder die absolute Negation des Seyns mit dem ruhigen Seyn unmittelbar vereinigt, und die Momente wesentlich reines Uebergehen sind, so ergeben sich keine solche seyende Seiten, als für das Gesetz erfordert werden.

Um solche zu erhalten muß der Verstand sich an das andere Moment des organischen Verhältnisses halten; nämlich an das Reflectirtseyn des organischen Daseyns in sich selbst. Aber dieses Seyn ist so vollkommen in sich reflectirt, daß ihm keine Bestimmtheit gegen Anderes übrig bleibt. Das unmittelbare sinnliche Seyn ist unmittelbar mit der Bestimmtheit als solcher eins, und drückt daher einen qualitativen Unterschied an ihm aus, wie z. B. Blau gegen Roth, Saures gegen Alkalisches u. s. f. Aber das in sich zurückgekommene organische Seyn ist vollkommen gleichgültig gegen Anderes, sein Daseyn ist die einfache Allgemeinheit, und verweigert dem Beobachten bleibende sinnliche Unterschiede, oder was dasselbe ist, zeigt seine wesentliche Bestimmtheit nur als den Wechsel seyender Bestimmtheiten. Wie sich daher der Unterschied als seyender ausdrückt, ist eben dieß, daß er ein gleichgültiger ist, d. h. als Größe. Hierin ist aber der Begriff getilgt, und die Nothwendigkeit verschwunden. — Der Inhalt aber und die Erfüllung dieses gleichgültigen Seyns, der Wechsel der sinnlichen Bestimmungen in die Einfachheit einer organischen Bestimmung zusammengenommen drückt dann zugleich dieß aus, daß er eben jene — der unmittelbaren Eigenschaft — Bestimmtheit nicht hat, und das Qualitative fällt allein in die Größe, wie wir oben gesehen.

Ob also schon das Gegenständliche, das als organische Bestimmtheit aufgefaßt wird, den Begriff an ihm selbst hat, und sich

hierdurch von dem unterscheidet, das für den Verstand ist, der sich als rein wahrnehmend bei dem Auffassen des Inhalts seiner Gesetze verhält, so fällt jenes Auffassen doch ganz in das Princip und die Manier des bloß wahrnehmenden Verstandes darum zurück, weil das Aufgefaßte zu Momenten eines Gesetzes gebraucht wird; denn hierdurch erhält es die Weise einer festen Bestimmtheit, die Form einer unmittelbaren Eigenschaft oder einer ruhenden Erscheinung, wird ferner in die Bestimmung der Größe aufgenommen, und die Natur des Begriffs ist unterdrückt. — Die Umtauschung eines bloß Wahrgenommenen gegen ein Insichreflectirtes, einer bloß sinnlichen Bestimmtheit gegen eine organische verliert also wieder ihren Werth, und zwar dadurch, daß der Verstand das Gesetzgeben noch nicht aufgehoben hat.

Um die Vergleichung in Ansehung dieses Umtausches an einigen Beispielen anzustellen, so wird etwa etwas, das für die Wahrnehmung ein Thier von starken Muskeln ist, — als thierischer Organismus von hoher Irritabilität, oder was für die Wahrnehmung ein Zustand großer Schwäche ist, als Zustand hoher Sensibilität, oder wenn man lieber will, als eine innormale Affection und zwar eine Potenzirung derselben (Ausdrücke, welche das Sinnliche, statt in den Begriff, in ein Deutschlatein übersetzen) bestimmt. Daß das Thier starke Muskeln habe, kann vom Verstande auch so ausgedrückt werden, das Thier besitze eine große Muskelkraft, — wie die große Schwäche als eine geringe Kraft. Die Bestimmung durch Irritabilität hat vor der Bestimmung als Kraft voraus, daß diese die unbestimmte Reflexion in sich, jene aber die bestimmte ausdrückt, denn die eigenthümliche Kraft des Muskels ist eben Irritabilität, — und vor der Bestimmung als starke Muskeln, daß, wie schon in der Kraft, die Reflexion in sich zugleich darin enthalten ist. So wie die Schwäche oder die geringe Kraft, die organische Passivität bestimmt durch Sensibilität ausgedrückt wird. Aber diese Sensibilität so für sich genommen und fixirt, und noch mit der

Bestimmung der Größe verbunden, und als größere oder geringere Sensibilität einer größern oder geringern Irritabilität entgegengesetzt, ist jede ganz in das sinnliche Element und zur gemeinen Form einer Eigenschaft herabgesetzt, und ihre Beziehung nicht der Begriff, sondern im Gegentheil die Größe, in welche nun der Gegensatz fällt, und ein gedankenloser Unterschied wird. Wenn hierbei zwar das Unbestimmte der Ausdrücke von Kraft und Stärke und Schwäche entfernt wurde, so entsteht jetzt das ebenso leere und unbestimmte Herumtreiben in den Gegensätzen einer höhern und niedern Sensibilität, Irritabilität, in ihrem Auf- und Absteigen an und gegen einander. Nicht weniger als Stärke und Schwäche ganz sinnliche gedankenlose Bestimmungen sind, ist die größere oder geringere Sensibilität, Irritabilität, die gedankenlos aufgefaßte und ebenso ausgesprochene sinnliche Erscheinung. An die Stelle jener begriffslosen Ausdrücke ist nicht der Begriff getreten, sondern Stärke und Schwäche durch eine Bestimmung erfüllt worden, die für sich allein genommen auf dem Begriffe beruht und ihn zum Inhalte hat, aber diesen Ursprung und Charakter gänzlich verliert. — Durch die Form der Einfachheit und Unmittelbarkeit also, in welcher dieser Inhalt zur Seite eines Gesetzes gemacht wird, und durch die Größe, welche das Element des Unterschiedes solcher Bestimmungen ausmacht, behält das ursprünglich als Begriff seyende und gesetzte Wesen die Weise des sinnlichen Wahrnehmens, und bleibt von dem Erkennen so entfernt, als in der Bestimmung von Stärke und Schwäche der Kraft, oder durch unmittelbare sinnliche Eigenschaften.

Es ist jetzt auch noch dasjenige für sich allein zu betrachten übrig, was das Aeußere des Organischen ist, und wie an ihm der Gegensatz seines Innern und Aeußern sich bestimmt; so wie zuerst das Innere des Ganzen in der Beziehung auf sein eignes Aeußeres betrachtet wurde.

Das Aeußere für sich betrachtet, ist die Gestaltung überhaupt, das System des sich im Elemente des Seyns gliedernden Lebens, und wesentlich zugleich das Seyn des organischen Wesens für ein Anderes, — gegenständliches Wesen in seinem Fürsichseyn. — Dieß Andere erscheint zunächst als seine äußere unorganische Natur. Diese beiden in Beziehung auf ein Gesetz betrachtet, kann, wie wir oben sahen, die unorganische Natur nicht die Seite eines Gesetzes gegen das organische Wesen ausmachen, weil dieses zugleich schlechthin für sich ist, und eine allgemeine und freie Beziehung auf sie hat.

Das Verhältniß dieser beiden Seiten aber an der organischen Gestalt selbst näher bestimmt, so ist sie also nach einer Seite gegen die unorganische Natur gekehrt, auf der andern aber für sich und in sich reflectirt. Das wirkliche organische Wesen ist die Mitte, welche das Fürsichseyn des Lebens mit dem Aeußern überhaupt oder dem Ansichseyn zusammenschließt. — Das Extrem des Fürsichseyns ist aber das Innere als unendliches Eins, welches die Momente der Gestalt selbst aus ihrem Bestehen und dem Zusammenhange mit dem Aeußern in sich zurücknimmt; das Inhaltslose, das an der Gestalt sich seinen Inhalt giebt, und an ihr als ihr Proceß erscheint. In diesem Extreme als einfacher Negativität oder reiner Einzelnheit hat das Organische seine absolute Freiheit, wodurch es gegen das Seyn für Anderes, und gegen die Bestimmtheit der Momente der Gestalt gleichgültig und gesichert ist. Diese Freiheit ist zugleich Freiheit der Momente selbst, sie ist ihre Möglichkeit als daseyende zu erscheinen und aufgefaßt zu werden, und wie gegen Aeußeres sind sie darin auch gegen einander befreit und gleichgültig, denn die Einfachheit dieser Freiheit ist das Seyn oder ihre einfache Substanz. Dieser Begriff oder reine Freiheit ist ein und dasselbe Leben, die Gestalt oder das Seyn für Anderes mag in noch so mannigfaltigem Spiele umherschweifen; es ist diesem Strome des Lebens gleichgültig, welcher Art die Mühlen sind, die er treibt. — Fürs Erste ist nun zu bemerken, daß dieser Begriff hier nicht wie vorhin bei der Betrachtung des eigentlichen Innern in seiner Form des Processes,

oder der Entwickelung seiner Momente aufzufassen ist, sondern in seiner Form als einfaches Inneres, welches die rein allgemeine Seite gegen das wirkliche lebendige Wesen ausmacht, oder als das Element des Bestehens der seyenden Glieder der Gestalt; denn diese betrachten wir hier, und an ihr ist das Wesen des Lebens als die Einfachheit des Bestehens. Alsdann ist das Seyn für Anderes, oder die Bestimmtheit der wirklichen Gestaltung in diese einfache Allgemeinheit aufgenommen, die ihr Wesen ist, eine ebenso einfache allgemeine unsinnliche Bestimmtheit, und kann nur die seyn, welche als Zahl ausgedrückt ist. — Sie ist die Mitte der Gestalt, welche das unbestimmte Leben mit dem wirklichen verknüpft, einfach wie dieses, und bestimmt wie dieses. Was an jenem, dem Innern, als Zahl wäre, müßte das Aeußere nach seiner Weise als die vielförmige Wirklichkeit, Lebensart, Farbe und so fort ausdrücken, überhaupt als die ganze Menge der Unterschiede, welche in der Erscheinung sich entwickeln.

Die beiden Seiten des organischen Ganzen — die eine das Innere, die andere aber das Aeußere, so daß jede wieder an ihr selbst ein Inneres und Aeußeres hat — nach ihrem beiderseitigen Innern verglichen, so war das Innere der ersten der Begriff, als die Unruhe der Abstraction; die zweite aber hat zu dem ihrigen die ruhende Allgemeinheit, und darin auch die ruhende Bestimmtheit, die Zahl. Wenn daher jene, weil in ihr der Begriff seine Momente entwickelt, durch den Schein von Nothwendigkeit der Beziehung täuschend Gesetze verhieß, so thut diese sogleich Verzicht darauf, indem sich die Zahl als die Bestimmung der einen Seite ihrer Gesetze zeigt. Denn die Zahl ist eben die gänzlich ruhende, todte und gleichgültige Bestimmtheit, an welcher alle Bewegung und Beziehung erloschen ist, und welche die Brücke zu dem lebendigen Daseyn der Triebe, der Lebensart und dem sonstigen sinnlichen Daseyn abgebrochen hat.

Diese Betrachtung der Gestalt des Organischen als solcher, und des Innern als eines Innern bloß der Gestalt ist aber in

der That nicht mehr eine Betrachtung des Organischen. Denn die beiden Seiten, die bezogen werden sollten, sind nur gleichgültig gegen einander gesetzt, und dadurch die Reflexion in sich, welche das Wesen des Organischen ausmacht, aufgehoben. Sondern es wird hier vielmehr auf die unorganische Natur die versuchte Vergleichung des Innern und Aeußern übergetragen; der unendliche Begriff ist hier nur das Wesen, das inwendig verborgen, oder außen in das Selbstbewußtseyn fällt, und nicht mehr, wie am Organischen, seine gegenständliche Gegenwart hat. Diese Beziehung des Innern und Aeußern ist also noch in ihrer eigentlichen Sphäre zu betrachten.

Zuerst ist jenes Innere der Gestalt als die einfache Einzelnheit eines unorganischen Dinges, die specifische Schwere. Sie kann als einfaches Seyn ebensowohl, wie die Bestimmtheit der Zahl, deren sie allein fähig ist, beobachtet oder eigentlich durch Vergleichung von Beobachtungen gefunden werden, und scheint auf diese Weise die eine Seite des Gesetzes zu geben. Gestalt, Farbe, Härte, Zähigkeit und eine unzählige Menge anderer Eigenschaften würden zusammen die äußere Seite ausmachen, und die Bestimmtheit des Innern, die Zahl, auszudrücken haben, so daß das Eine am Andern sein Gegenbild hätte.

Weil nun die Negativität hier nicht als Bewegung des Processes, sondern als beruhigte Einheit oder einfaches Fürsichseyn aufgefaßt ist, so erscheint sie vielmehr als dasjenige, wodurch das Ding sich dem Processe widersetzt, und sich in sich und als gleichgültig gegen ihn erhält. Dadurch aber, daß dieß einfache Fürsichseyn eine ruhige Gleichgültigkeit gegen Anderes ist, tritt die specifische Schwere als eine Eigenschaft neben andere; und damit hört alle nothwendige Beziehung ihrer auf diese Vielheit, oder alle Gesetzmäßigkeit auf. — Die specifische Schwere als dieß einfache Innere, hat nicht den Unterschied an ihr selbst, oder sie hat nur den unwesentlichen; denn eben ihre reine Einfachheit hebt alle wesentliche Unterscheidung auf. Dieser unwe-

sentliche Unterschied, die Größe, müßte also an der anderen Seite, welche die Vielheit der Eigenschaften ist, sein Gegenbild oder das Andere haben, indem er dadurch überhaupt erst Unterschied ist. Wenn diese Vielheit selbst in die Einfachheit des Gegensatzes zusammengefaßt, und etwa als Cohäsion bestimmt wird, so daß diese das Fürsichseyn im Andersseyn, wie die specifische Schwere das reine Fürsichseyn ist, so ist diese Cohäsion zuerst diese reine im Begriffe gesetzte Bestimmtheit gegen jene Bestimmtheit, und die Manier des Gesetzgebens wäre die, welche oben bei der Beziehung der Sensibilität auf die Irritabilität betrachtet worden. — Alsdann ist sie ferner als Begriff des Fürsichseyns im Andersseyn nur die Abstraction der Seite, die der specifischen Schwere gegenüber steht, und hat als solche keine Existenz. Denn das Fürsichseyn im Andersseyn ist der Proceß, worin das Unorganische sein Fürsichseyn als eine Selbsterhaltung auszudrücken hätte, welche es dagegen bewahrte, aus dem Processe als Moment eines Products herauszutreten. Allein dieß eben ist gegen seine Natur, welche nicht den Zweck oder Allgemeinheit an ihr selbst hat. Sein Proceß ist vielmehr nur das bestimmte Verhalten, wie sein Fürsichsein, seine specifische Schwere sich aufhebt. Aber selbst dieß bestimmte Verhalten, worin seine Cohäsion in ihrem wahren Begriffe bestehen würde, und die bestimmte Größe seiner specifischen Schwere, sind ganz gleichgültige Begriffe gegen einander. Wenn die Art des Verhaltens ganz außer Acht gelassen, und auf die Vorstellung der Größe eingeschränkt würde, so könnte etwa diese Bestimmung gedacht werden, daß das größere specifische Gewicht, als ein höheres Insichseyn dem Eingehen in den Proceß mehr widerstände, als das geringere. Allein umgekehrt bewährt die Freiheit des Fürsichseyns sich nur in der Leichtigkeit, mit Allem sich einzulassen und sich in dieser Mannigfaltigkeit zu erhalten. Jene Intensität ohne Extension der Beziehungen ist eine gehaltlose Abstraction, denn die Extension macht das Daseyn der Intensität aus. Die Selbsterhaltung

aber des Unorganischen in seiner Beziehung fällt, wie erinnert, außer der Natur derselben, da es das Princip der Bewegung nicht an ihm selbst hat, oder da sein Seyn nicht die absolute Negativität und Begriff ist.

Diese andere Seite des Unorganischen dagegen nicht als Proceß, sondern als ruhendes Seyn betrachtet, so ist sie die gemeine Cohäsion, eine einfache sinnliche Eigenschaft auf die Seite getreten gegen das freigelassene Moment des Andersseyn, welches in vielen gleichgültigen Eigenschaften auseinander liegt, und unter diese selbst, wie die specifische Schwere, tritt; die Menge der Eigenschaften zusammen macht dann die andere Seite zu dieser aus. An ihr aber, wie an den anderen, ist die Zahl die einzige Bestimmtheit, welche eine Beziehung und Uebergang dieser Eigenschaften zu einander nicht nur nicht ausdrückt, sondern eben wesentlich dieß ist, keine nothwendige Beziehung zu haben, sondern die Vertilgung aller Gesetzmäßigkeit darzustellen, denn sie ist der Ausdruck der Bestimmtheit als einer unwesentlichen. So daß also eine Reihe von Körpern, welche den Unterschied als Zahlenunterschied ihrer specifischen Schweren ausdrückt, durchaus nicht einer Reihe des Unterschieds der anderen Eigenschaften parallel geht, wenn auch, um die Sache zu erleichtern, von ihnen nur eine einzelne oder etliche genommen werden. Denn in der That könnte es nur das ganze Convolut derselben seyn, was in dieser Parallele die andere Seite auszumachen hätte. Dieses in sich zu ordnen und zu einem Ganzen zu verbinden, sind die Größenbestimmtheiten dieser vielerlei Eigenschaften für die Beobachtung einer Seits vorhanden, anderer Seits aber treten ihre Unterschiede als qualitativ ein. Was nun in diesem Haufen als positiv oder negativ bezeichnet werden müßte und sich gegenseitig aufhöbe, überhaupt die innere Figuration und Exposition der Formel, die sehr zusammengesetzt seyn würde, gehörte dem Begriffe an, welcher eben in der Weise, wie die Eigenschaften als seyende daliegen und aufgenommen werden sollen, ausgeschlossen ist; in diesem Seyn zeigt

keine den Charakter eines Negativen gegen die andere, sondern die eine ist so gut als die andere, noch deutet sie sonst ihre Stelle in der Anordnung des Ganzen an. — Bei einer Reihe, die in parallelen Unterschieden fortläuft — das Verhältniß möchte als auf beiden Seiten zugleich steigend, oder nur auf der einen und auf der andern abnehmend gemeint werden, — ist es nur um den letzten einfachen Ausdruck dieses zusammengefaßten Ganzen zu thun, welches die eine Seite des Gesetzes gegen die specifische Schwere ausmachen sollte; aber diese eine Seite, als seyendes Resultat ist eben nichts Anderes, als was schon erwähnt worden, nämlich einzelne Eigenschaft, wie etwa auch die gemeine Cohäsion, neben welcher die anderen und darunter auch die specifische Schwere, gleichgültig vorhanden sind, und jede andere mit dem gleichen Rechte, d. h. mit dem gleichen Unrechte zum Repräsentanten der ganzen anderen Seite gewählt werden kann; eine wie die andere würde das Wesen nur repräsentiren, auf deutsch: vorstellen, aber nicht die Sache selbst seyn. So daß der Versuch, Körper-Reihen zu finden, welche an der einfachen Parallele zweier Seiten fortliefen, und die wesentliche Natur der Körper nach einem Gesetze dieser Seiten ausdrückten, für einen Gedanken genommen werden muß, welcher seine Aufgabe und die Mittel, wodurch sie ausgeführt werden sollte, nicht kennt.

Es wurde vorhin die Beziehung des Aeußeren und Inneren an der Gestalt, welche der Beobachtung sich darstellen soll, sogleich zu der Sphäre des Unorganischen herübergenommen; die Bestimmung, welche sie hierher zieht, kann jetzt näher angegeben werden, und es ergiebt sich von da noch eine andere Form und Beziehung dieses Verhältnisses. Bei dem Organischen nämlich fällt überhaupt das hinweg, was bei dem Unorganischen die Möglichkeit einer solchen Vergleichung des Inneren und Aeußeren darzubieten scheint. Das unorganische Innere ist ein einfaches Inneres, das für die Wahrnehmung als seyende Eigenschaft sich darbietet; seine Bestimmtheit ist daher wesentlich die Größe, und es erscheint als

seyende Eigenschaft gleichgültig gegen das Aeußere, oder die vielen anderen sinnlichen Eigenschaften. Das Fürsichseyn des Organisch-lebendigen aber tritt nicht so auf die Seite gegen sein Aeußeres, sondern hat das Princip des Andersseyns an ihm selbst. Bestimmen wir das Fürsichseyn als einfache sich erhaltende Beziehung auf sich selbst, so ist sein Andersseyn die einfache Negativität, und die organische Einheit ist die Einheit des sich-selbstgleichen Sichaufsichbeziehens, und der reinen Negativität. Diese Einheit ist als Einheit das Innere des Organischen; dieß ist hierdurch an sich allgemein, oder es ist Gattung. Die Freiheit der Gattung gegen ihre Wirklichkeit aber ist eine andere als die Freiheit der specifischen Schwere gegen die Gestalt. Die der letzteren ist eine seyende Freiheit, oder daß sie als besondere Eigenschaft auf die Seite tritt. Aber weil sie seyende Freiheit ist, ist sie auch nur Eine Bestimmtheit, welche dieser Gestalt wesentlich angehört, oder wodurch diese als Wesen ein Bestimmtes ist. Die Freiheit der Gattung aber ist eine allgemeine, und gleichgültig gegen diese Gestalt oder gegen ihre Wirklichkeit. Die Bestimmtheit, welche dem Fürsichseyn des Unorganischen als solchem zukommt, tritt daher an dem Organischen unter sein Fürsichseyn; wie sie an dem Unorganischen nur unter das Seyn desselben tritt; ob sie daher schon an diesem zugleich nur als Eigenschaft ist, so fällt ihr doch die Würde des Wesens zu, weil sie als das einfache Negative dem Daseyn als dem Seyn für Anderes gegenübersteht; und dieß einfache Negative ist in seiner letzten einzelnen Bestimmtheit eine Zahl. Das Organische aber ist eine Einzelnheit, welche selbst reine Negativität und daher die fire Bestimmtheit der Zahl, welche dem gleichgültigen Seyn zukommt, in sich vertilgt. Insofern es das Moment des gleichgültigen Seyns und darin der Zahl an ihm hat, kann sie daher nur als ein Spiel an ihm, nicht aber als das Wesen seiner Lebendigkeit genommen werden.

Wenn nun aber schon die reine Negativität, das Princip des

Processes, nicht außer dem Organischen fällt, und es sie also nicht als eine Bestimmtheit in seinem Wesen hat, sondern die Einzelnheit selbst an sich allgemein ist, so ist doch diese reine Einzelnheit nicht in ihren Momenten als selbst abstracten oder allgemeinen an ihm entwickelt und wirklich. Sondern dieser Ausdruck tritt außer jener Allgemeinheit, welche in die Innerlichkeit zurückfällt, und zwischen die Wirklichkeit oder Gestalt, d. h. die sich entwickelnde Einzelnheit und zwischen das organische Allgemeine, oder die Gattung, das bestimmte Allgemeine, die Art. Die Existenz, zu welcher die Negativität des Allgemeinen oder der Gattung gelangt, ist nur die entwickelte Bewegung eines Processes, welcher sich an den Theilen der seyenden Gestalt verläuft. *Hätte die Gattung an ihr als ruhender Einfachheit die unterschiedenen Theile, und wäre somit ihre einfache Negativität als* solche zugleich Bewegung, welche sich durch ebenso einfache, unmittelbar an ihnen allgemeine Theile verliefe, die als solche Momente hier wirklich wären, so wäre die organische Gattung Bewußtseyn. So aber ist die einfache Bestimmtheit, als Bestimmtheit der Art, an ihr auf eine geistlose Weise vorhanden; die Wirklichkeit fängt von ihr an, oder was in die Wirklichkeit tritt, ist nicht die Gattung als solche, d. h. überhaupt nicht der Gedanke. Diese als wirkliches Organisches ist nur durch einen Repräsentanten vertreten. Dieser aber, die Zahl, welche den Uebergang aus der Gattung in die individuelle Gestaltung zu bezeichnen, und der Beobachtung die beiden Seiten der Nothwendigkeit, ein Mal als einfache Bestimmtheit, das andere Mal sie als entwickelte zur Mannigfaltigkeit herausgeborene Gestalt zu geben scheint, bezeichnet vielmehr die Gleichgültigkeit und Freiheit des Allgemeinen und Einzelnen gegen einander, das von der Gattung dem wesenlosen Unterschiede der Größe preisgegeben wird, selbst aber als Lebendiges von diesem Unterschiede sich ebenso frei erweist. Die wahre Allgemeinheit, wie sie bestimmt worden, ist hier nur inneres Wesen; als Bestimmtheit der Art ist sie formale Allgemeinheit, und dieser gegenüber tritt jene wahre Allgemeinheit auf die Seite der Einzelnheit, die dadurch eine lebendige ist, und sich durch ihr Inneres über ihre Bestimmtheit als Art hinwegsetzt. Aber diese Einzelnheit ist nicht zugleich allgemeines Individuum, d. h. an dem die Allgemeinheit ebenso äußere Wirklichkeit hätte, sondern dieß fällt außer dem Organisch-lebendigen. Dieses allgemeine Individuum aber, wie es unmittelbar das Individuum der natürlichen Gestaltungen ist, ist nicht das Bewußtseyn selbst; sein Daseyn als einzelnes organisches lebendiges Individuum müßte nicht außer ihm fallen, wenn es dieses seyn sollte.

Wir sehen daher einen Schluß, worin das eine Extrem das allgemeine Leben als Allgemeines, oder als Gattung, das andere Extrem aber dasselbe als Einzelnes, oder als allgemeines Individuum ist; die Mitte aber ist aus beiden zusammengesetzt, das erste scheint in sie sich als bestimmte Allgemeinheit oder als Art, das andere aber als eigentliche oder einzelne Einzelnheit zu schicken. — Und da dieser Schluß überhaupt der Seite der Gestaltung angehört, so ist unter ihm ebenso dasjenige begriffen, was als unorganische Natur unterschieden wird.

Indem nun das allgemeine Leben als das einfache Wesen der Gattung von seiner Seite die Unterschiede des Begriffs entwickelt, und sie als eine Reihe der einfachen Bestimmtheiten darstellen muß, so ist diese ein System gleichgültig gesetzter Unterschiede, oder eine Zahlreihe. Wenn vorhin das Organische in der Form der Einzelnheit diesem wesenlosen Unterschiede gegenüber gesetzt wurde, der ihre lebendige Natur nicht ausdrückt und enthält — und wenn in Ansehung des Unorganischen nach seinem ganzen in der Menge seiner Eigenschaften entwickelten Daseyn eben dieß gesagt werden muß, — so ist es jetzt das allgemeine Individuum, welches nicht nur als frei von jeder Gliederung der Gattung, sondern auch als ihre Macht zu betrachten ist. Die Gattung, welche sich in Arten nach der allgemeinen Bestimmtheit

der Zahl zerlegt, oder auch einzelne Bestimmtheiten ihres Daseyns, z. B. die Figur, Farbe u. s. f. zu ihrem Eintheilungsgrunde nehmen mag, erleidet in diesem ruhigen Geschäfte Gewalt von der Seite des allgemeinen Individuums, der Erde, welches als die allgemeine Negativität, die Unterschiede, wie sie dieselben an sich hat und deren Natur um der Substanz willen, der sie angehören, eine andere ist als die Natur jener, gegen das Systematisiren der Gattung geltend macht. Dieses Thun der Gattung wird zu einem ganz eingeschränkten Geschäft, das sie nur innerhalb jener mächtigen Elemente treiben darf, und das durch die zügellose Gewalt derselben allenthalben unterbrochen, lückenhaft und verkümmert wird.

Es folgt hieraus, daß der Beobachtung an dem gestalteten Daseyn nur die Vernunft als Leben überhaupt werden kann, welches aber in seinem Unterscheiden keine vernünftige Reihung und Gliederung an sich selbst wirklich hat, und nicht ein in sich gegründetes System der Gestalten ist. — Wenn im Schlusse der organischen Gestaltung die Mitte, worin die Art und ihre Wirklichkeit als einzelne Individualität fällt, an ihr selbst die Extreme der inneren Allgemeinheit und der allgemeinen Individualität hätte, so würde diese Mitte an der Bewegung ihrer Wirklichkeit den Ausdruck und die Natur der Allgemeinheit haben, und die sich selbst systematisirende Entwickelung seyn. So hat das Bewußtseyn, zwischen dem allgemeinen Geiste und zwischen seiner Einzelnheit oder dem sinnlichen Bewußtseyn, zur Mitte das System der Gestaltungen des Bewußtseyns, als ein zum Ganzen sich ordnendes Leben des Geistes, — das System, das hier betrachtet wird, und welches als Weltgeschichte sein gegenständliches Daseyn hat. Aber die organische Natur hat keine Geschichte; sie fällt von ihrem Allgemeinen, dem Leben, unmittelbar in die Einzelnheit des Daseyns herunter, und die in dieser Wirklichkeit vereinigten Momente der einfachen Bestimmtheit und der einzelnen Lebendigkeit bringen das Werden nur als die zufällige Bewegung hervor, worin jedes an seinem Theile thätig ist und das Ganze erhalten wird,

aber diese Regsamkeit ist für sich selbst nur auf ihren Punkt beschränkt, weil das Ganze nicht in ihm vorhanden ist, und dieß ist nicht darin vorhanden, weil es nicht als Ganzes hier für sich ist.

Außerdem also, daß die beobachtende Vernunft in der organischen Natur nur zur Anschauung ihrer selbst als allgemeines Leben überhaupt kommt, wird ihr die Anschauung seiner Entwickelung und Realisirung nur nach ganz allgemein unterschiedenen Systemen, bei deren Bestimmung ihr Wesen nicht in dem Organischen als solchem, sondern in dem allgemeinen Individuum liegt; und unter diesen Unterschieden der Erde, nach Reihungen, welche die Gattung versucht.

Indem also in seiner Wirklichkeit die Allgemeinheit des organischen Lebens sich, ohne die wahrhafte fürsichseyende Vermittelung, unmittelbar in das Extrem der Einzelnheit herunterfallen läßt, so hat das beobachtende Bewußtseyn nur das Meinen als Ding vor sich; und wenn die Vernunft das müßige Interesse haben kann, dieses Meinen zu beobachten, ist sie auf das Beschreiben und Hererzählen von Meinungen und Einfällen der Natur beschränkt. Diese geistlose Freiheit des Meinens wird zwar allenthalben Anfänge von Gesetzen, Spuren von Nothwendigkeit, Anspielungen auf Ordnung und Reihung, witzige und scheinbare Beziehungen darbieten. Aber die Beobachtung kommt in der Beziehung des Organischen auf die seyenden Unterschiede des Unorganischen, die Elemente, Zonen und Klimate, in Ansehung des Gesetzes und der Nothwendigkeit nicht über den großen Einfluß hinaus. So auf der andern Seite, wo die Individualität nicht die Bedeutung der Erde, sondern des dem organischen Leben immanenten Eins hat, dieß mit dem Allgemeinen in unmittelbarer Einheit zwar die Gattung ausmacht, aber deren einfache Einheit eben darum nur als Zahl sich bestimmt, und daher die qualitative Erscheinung freiläßt, — kann es die Beobachtung nicht über artige Bemerkungen, interessante Beziehun-

gen, freundliches Entgegenkommen dem Begriffe, hinausbringen. Aber die artigen Bemerkungen sind kein Wissen der Nothwendigkeit, die interessanten Beziehungen bleiben bei dem Interesse stehen, das Interesse ist aber nur noch die Meinung von der Vernunft; und die Freundlichkeit des Individuellen, mit der es an einen Begriff anspielt, ist eine kindliche Freundlichkeit, welche kindisch ist, wenn sie an und für sich etwas gelten will oder soll.

b. Die Beobachtung des Selbstbewußtseyns in seiner Reinheit und seiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit; logische und psychologische Gesetze.

Die Naturbeobachtung findet den Begriff in der unorganischen Natur realisirt, Gesetze, deren Momente Dinge sind, welche sich zugleich als Abstractionen verhalten; aber dieser Begriff ist nicht eine in sich reflectirte Einfachheit. Das Leben der organischen Natur ist dagegen nur diese in sich reflectirte Einfachheit; der Gegensatz seiner selbst, als des Allgemeinen und des Einzelnen, tritt nicht im Wesen dieses Lebens selbst auseinander; das Wesen ist nicht die Gattung, welche in ihrem unterschiedslosen Elemente sich trennte und bewegte, und in ihrer Entgegensetzung für sich selbst zugleich ununterschieden wäre. Die Beobachtung findet diesen freien Begriff, dessen Allgemeinheit die entwickelte Einzelnheit ebenso absolut in ihr selbst hat, nur in dem als Begriff existirenden Begriffe selbst, oder in dem Selbstbewußtseyn.

Indem sie sich nun in sich selbst kehrt, und auf den als freien Begriff wirklichen Begriff richtet, findet sie zuerst die Gesetze des Denkens. Diese Einzelnheit, welche das Denken an ihm selbst ist, ist die abstracte, ganz in die Einfachheit zurückgenommene Bewegung des Negativen, und die Gesetze sind außerhalb der Realität. — Sie haben keine Realität, heißt überhaupt nichts anders, als sie sind ohne Wahrheit. Sie sollen auch zwar nicht ganze, aber doch formelle Wahrheit seyn. Allein das Reinformelle ohne Realität ist das Gedankending, oder die leere Abstraction ohne die Entzweiung an ihr, welche nichts anders als der Inhalt wäre. — Auf der andern Seite indem sie Gesetze des reinen Denkens sind, dieses aber das an sich Allgemeine, und also ein Wissen ist, welches unmittelbar das Seyn und darin alle Realität an ihm hat, sind diese Gesetze absolute Begriffe und ungetrennt die Wesenheiten der Form wie der Dinge. Da die sich in sich bewegende Allgemeinheit der entzweite einfache Begriff ist, hat er auf diese Weise Inhalt an sich, und einen solchen, welcher aller Inhalt, nur nicht ein sinnliches Seyn ist. Es ist ein Inhalt, der weder im Widerspruche mit der Form noch überhaupt von ihr getrennt, sondern vielmehr wesentlich sie selbst ist; denn diese ist nichts anderes als das in seine reinen Momente sich trennende Allgemeine.

Wie aber diese Form oder Inhalt für die Beobachtung als Beobachtung ist, erhält sie die Bestimmung eines gefundenen, gegebenen, d. i. nur seyenden Inhalts. Er wird ruhiges Seyn von Beziehungen, eine Menge abgesonderter Nothwendigkeiten, die als ein fester Inhalt an und für sich, in ihrer Bestimmtheit, Wahrheit haben sollen, und so in der That der Form entzogen sind. — Diese absolute Wahrheit ihrer Bestimmtheiten oder vieler verschiedener Gesetze widerspricht aber der Einheit des Selbstbewußtseyns, oder des Denkens und der Form überhaupt. Was für festes an sich bleibendes Gesetz ausgesagt wird, kann nur ein Moment der sich in sich reflectirenden Einheit seyn, nur als eine verschwindende Größe auftreten. Aus diesem Zusammenhange der Bewegung aber von der Betrachtung herausgerissen und einzeln hingestellt, fehlt ihnen nicht der Inhalt, denn sie haben einen bestimmten Inhalt, sondern sie entbehren vielmehr der Form, welche ihr Wesen ist. In der That nicht darum, weil sie nur formell seyn und keinen Inhalt haben sollen, sondern vielmehr aus dem entgegengesetzten Grunde, weil sie in ihrer Bestimmtheit, oder eben als ein Inhalt, dem die Form genommen ist, für

etwas Absolutes gelten sollen, sind diese Gesetze nicht die Wahrheit des Denkens. In ihrer Wahrheit, als in der Einheit des Denkens verschwindende Momente, müßten sie als Wissen oder denkende Bewegung, nicht aber als Gesetze des Wissens, genommen werden. Das Beobachten aber ist nicht das Wissen selbst, und kennt es nicht, sondern verkehrt seine Natur in die Gestalt des Seyns, d. h. faßt seine Negativität nur als Gesetze desselben auf. — Es ist hier hinreichend, die Ungültigkeit der sogenannten Denkgesetze aus der allgemeinen Natur der Sache aufgezeigt zu haben. Die nähere Entwickelung gehört in die speculative Philosophie, worin sie sich als dasjenige zeigen, was sie in Wahrheit sind, nämlich einzelne verschwindende Momente, deren Wahrheit nur das Ganze der denkenden Bewegung, das Wissen selbst ist.

Diese negative Einheit des Denkens ist für sich selbst, oder vielmehr sie ist das Fürsichselbstseyn, das Princip der Individualität, und in seiner Realität, thuendes Bewußtseyn. Zu ihm als der Realität jener Gesetze wird daher das beobachtende Bewußtseyn durch die Natur der Sache fortgeführt. Indem dieser Zusammenhang nicht für es ist, so meint es, das Denken in seinen Gesetzen bleibe ihm auf der einen Seite stehen, und auf der andern Seite erhalte es ein anderes Seyn an dem, was ihm jetzt Gegenstand ist, nämlich das thuende Bewußtseyn, welches so für sich ist, daß es das Andersseyn aufhebt, und in dieser Anschauung seiner selbst als des Negativen seine Wirklichkeit hat.

Es eröffnet sich also für die Beobachtung ein neues Feld an der handelnden Wirklichkeit des Bewußtseyns. Die Psychologie enthält die Menge von Gesetzen, nach welchen der Geist gegen die verschiedenen Weisen seiner Wirklichkeit, als eines vorgefundenen Andersseyns, sich verschieden verhält; theils um diese in sich zu empfangen, und den vorgefundenen Gewohnheiten, Sitten und Denkungsart, als worin er sich als Wirklichkeit Gegenstand ist, gemäß zu werden, — theils um gegen sie sich selbstthätig zu wissen, mit Neigung und Leidenschaft nur

Besonderes daraus für sich herauszugreifen, und das Gegenständliche sich gemäß zu machen; dort sich gegen sich selbst als Einzelnheit, hier gegen sich als allgemeines Seyn negativ zu verhalten. — Die Selbstständigkeit giebt dem Vorgefundenen nach der ersten Seite nur die Form bewußter Individualität überhaupt, und bleibt in Ansehung des Inhalts innerhalb der vorgefundenen allgemeinen Wirklichkeit stehen; nach der andern Seite aber giebt sie ihr wenigstens eine eigenthümliche Modification, die ihrem wesentlichen Inhalte nicht widerspricht, oder auch eine solche, wodurch das Individuum als besondere Wirklichkeit und eigenthümlicher Inhalt sich ihr entgegensetzt, — und zum Verbrechen wird, indem es sie auf eine nur einzelne Weise aufhebt, oder indem es dieß auf eine allgemeine Weise und damit für alle thut, und eine andere Welt, anderes Recht, Gesetz und Sitten an die Stelle der vorhandenen bringt.

Die beobachtende Psychologie, welche zuerst ihre Wahrnehmungen von den allgemeinen Weisen, die ihr an dem thätigen Bewußtseyn vorkommen, ausspricht, findet mancherlei Vermögen, Neigungen und Leidenschaften, und indem sich die Erinnerung an die Einheit des Selbstbewußtseyns bei der Hererzählung dieser Collection nicht unterdrücken läßt, muß sie wenigstens bis zur Verwunderung fortgehen, daß in dem Geiste, wie in einem Sacke, so vielerlei und solche heterogene einander zufällige Dinge beisammen seyn können, besonders auch da sie sich nicht als todte ruhende Dinge, sondern als unruhige Bewegungen zeigen.

In der Hererzählung dieser verschiedenen Vermögen ist die Beobachtung in der allgemeinen Seite; die Einheit dieser vielfachen Fähigkeiten ist die dieser Allgemeinheit entgegengesetzte Seite, die wirkliche Individualität. — Die unterschiedenen wirklichen Individualitäten wieder so aufzufassen und zu erzählen, daß der eine Mensch mehr Neigung zu diesem, der andere mehr zu jenem, der eine mehr Verstand als der andere habe, hat aber etwas viel Uninteressanteres, als selbst die Arten von Insekten, Moosen, und

so fort aufzuzählen; denn diese geben der Beobachtung das Recht, sie so einzeln und begrifflos zu nehmen, weil sie wesentlich dem Elemente der zufälligen Vereinzelung angehören. Die bewußte Individualität hingegen, geistlos als einzelne seyende Erscheinung zu nehmen, hat das Widersprechende, daß ihr Wesen das Allgemeine des Geistes ist. Indem aber das Auffassen sie zugleich in die Form der Allgemeinheit eintreten läßt, findet es ihr Gesetz, und scheint jetzt einen vernünftigen Zweck zu haben, und ein nothwendiges Geschäft zu treiben.

Die Momente, die den Inhalt des Gesetzes ausmachen, sind einer Seits die Individualität selbst, anderer Seits ihre allgemeine unorganische Natur, nämlich die vorgefundenen Umstände, Lage, Gewohnheiten, Sitten, Religion und so weiter; aus diesen ist die bestimmte Individualität zu begreifen. Sie enthalten Bestimmtes ebensowohl als Allgemeines, und sind zugleich Vorhandenes, das sich der Beobachtung darbietet, und sich an der andern Seite in der Form der Individualität ausdrückt.

Das Gesetz dieses Verhältnisses der beiden Seiten müßte nun dieß enthalten, was diese bestimmten Umstände für eine Wirkung und Einfluß auf die Individualität ausüben. Diese Individualität aber ist gerade dieß, ebensowohl das Allgemeine zu seyn, und daher auf eine ruhige unmittelbare Weise mit dem vorhandenen Allgemeinen, den Sitten, Gewohnheiten u. s. f. zusammen zu fließen und ihnen gemäß zu werden, als sich entgegengesetzt gegen sie zu verhalten, und sie vielmehr zu verkehren, — sowie gegen sie in ihrer Einzelnheit ganz gleichgültig sich zu verhalten, sie nicht auf sich einwirken zu lassen, und nicht gegen sie thätig zu seyn. Was auf die Individualität Einfluß und welchen Einfluß es haben soll, — was eigentlich gleichbedeutend ist, — hängt darum nur von der Individualität selbst ab; dadurch ist diese Individualität diese bestimmte geworden, heißt nichts anders, als sie ist dieß schon gewesen. Umstände, Lage, Sitten und so fort, welche einer Seits gezeigt werden als

vorhanden, und anderer Seits in dieser bestimmten Individualität, drücken nur das unbestimmte Wesen derselben aus, um welches es nicht zu thun ist. Wenn diese Umstände, Denkungsart, Sitten, Weltzustand überhaupt nicht gewesen wäre, so wäre allerdings das Individuum nicht geworden, was es ist; denn diese allgemeine Substanz sind alle, welche in diesem Weltzustande sich befinden. — Wie er sich aber in diesem Individuum, — und ein solches soll begriffen werden, — particularisirt hat, so müßte er sich an und für sich selbst particularisirt, und in dieser Bestimmtheit, welche er sich gegeben, auf ein Individuum eingewirkt haben; nur so hätte er es zu diesem bestimmten gemacht, das es ist. Wenn das Aeußere sich an und für sich so beschaffen hat, wie es an der Individualität erscheint, wäre diese aus jenem begriffen. Wir hätten eine gedoppelte Gallerie von Bildern, deren eine der Wiederschein der andern wäre; die eine die Gallerie der völligen Bestimmtheit und Umgrenzung äußerer Umstände, die andere dieselbe übersetzt in die Weise, wie sie in dem bewußten Wesen sind; jene die Kugelfläche, dieses der Mittelpunkt, welcher sie in sich vorstellt.

Aber die Kugelfläche, die Welt des Individuums, hat unmittelbar die zweideutige Bedeutung, an und für sich seyende Welt und Lage, und Welt des Individuums entweder insofern zu seyn, als dieses mit ihr nur zusammengeflossen wäre, sie so, wie sie ist, in sich hineingehen lassen, und gegen sie sich nur als formelles Bewußtseyn verhalten hätte; — oder aber Welt des Individuums so zu seyn, wie das Vorhandene von ihm verkehrt worden ist. — Da um dieser Freiheit willen die Wirklichkeit dieser gedoppelten Bedeutung fähig ist, so ist die Welt des Individuums nur aus diesem selbst zu begreifen, und der Einfluß der Wirklichkeit, welche als an und für sich seyend vorgestellt wird, auf das Individuum, erhält durch dieses absolut den entgegengesetzten Sinn, daß es entweder den Strom der einfließenden Wirklichkeit an ihm gewähren läßt, oder daß es ihn ab-

bricht und verkehrt. Hierdurch aber wird die psychologische Nothwendigkeit ein so leeres Wort, daß von dem, was diesen Einfluß soll gehabt haben, die absolute Möglichkeit vorhanden ist, daß es ihn auch hätte nicht haben können.

Es fällt hiermit das Seyn hinweg, welches an und für sich wäre, und die eine und zwar die allgemeine Seite eines Gesetzes ausmachen sollte. Die Individualität ist, was ihre Welt als die ihrige ist; sie selbst ist der Kreis ihres Thuns, worin sie sich als Wirklichkeit dargestellt hat, und schlechthin nur Einheit des vorhandenen und des gemachten Seyns; eine Einheit, deren Seiten nicht, wie in der Vorstellung des psychologischen Gesetzes als an sich vorhandene Welt und als fürsich seyende Individualität, auseinanderfallen; oder wenn sie so jede für sich betrachtet wird, so ist keine Nothwendigkeit und Gesetz ihrer Beziehung für einander vorhanden.

c. Beobachtung der Beziehung des Selbstbewußtseyns auf seine unmittelbare Wirklichkeit; Physiognomik und Schädellehre.

Die psychologische Beobachtung findet kein Gesetz des Verhältnisses des Selbstbewußtseyns zu der Wirklichkeit oder der ihm entgegengesetzten Welt, und ist durch die Gleichgültigkeit beider gegen einander auf die eigenthümliche Bestimmtheit der realen Individualität zurückgetrieben, welche an und für sich selbst ist, oder den Gegensatz des Fürsichseyns und des Ansichseyns in ihrer absoluten Vermittelung getilgt enthält. Sie ist der Gegenstand, der jetzt der Beobachtung geworden, oder zu dem sie übergeht.

Das Individuum ist an und für sich selbst: es ist für sich oder es ist ein freies Thun; es ist aber auch an sich; oder es selbst hat ein ursprüngliches bestimmtes Seyn, — eine Bestimmtheit, welche dem Begriffe nach dasselbe ist, was die Psychologie außer ihm finden wollte. An ihm selbst tritt also der

Gegensatz hervor, dieß Gedoppelte, Bewegung des Bewußtseyns und das feste Seyn einer erscheinenden Wirklichkeit, zu seyn, einer solchen, welche an ihm unmittelbar die seinige ist. Dieß Seyn, der Leib der bestimmten Individualität, ist die Ursprünglichkeit derselben, ihr Nichtgethanhaben. Aber indem das Individuum zugleich nur ist, was es gethan hat, so ist sein Leib auch der von ihm hervorgebrachte Ausdruck seiner selbst; zugleich ein Zeichen, welches nicht unmittelbare Sache geblieben, sondern woran es nur zu erkennen giebt, was es in dem Sinne ist, daß es seine ursprüngliche Natur ins Werk richtet.

Betrachten wir die hier vorhandenen Momente in Beziehung auf die vorhergehende Ansicht, so ist hier eine allgemeine menschliche Gestalt, oder wenigstens die allgemeine eines Klimas, Welttheils, eines Volks, wie vorhin dieselben allgemeinen Sitten und Bildung. Hierzu kommen die besondern Umstände und Lage innerhalb der allgemeinen Wirklichkeit; hier ist diese besondere Wirklichkeit als besondere Formation der Gestalt des Individuums. — Auf der andern Seite, wie vorhin das freie Thun des Individuums und die Wirklichkeit als die seinige gegen die vorhandene gesetzt war, steht hier die Gestalt, als Ausdruck seiner durch es selbst gesetzten Verwirklichung, die Züge und Formen seines selbstthätigen Wesens. Aber die sowohl allgemeine als besondere Wirklichkeit, welche die Beobachtung vorhin außer dem Individuum vorfand, ist hier die Wirklichkeit desselben, sein angeborner Leib, und in eben diesen fällt der Ausdruck, der seinem Thun angehört. In der psychologischen Betrachtung sollte die an und für sich seyende Wirklichkeit und die bestimmte Individualität auf einander bezogen werden; hier aber ist die ganze bestimmte Individualität Gegenstand der Beobachtung; und jede Seite seines Gegensatzes ist selbst dieß Ganze. Zu dem äußeren Ganzen gehört also nicht nur das ursprüngliche Seyn, der angeborne Leib, sondern ebenso die Formation desselben, die der Thätigkeit des Innern angehört; er ist Einheit des ungebildeten und des gebildeten Seyns,

und die von dem Fürsichseyn durchdrungene Wirklichkeit des Individuums. Dieses Ganze, welches die bestimmten ursprünglichen festen Theile, und die Züge, die allein durch das Thun entstehen, in sich faßt, ist, und dieß Seyn ist Ausdruck des Innern, des als Bewußtseyn und Bewegung gesetzten Individuums. — Dieß Innere ist ebenso nicht mehr die formelle, inhaltlose oder unbestimmte Selbstthätigkeit, deren Inhalt und Bestimmtheit, wie vorhin, in den äußeren Umständen läge, sondern es ist ein an sich bestimmter ursprünglicher Charakter, dessen Form nur die Thätigkeit ist. Zwischen diesen beiden Seiten also wird hier das Verhältniß betrachtet, wie es zu bestimmen, und was unter diesem Ausdrucke des Innern im Aeußern zu verstehen ist.

Dieß Aeußere macht zuerst nicht als Organ das Innere sichtbar oder überhaupt zu einem Seyn für Anderes; denn das Innere, insofern es in dem Organe ist, ist es die Thätigkeit selbst. Der sprechende Mund, die arbeitende Hand, wenn man will auch noch die Beine dazu, sind die verwirklichenden und vollbringenden Organe, welche das Thun als Thun, oder das Innere als solches an ihnen haben; die Aeußerlichkeit aber, welche es durch sie gewinnt, ist die That, als eine von dem Individuum abgetrennte Wirklichkeit. Sprache und Arbeit sind Aeußerungen, worin das Individuum nicht mehr an ihm selbst sich behält und besitzt, sondern das Innere ganz außer sich kommen läßt, und dasselbe Anderem preisgiebt. Man kann darum ebensosehr sagen, daß diese Aeußerungen das Innere zu sehr, als daß sie es zu wenig ausdrücken; zu sehr, — weil das Innere selbst in ihnen ausbricht, bleibt kein Gegensatz zwischen ihnen und diesem; sie geben nicht nur einen Ausdruck des Innern, sondern es selbst unmittelbar; zu wenig, — weil das Innere in Sprache und Handlung sich zu einem Anderen macht, so giebt es sich damit dem Elemente der Verwandlung preis, welches das gesprochene Wort und die vollbrachte That verkehrt, und etwas anderes daraus macht, als sie an und für sich als Handlungen dieses bestimmten

Individuums sind. Nicht nur verlieren die Werke der Handlungen durch diese Aeußerlichkeit von dem Einwirken Anderer den Charakter, etwas Bleibendes gegen andere Individualitäten zu seyn; sondern indem sie sich zum Innern, das sie enthalten, als abgesondertes gleichgültiges Aeußeres verhalten, können sie als Inneres durch das Individuum selbst ein Anderes seyn, als sie erscheinen, — entweder daß es sie mit Absicht für die Erscheinung zu etwas Anderem macht, als sie in Wahrheit sind, — oder daß es zu ungeschickt ist, sich die Außenseite zu geben, die es eigentlich wollte, und sie so zu befestigen, daß ihm von Anderen sein Werk nicht verkehrt werden kann. Das Thun also, als vollbrachtes Werk, hat die doppelte entgegengesetzte Bedeutung, entweder die innere Individualität und nicht ihr Ausdruck, oder als Aeußeres eine von dem Innern freie Wirklichkeit zu seyn, welche ganz etwas Anderes ist als jenes. — Um dieser Zweideutigkeit willen müssen wir uns nach dem Innern umsehen, wie es noch, aber sichtbar oder äußerlich an dem Individuum selbst ist. Im Organe aber ist es nur als unmittelbares Thun selbst, das seine Aeußerlichkeit an der That erlangt, die entweder das Innere vorstellt oder auch nicht. Das Organ nach diesem Gegensatze betrachtet gewährt also nicht den Ausdruck, der gesucht wird.

Wenn nun die äußere Gestalt nur, insofern sie nicht Organ oder nicht Thun, hiermit als ruhendes Ganzes ist, die innere Individualität ausdrücken könnte, so verhielte sie sich also als ein bestehendes Ding, welches das Innere als ein Fremdes in sein passives Daseyn ruhig empfinge, und hierdurch das Zeichen desselben würde: — ein äußerer zufälliger Ausdruck, dessen wirkliche Seite für sich bedeutungslos, — eine Sprache, deren Töne und Tonverbindungen nicht die Sache selbst, sondern durch die freie Willkür mit ihr verknüpft und zufällig für sie sind.

Eine solche willkürliche Verbindung von solchen, die ein Aeußeres für einander sind, giebt kein Gesetz. Die Physiognomik soll sich aber von anderen schlechten Künsten und heillosen Studien

dadurch unterscheiden, daß sie die bestimmte Individualität in dem nothwendigen Gegensatze eines Innern und Aeußern, des Charakters als bewußten Wesens und ebendesselben als seyender Gestalt betrachtet, und diese Momente so auf einander bezieht, wie sie durch ihren Begriff auf einander bezogen sind, und daher den Inhalt eines Gesetzes ausmachen müssen. In der Astrologie, Chiromantie und dergleichen Wissenschaften hingegen scheint nur Aeußeres auf Aeußeres, irgend Etwas auf ein ihm Fremdes bezogen zu seyn. Diese Constellation bei der Geburt, und wenn dieß Aeußere näher auf den Leib selbst gerückt wird, diese Züge der Hand sind äußere Momente für das lange oder kurze Leben, und das Schicksal des einzelnen Menschen überhaupt. Als Aeußerlichkeiten verhalten sie sich gleichgültig zu einander und haben nicht die Nothwendigkeit für einander, welche in der Beziehung eines Aeußern und Innern liegen soll.

Die Hand freilich scheint nicht so sehr etwas Aeußeres für das Schicksal zu seyn, sondern vielmehr als Inneres zu ihm sich zu verhalten. Denn das Schicksal ist auch wieder nur die Erscheinung dessen, was die bestimmte Individualität an sich als innere ursprüngliche Bestimmtheit ist. — Zu wissen nun, was sie an sich ist, dazu kommt der Chiromante wie auch der Physiognomiker auf eine kürzere Weise, als z. B. Solon, der erst aus und nach dem Verlaufe des ganzen Lebens dieß wissen zu können erachtete; er betrachtete die Erscheinung, jene aber das Ansich. Daß aber die Hand das Ansich der Individualität in Ansehung ihres Schicksals darstellen muß, ist leicht daraus zu sehen, daß sie nächst dem Organ der Sprache am meisten es ist, wodurch der Mensch sich zur Erscheinung und Verwirklichung bringt. Sie ist der beseelte Werkmeister seines Glücks; man kann von ihr sagen, sie ist das, was der Mensch thut, denn an ihr als dem thätigen Organe seines Sichselbstvollbringens ist er als Beseelender gegenwärtig, und indem er ursprünglich sein eigenes Schicksal ist, wird sie also dieß Ansich ausdrücken.

Aus dieser Bestimmung, daß das Organ der Thätigkeit ebensowohl ein Seyn als das Thun in ihm ist, oder daß das innere Ansichseyn selbst an ihm gegenwärtig und ein Seyn für Andere hat, ergiebt sich eine andere Ansicht desselben, als die vorherige. Wenn nämlich die Organe überhaupt darum nicht als Ausdrücke des Innern genommen werden zu können sich zeigten, weil in ihnen das Thun als Thun gegenwärtig, das Thun als That aber nur Aeußeres ist, und Inneres und Aeußeres auf diese Weise auseinander fällt und fremd gegen einander sind oder seyn können, so muß nach der betrachteten Bestimmung das Organ auch wieder als Mitte beider genommen werden, indem eben dieß, daß das Thun an ihm gegenwärtig ist, zugleich eine Aeußerlichkeit desselben ausmacht, und zwar eine andere als die That ist, jene nämlich bleibt dem Individuum und an ihm. — Diese Mitte und Einheit des Innern und Aeußern ist nun fürs Erste selbst auch äußerlich; alsdann aber ist diese Aeußerlichkeit zugleich in das Innere aufgenommen; sie steht als einfache Aeußerlichkeit der zerstreuten entgegen, welche entweder nur ein einzelnes für die ganze Individualität zufälliges Werk oder Zustand, oder aber als ganze Aeußerlichkeit, das in eine Vielheit von Werken und Zuständen zersplitterte Schicksal ist. Die einfachen Züge der Hand also, eben so Klang und Umfang der Stimme, als die individuelle Bestimmtheit der Sprache, — auch dieselbe wieder, wie sie durch die Hand eine festere Existenz als durch die Stimme bekommt, die Schrift, und zwar in ihrer Besonderheit als Handschrift — alles dieses ist Ausdruck des Innern, so daß er als die einfache Aeußerlichkeit sich wieder gegen die vielfache Aeußerlichkeit des Handelns und des Schicksals, sich als Inneres gegen diese verhält. — Wenn also zuerst die bestimmte Natur und angeborne Eigenthümlichkeit des Individuums zusammen mit dem, was sie durch die Bildung geworden, als das Innere, als das Wesen des Handelns und des Schicksals genommen wird, so hat es seine

Erscheinung und Aeußerlichkeit zuerst an seinem Munde, Hand, Stimme, Handschrift, so wie an den übrigen Organen, und deren bleibenden Bestimmtheiten; und alsdann erst drückt es sich weiter hinaus nach außen an seiner Wirklichkeit in der Welt aus.

Weil nun diese Mitte sich als die Aeußerung bestimmt, welche zugleich ins Innere zurückgenommen ist, ist ihr Daseyn nicht auf das unmittelbare Organ des Thuns eingeschränkt, sie ist vielmehr die nichts vollbringende Bewegung und Form des Gesichts und der Gestaltung überhaupt. Diese Züge und ihre Bewegung sind nach diesem Begriffe das zurückgehaltene an dem Individuum bleibende Thun, und nach seiner Beziehung auf das wirkliche Thun das eigene Beaufsichtigen und Beobachten desselben, Aeußerung als Reflexion über die wirkliche Aeußerung. — Das Individuum ist zu und bei seinem äußeren Thun darum nicht stumm, weil es dabei zugleich in sich reflectirt ist, und es äußert dieß Insichreflectirtseyn; dieß theoretische Thun oder die Sprache des Individuums mit sich selbst darüber ist auch vernehmlich für andere, denn sie ist selbst eine Aeußerung.

An diesem Innern, welches in seiner Aeußerung Inneres bleibt, wird also das Reflectirtseyn des Individuums aus seiner Wirklichkeit beobachtet, und es ist zu sehen, welche Bewandtniß es mit dieser Nothwendigkeit hat, die in dieser Einheit gesetzt ist. — Dieß Reflectirtseyn ist zuerst verschieden von der That selbst, und kann also etwas Anderes seyn und für etwas Anderes genommen werden, als sie ist; man sieht es einem am Gesicht an, ob es ihm Ernst mit dem ist, was er sagt oder thut. — Umgekehrt aber ist dieses, was Ausdruck des Innern seyn soll, zugleich seyender Ausdruck, und fällt hiermit selbst in die Bestimmung des Seyns herunter, das absolut zufällig für das selbstbewußte Wesen ist. Es ist daher wohl Ausdruck, aber zugleich auch nur wie ein Zeichen, so daß dem ausgedrückten Inhalte die Beschaffenheit dessen, wodurch es ausgedrückt wird, vollkommen gleichgültig ist. Das Innere ist in dieser Erscheinung wohl sichtbares

Unsichtbares, aber ohne an sie geknüpft zu seyn; es kann ebensowohl in einer anderen Erscheinung seyn, als ein anderes Inneres in derselben Erscheinung seyn kann. — Lichtenberg sagt daher mit Recht: „Gesetzt der Physiognom haschte den Menschen „einmal, so käme es nur auf einen braven Entschluß „an, sich wieder auf Jahrtausende unbegreiflich zu „machen.“ — Wie in dem vorhergehenden Verhältnisse die vorliegenden Umstände ein Sevendes waren, woraus die Individualität sich das nahm, was sie vermochte und wollte, entweder sich ihm ergebend oder es verkehrend, aus welchem Grunde es die Nothwendigkeit und das Wesen der Individualität nicht enthielt, — eben so ist hier das erscheinende unmittelbare Seyn der Individualität ein solches, das entweder ihr Reflectirtseyn aus der Wirklichkeit und ihr Insichseyn ausdrückt, oder das für sie nur ein Zeichen ist, das gleichgültig gegen das Bezeichnete, und darum in Wahrheit nichts bezeichnet; es ist ihr ebensowohl ihr Gesicht als ihre Maske, die sie ablegen kann. — Sie durchdringt ihre Gestalt, bewegt sich, spricht in ihr; aber dieß ganze Daseyn tritt ebenso als ein gleichgültiges Seyn gegen den Willen und die Handlung über; sie tilgt an ihm die Bedeutung, die es vorhin hatte, ihr Reflectirtseyn in sich oder ihr wahres Wesen an ihm zu haben, und legt es umgekehrt vielmehr in den Willen und in die That.

Die Individualität giebt dasjenige Insichreflectirtseyn auf, welches in den Zügen ausgedrückt ist, und legt ihr Wesen in das Werk. Hierin widerspricht sie dem Verhältnisse, welches von dem Vernunftinstinkte, der sich auf das Beobachten der selbstbewußten Individualität legt, in Ansehung dessen, was ihr Inneres und Aeußeres seyn soll, festgesetzt wird. Dieser Gesichtspunkt führt uns auf den eigentlichen Gedanken, der der physiognomischen — wenn man so will — Wissenschaft zum Grunde liegt. Der Gegensatz, auf welchen dieß Beobachten gerathen, ist der Form nach der Gegensatz von Praktischem und Theoretischem, beides nämlich innerhalb des Praktischen selbst ge-

setzt, — von der sich im Handeln, (dieß im allgemeinsten Sinne genommen), verwirklichenden Individualität, — und derselben, wie sie in diesem Handeln zugleich daraus heraus, in sich reflectirt und es ihr Gegenstand ist. Das Beobachten nimmt diesen Gegensatz nach demselben verkehrten Verhältnisse auf, worin er sich in der Erscheinung bestimmt. Für das unwesentliche Aeußere gilt ihm die That selbst und das Werk, es sey der Sprache oder einer befestigteren Wirklichkeit, — für das wesentliche Innere aber das Insichseyn der Individualität. Unter den beiden Seiten, welche das praktische Bewußtseyn an ihm hat, dem Beabsichtigen und der That, — dem Meinen über seine Handlung, und der Handlung selbst wählt die Beobachtung jene Seite zum wahren Innern; — dieses soll seine mehr oder weniger unwesentliche Aeußerung an der That, seine wahre aber an seiner Gestalt haben. Die letztere Aeußerung ist unmittelbare sinnliche Gegenwart des individuellen Geistes; die Innerlichkeit, die die wahre seyn soll, ist die Eigenheit der Absicht und die Einzelnheit des Fürsichseyns; beides der gemeinte Geist. Was das Beobachten zu seinen Gegenständen hat, ist also gemeintes Daseyn, und zwischen solchem sucht es Gesetze auf.

Das unmittelbare Meinen über die gemeinte Gegenwart des Geistes ist die natürliche Physiognomik, das vorschnelle Urtheil über die innere Natur und den Charakter ihrer Gestalt bei ihrem ersten Anblicke. Der Gegenstand dieser Meinung ist von der Art, daß es in seinem Wesen liegt, in Wahrheit etwas Anderes zu seyn, als nur sinnliches unmittelbares Seyn. Es ist zwar auch eben dieses im Sinnlichen aus ihm Insichreflectirtseyn, was gegenwärtig, die Sichtbarkeit als Sichtbarkeit des Unsichtbaren, was Gegenstand des Beobachtens ist. Aber eben diese sinnliche unmittelbare Gegenwart ist Wirklichkeit des Geistes, wie sie nur für die Meinung ist; und das Beobachten treibt sich nach dieser Seite mit seinem gemeinten Daseyn, mit der Physiognomie, Handschrift, Ton der Stimme u. s. f. herum. — Es bezieht solches

Daseyn auf eben solches gemeintes Inneres. Es ist nicht der Mörder, der Dieb, welcher erkannt werden soll, sondern die Fähigkeit, es zu seyn; die feste abstracte Bestimmtheit verliert sich dadurch in die concrete unendliche Bestimmtheit des einzelnen Individuums, die nun kunstreichere Schildereien erfordert, als jene Qualificationen sind. Solche kunstreichen Schildereien sagen wohl mehr als die Qualification durch Mörder, Diebe, oder gutherzig, unverdorben u. s. f., aber für ihren Zweck, das gemeinte Seyn oder die einzelne Individualität auszusprechen, bei weitem nicht genug; so wenig als die Schildereien der Gestalt, welche über die flache Stirne, lange Nase u. s. f. hinausgehen. Denn die einzelne Gestalt wie das einzelne Selbstbewußtseyn ist als gemeintes Seyn unaussprechlich. Die Wissenschaft der Menschenkenntniß, welche auf den vermeinten Menschen, so wie die Wissenschaft der Physiognomik, die auf seine vermeinte Wirklichkeit geht und das bewußtlose Urtheilen der natürlichen Physiognomik zu einem Wissen erheben will, ist daher etwas End- und Bodenloses, das nie dazu kommen kann, zu sagen, was es meint, weil es nur meint, und sein Inhalt nur Gemeintes ist.

Die Gesetze, welche diese Wissenschaft zu finden ausgeht, sind Beziehungen dieser beiden gemeinten Seiten, und können daher selbst nichts als ein leeres Meinen seyn. Auch da dieß vermeinte Wissen, das mit der Wirklichkeit des Geistes sich zu thun macht, gerade dieß zu seinem Gegenstande hat, daß er aus seinem sinnlichen Daseyn heraus sich in sich reflectirt, und das bestimmte Daseyn für ihn eine gleichgültige Zufälligkeit ist, so muß es bei seinen aufgefundenen Gesetzen unmittelbar wissen, daß nichts damit gesagt ist, sondern eigentlich rein geschwatzt oder nur eine Meinung von sich gegeben wird; ein Ausdruck, der die Wahrheit hat, dieß als dasselbe auszusprechen, — seine Meinung zu sagen und damit nicht die Sache, sondern nur eine Meinung von sich beizubringen. Dem Inhalte nach aber können diese Beobachtungen nicht von denen abweichen: „Es regnet allemal, wenn

wir Jahrmarkt haben," sagt der Krämer; „und auch allemal wenn ich Wäsche trockne," sagt die Hausfrau.

Lichtenberg, der das physiognomische Beobachten so charakterisirt, sagt auch noch dieß: „wenn jemand sagte, du handelst zwar „wie ein ehrlicher Mann, ich sehe es aber aus deiner Figur, du „zwingst dich, und bist ein Schelm im Herzen; fürwahr eine solche „Anrede wird bis ans Ende der Welt von jedem braven Kerl mit „einer Ohrfeige erwiedert werden." — Diese Erwiederung ist deswegen treffend, weil sie die Widerlegung der ersten Voraussetzung einer solchen Wissenschaft des Meinens ist, daß nämlich die Wirklichkeit des Menschen sein Gesicht u. s. f. sey. — Das wahre Seyn des Menschen ist vielmehr seine That; in ihr ist die Individualität wirklich, und sie ist es, welche das Gemeinte in seinen beiden Seiten aufhebt. Einmal das Gemeinte als ein leibliches ruhendes Seyn; die Individualität stellt sich vielmehr in der Handlung als das negative Wesen dar, welches nur ist, insofern es Seyn aufhebt. Alsdann hebt die That die Unaussprechlichkeit der Meinung ebenso in Ansehung der selbstbewußten Individualität auf, welche in der Meinung eine unendlich bestimmte und bestimmbare ist. In der vollbrachten That ist diese schlechte Unendlichkeit vernichtet. Die That ist ein Einfachbestimmtes, Allgemeines, in einer Abstraction zu Befassendes; sie ist Mord, Diebstahl, oder Wohlthat, tapfere That und so fort, und es kann von ihr gesagt werden, was sie ist. Sie ist dieß, und ihr Seyn ist nicht nur ein Zeichen, sondern die Sache selbst. Sie ist dieß, und der individuelle Mensch ist, was sie ist; in der Einfachheit dieses Seyns ist er für Andere seyendes, allgemeines Wesen, und hört auf, nur Gemeintes zu seyn. Er ist zwar darin nicht als Geist gesetzt; aber indem von seinem Seyn als Seyn die Rede, und einer Seits das gedoppelte Seyn, der Gestalt und der That, sich gegenübersteht, und jene wie diese seine Wirklichkeit seyn soll, so ist vielmehr nur die That als sein ächtes Seyn zu behaupten, — nicht seine Figur, welche das

ausdrücken sollte, was er zu seinen Thaten meint, oder was man meinte, daß er thun nur könnte. Ebenso indem anderer Seits sein Werk und seine innere Möglichkeit, Fähigkeit oder Absicht, entgegengesetzt werden, ist jenes allein für seine wahre Wirklichkeit anzusehen, wenn auch er selbst sich darüber täuscht, und aus seiner Handlung in sich gekehrt, in diesem Innern ein Anderes zu seyn meint, als in der That. Die Individualität, die sich dem gegenständlichen Elemente anvertraut, indem sie zum Werke wird, giebt sich damit wohl dem preis, verändert und verkehrt zu werden. Aber den Charakter der That macht eben dieß aus, ob sie ein wirkliches Seyn ist, das sich hält, oder ob nur ein gemeintes Werk, das in sich nichtig vergeht. Die Gegenständlichkeit verändert nicht die That selbst, sondern zeigt nur, was sie ist, d. h. ob sie ist, oder ob sie nichts ist. — Die Zergliederung dieses Seyns in Absichten und dergleichen Feinheiten, wodurch der wirkliche Mensch, d. h. seine That, wieder in ein gemeintes Seyn zurückerklärt werden soll, wie er wohl selbst auch sich besondere Absichten über seine Wirklichkeit erschaffen mag, müssen dem Müßiggange der Meinung überlassen bleiben, der, wenn er seine thatenlose Weisheit ins Werk richten, den Charakter der Vernunft am Handelnden abläugnen und ihn auf diese Weise mißhandeln will, daß er statt der That vielmehr die Figur und die Züge für das Seyn desselben erklären will, die obige Erwiederung zu befahren hat, die ihm erweist, daß Figur nicht das Ansich ist, sondern vielmehr ein Gegenstand der Behandlung seyn kann.

Sehen wir nun auf den Umfang der Verhältnisse überhaupt, in welchen die selbstbewußte Individualität zu ihrem Aeußern stehend beobachtet werden kann, so wird eines zurück seyn, welches die Beobachtung sich noch zu ihrem Gegenstande machen soll. In der Psychologie ist es die äußere Wirklichkeit der Dinge, welche an dem Geiste ihr sich bewußtes Gegenbild haben und ihn begreiflich machen soll. In der Physiognomik dagegen soll er in seinem eigenen Aeußern als in einem Seyn, welches die

Sprache — die sichtbare Unsichtbarkeit seines Wesens — sey, erkannt werden. Noch ist die Bestimmung der Seite der Wirklichkeit übrig, daß die Individualität an ihrer unmittelbaren festen rein daseyenden Wirklichkeit ihr Wesen ausspreche. — Diese letzte Beziehung unterscheidet sich also von der physiognomischen dadurch, daß diese die sprechende Gegenwart des Individuums ist, das in seiner handelnden Aeußerung zugleich die sich in sich reflectirende und betrachtende darstellt, eine Aeußerung, welche selbst Bewegung ist, ruhende Züge, welche selbst wesentlich ein vermitteltes Seyn sind. In der noch zu betrachtenden Bestimmung aber ist endlich das Aeußere eine ganz ruhende Wirklichkeit, welche nicht an ihr selbst redendes Zeichen, sondern getrennt von der selbstbewußten Bewegung sich für sich darstellt und als bloßes Ding ist.

Zunächst erhellt über die Beziehung des Innern auf dieß sein Aeußeres, daß sie als Verhältniß des Causalzusammenhangs begriffen werden zu müssen scheint, indem die Beziehung eines Ansichseyenden auf ein anderes Ansichseyendes, als eine nothwendige, dieß Verhältniß ist.

Daß nun die geistige Individualität auf den Leib Wirkung habe, muß sie als Ursache selbst leiblich seyn. Das Leibliche aber, worin sie als Ursache ist, ist das Organ, doch nicht des Thuns gegen die äußere Wirklichkeit, sondern des Thuns des selbstbewußten Wesens in sich selbst, nach außen nur gegen seinen Körper; es ist nicht sogleich abzusehen, welches diese Organe seyn können. Würde nur an die Organe überhaupt gedacht, so würde das Organ der Arbeit überhaupt leicht bei der Hand seyn, ebenso das Organ des Geschlechtstriebes und so fort. Allein solche Organe sind als Werkzeuge oder als Theile zu betrachten, welche der Geist als Ein Extrem zur Mitte gegen das andere Extrem, das äußerer Gegenstand ist, hat. Hier aber ist ein Organ verstanden, worin das selbstbewußte Individuum als Extrem gegen seine eigene ihm entgegengesetzte Wirklichkeit sich für sich erhält, nicht zugleich nach

außen gekehrtes, sondern in seiner Handlung reflectirtes, und woran die Seite des Seyns nicht ein Seyn für Anderes ist. In der physiognomischen Beziehung wird das Organ zwar auch als in sich reflectirtes und das Thun besprechendes Daseyn betrachtet; aber dieß Seyn ist ein gegenständliches, und das Resultat der physiognomischen Beobachtung ist dieses, daß das Selbstbewußtseyn gegen eben diese seine Wirklichkeit, als gegen etwas Gleichgültiges, gegenüber tritt. Diese Gleichgültigkeit verschwindet darin, daß dieß Insichreflectirtseyn selbst wirkend ist; dadurch erhält jenes Daseyn eine nothwendige Beziehung auf es; daß es aber auf das Daseyn wirkend sey, muß es selbst ein doch nicht eigentlich gegenständliches Seyn haben, und als dieß Organ soll es aufgezeigt werden.

Im gemeinen Leben nun wird z. B. der Zorn, als ein solches inneres Thun, in die Leber verlegt; Plato *) giebt ihr sogar noch etwas Höheres, das nach Einigen sogar das Höchste ist, zu, nämlich die Prophezeihung, oder die Gabe, das Heilige und Ewige unvernünftiger Weise auszusprechen. Allein die Bewegung, welche das Individuum in der Leber, dem Herzen und so fort hat, kann nicht als die ganz in sich reflectirte Bewegung desselben angesehen werden, sondern sie ist darin vielmehr so, daß sie ihm schon in den Leib geschlagen ist, und ein animalisches heraus gegen die Aeußerlichkeit sich wendendes Daseyn hat.

Das Nervensystem hingegen ist die unmittelbare Ruhe des Organischen in seiner Bewegung. Die Nerven selbst sind zwar wieder die Organe des schon in seine Richtung nach Außen versenkten Bewußtseyns; Gehirn und Rückenmark aber dürfen als die in sich bleibende — die nicht gegenständliche, die auch nicht hinausgehende, — unmittelbare Gegenwart des Selbstbewußtseyns betrachtet werden. Insofern das Moment des Seyns, welches dieß Organ hat, ein Seyn für Anderes, Daseyn ist, ist es todtes Seyn, nicht mehr Gegenwart des Selbstbewußtseyns. Dieß

*) Platon. Timaeus III., p. 71. D. edit. Stephan.

Insichselbstseyn ist aber seinem Begriffe nach eine Flüssigkeit, worin die Kreise, die darein geworfen werden, sich unmittelbar auflösen, und kein Unterschied als seyender sich ausdrückt. Inzwischen wie der Geist selbst nicht ein Abstract-einfaches ist, sondern ein System von Bewegungen, worin er sich in Momente unterscheidet, in dieser Unterscheidung selbst aber frei bleibt, und wie er seinen Körper überhaupt zu verschiedenen Verrichtungen gliedert, und einen einzelnen Theil desselben nur Einer bestimmt, so kann auch sich vorgestellt werden, daß das flüssige Seyn seines Insichseyns ein gegliedertes ist; und es scheint so vorgestellt werden zu müssen, weil das in sich reflectirte Seyn des Geistes im Gehirn selbst wieder nur eine Mitte seines reinen Wesens und seiner körperlichen Gliederung ist, eine Mitte, welche hiermit von der Natur beider und also von der Seite der letzteren auch die seyende Gliederung wieder an ihr haben muß.

Das geistig-organische Seyn hat zugleich die nothwendige Seite eines ruhenden bestehenden Daseyns; jenes muß als Extrem des Fürsichseyns zurücktreten, und diese als das andere Extrem gegenüber haben, welches alsdann der Gegenstand ist, worauf jenes als Ursache wirkt. Wenn nun Gehirn und Rückenmark jenes körperliche Fürsichseyn des Geistes ist, so ist der Schädel und die Rückenwirbelsäule das andere ausgeschiedene Extrem, nämlich das feste ruhende Ding. — Indem aber jedem, wenn er an den eigentlichen Ort des Daseyns des Geistes denkt, nicht der Rücken, sondern nur der Kopf einfällt, so können wir uns in der Untersuchung eines Wissens, als das vorliegende ist, mit diesem — für es nicht zu schlechten — Grunde begnügen, um dieß Daseyn auf den Schädel einzuschränken. Sollte einem der Rücken insofern einfallen, als auch wohl zuweilen durch ihn Wissen und Thun zum Theil ein- zum Theil aber ausgetrieben wird, so würde dieß dafür, daß das Rückenmark mit zum inwohnenden Orte des Geistes, und seine Säule zum gegenbildlichen Daseyn genommen werden müsse, darum nichts beweisen, weil es zuviel bewiese; denn

man kann ebenso sich erinnern, daß auch andere äußerliche Wege, der Thätigkeit des Geistes beizukommen, um sie zu erwecken oder zurückzuhalten, beliebt werden. — Die Rückenwirbelsäule fällt also, wenn man will, mit Recht hinweg; und es ist so gut, als viele andere naturphilosophische Lehren, construirt, daß der Schädel allein zwar nicht die Organe des Geistes enthalte. Denn dieß wurde vorhin aus dem Begriffe dieses Verhältnisses ausgeschlossen, und deswegen der Schädel zur Seite des Daseyns genommen; oder wenn nicht an den Begriff der Sache erinnert werden dürfte, so lehrt ja die Erfahrung, daß wie mit dem Auge als Organe gesehen, so nicht mit dem Schädel gemordet, gestohlen, gedichtet u. s. w. wird. — Es ist sich deswegen auch des Ausdrucks Organ für diejenige Bedeutung des Schädels zu enthalten, von welcher noch zu sprechen ist. Denn ob man gleich zu sagen pflegt, daß es vernünftigen Menschen nicht auf das Wort, sondern auf die Sache ankomme, so ist daraus doch nicht die Erlaubniß zu nehmen, eine Sache mit einem ihr nicht zugehörigen Worte zu bezeichnen; denn dieß ist Ungeschicklichkeit zugleich und Betrug, der nur das rechte Wort nicht zu haben meint und vorgiebt, und es sich verbirgt, daß ihm in der That die Sache, d. h. der Begriff, fehlt; wenn dieser vorhanden wäre, würde er auch sein rechtes Wort haben. — Zunächst hat sich hier nur dieß bestimmt, daß wie das Gehirn der lebendige Kopf, der Schädel das caput mortuum ist.

In diesem todten Seyn hätten also die geistigen Bewegungen und bestimmten Weisen des Gehirns ihre Darstellung äußerer Wirklichkeit, die jedoch noch an dem Individuum selbst ist, sich zu geben. Für das Verhältniß derselben zu ihm, der als todtes Seyn den Geist nicht in sich selbst inwohnen hat, bietet sich zunächst das oben Festgesetzte, das Aeußere und Mechanische dar, so daß die eigentlichen Organe, — und diese sind am Gehirne, — ihn hier rund ausdrücken, dort breit schlagen oder platt stoßen, oder wie man sonst diese Einwirkung darstellen mag. Selbst ein Theil des

Organismus, muß in ihm zwar, wie in jedem Knochen, eine lebendige Selbstbildung gedacht werden, so daß, hiernach betrachtet, er von seiner Seite vielmehr das Gehirn drückt und dessen äußere Beschränkung setzt; wozu er auch als das Härtere eher das Vermögen hat. Dabei aber würde noch immer dasselbe Verhältniß in der Bestimmung der Thätigkeit beider gegen einander bleiben; denn ob der Schädel das Bestimmende, oder das Bestimmte ist, dieß änderte an dem Causalzusammenhange überhaupt nichts, nur daß dann der Schädel zum unmittelbaren Organe des Selbstbewußtseyns gemacht würde, weil in ihm als Ursache sich die Seite des Fürsichseyns fände. Allein indem das Fürsichseyn als organische Lebendigkeit in beide auf gleiche Weise fällt, fällt in der That der Causalzusammenhang zwischen ihnen hinweg. Diese Fortbildung beider aber hinge im Innern zusammen, und wäre eine organische prästabilirte Harmonie, welche die beiden sich auf einander beziehenden Seiten frei gegen einander und jeder ihre eigene Gestalt läßt, der die Gestalt der andern nicht zu entsprechen braucht; und noch mehr die Gestalt und die Qualität gegen einander, — wie die Form der Weinbeere und der Geschmack des Weines frei gegen einander sind. — Indem aber auf die Seite des Gehirns die Bestimmung des Fürsichseyns, auf die Seite des Schädels aber die Bestimmung des Daseyns fällt, so ist innerhalb der organischen Einheit auch ein Causalzusammenhang derselben zu setzen; eine nothwendige Beziehung derselben als äußere für einander, d. h. eine selbst äußerliche, wodurch also ihre Gestalt durch einander bestimmt würde.

In Ansehung der Bestimmung aber, in welcher das Organ des Selbstbewußtseyns auf die gegenüberstehende Seite thätige Ursache wäre, kann auf mancherlei Weise hin und her geredet werden; denn es ist von der Beschaffenheit einer Ursache die Rede, die nach ihrem gleichgültigen Daseyn, ihrer Gestalt und Größe betrachtet wird, einer Ursache, deren Inneres und Fürsichseyn gerade ein solches seyn soll, welches das unmittelbare Daseyn nichts

angeht. Die organische Selbstbildung des Schädels ist zuerst gleichgültig gegen die mechanische Einwirkung, und das Verhältniß dieser beiden Verhältnisse ist, da jenes das Sich-auf-sich-selbst-beziehen ist, eben diese Unbestimmtheit und Grenzenlosigkeit selbst. Alsdann wenn auch das Gehirn die Unterschiede des Geistes zu seyenden Unterschieden in sich aufnähme und eine Vielheit innerer einen verschiedenen Raum einnehmenden Organe wäre — was der Natur widerspricht, welche den Momenten des Begriffs ein eigenes Daseyn giebt, und daher die flüssige Einfachheit des organischen Lebens rein auf eine Seite, und die Artikulation und Eintheilung desselben ebenso in seinen Unterschieden auf die andere Seite stellt, so daß sie, wie sie hier gefaßt werden sollen, als besondere anatomische Dinge sich zeigen, — so würde es unbestimmt seyn, ob ein geistiges Moment, je nachdem es ursprünglich stärker oder schwächer wäre, entweder in jenem Falle ein expandirteres, in diesem ein contrahirteres Gehirnorgan besitzen müßte, oder auch gerade umgekehrt. — Ebenso ob seine Ausbildung das Organ vergrößerte oder verkleinerte, ob es dasselbe plumper und dicker, oder feiner machte. Dadurch, daß es unbestimmt bleibe, wie die Ursache beschaffen ist, ist es eben so unbestimmt gelassen, wie die Einwirkung auf den Schädel geschieht, ob sie ein Erweitern oder Verengern und Zusammenfallenlassen ist. Wird diese Einwirkung etwa vornehmer als ein Erregen bestimmt, so ist es unbestimmt, ob es nach der Weise eines Canthariden-Pflasters auftreibend, oder eines Essigs einschrumpfend geschieht. — Für alle dergleichen Ansichten lassen sich plausible Gründe vorbringen, denn die organische Beziehung, welche ebensosehr eingreift, läßt den einen so gut passiren als den andern, und ist gleichgültig gegen allen diesen Verstand.

Dem beobachtenden Bewußtseyn ist es aber nicht darum zu thun, diese Beziehung bestimmen zu wollen. Denn es ist ohnehin nicht das Gehirn, was als animalischer Theil auf der einen Seite steht, sondern dasselbe als Seyn der selbstbewußten

Individualität. — Sie als stehender Charakter und sich bewegendes bewußtes Thun ist *für sich* und *in sich*; diesem Für- und Insichseyn steht ihre Wirklichkeit und Daseyn für Anderes entgegen; das Für- und Insichseyn ist das Wesen und Subject, welches am Gehirne ein Seyn hat, das *unter es subsumirt* ist, und seinen Werth nur durch die inwohnende Bedeutung erhält. Die andere Seite der selbstbewußten Individualität aber, die Seite ihres Daseyns ist das *Seyn* als selbstständig und Subject, oder als ein *Ding*, nämlich ein Knochen; die *Wirklichkeit und Daseyn des Menschen ist sein Schädelknochen*. — Dieß ist das Verhältniß und der Verstand, den die beiden Seiten dieser Beziehung in dem sie beobachtenden Bewußtseyn haben.

Diesem ist es nun um die bestimmtere Beziehung dieser Seiten zu thun; der Schädelknochen hat wohl im Allgemeinen die Bedeutung, die unmittelbare Wirklichkeit des Geistes zu seyn. Aber die Vielseitigkeit des Geistes giebt seinem Daseyn eine eben solche Vieldeutigkeit; was zu gewinnen ist, ist die Bestimmtheit der Bedeutung der einzelnen Stellen, in welche dieß Daseyn getheilt ist, und es ist zu sehen, wie sie das Hinweisen darauf an ihnen haben.

Der Schädelknochen ist kein Organ der Thätigkeit, noch auch eine sprechende Bewegung; es wird weder mit dem Schädelknochen gestohlen, gemordet u. s. f., noch verzieht er zu solchen Thaten im geringsten die Miene, so daß er sprechende Geberde würde. — Noch hat auch dieses *Seyende* den Werth eines *Zeichens*. Miene und Geberde, Ton, auch eine Säule, ein Pfahl, der auf einer öden Insel eingeschlagen ist, kündigen sich sogleich an, daß noch irgend etwas Anderes damit gemeint ist, als das, was sie unmittelbar *nur sind*. Sie geben sich selbst sogleich für Zeichen aus, indem sie eine Bestimmtheit an ihnen haben, welche auf etwas Anderes dadurch hinweist, daß sie ihnen nicht eigenthümlich angehört. Man kann sich wohl auch bei einem Schädel, wie *)

*) Shakspeare's Hamlet V. 1.

Hamlet bei Yorik's, vielerlei einfallen lassen, aber der Schädelknochen für sich ist ein so gleichgültiges, unbefangenes Ding, daß an ihm unmittelbar nichts Anderes zu sehen und zu meinen ist, als nur er selbst; er erinnert wohl an das Gehirn und seine Bestimmtheit, an Schädel von anderer Formation, aber nicht an eine bewußte Bewegung, indem er weder Miene und Geberde, noch Etwas an ihm eingedrückt hat, das von einem bewußten Thun herkommend sich ankündigte; denn er ist diejenige Wirklichkeit, welche an der Individualität eine solche andere Seite darstellen sollte, die nicht mehr sich in sich reflectirendes Seyn, sondern rein *unmittelbares Seyn* wäre.

Da er ferner auch nicht selbst fühlt, so scheint sich eine bestimmtere Bedeutung für ihn etwa noch so ergeben zu können, daß bestimmte Empfindungen durch die Nachbarschaft erkennen ließen, was mit ihm gemeint sey; und indem eine bewußte Weise des Geistes bei einer bestimmten Stelle desselben ihr Gefühl hat, wird etwa dieser Ort in seiner Gestalt sie und ihre Besonderheit andeuten. Wie z. B. manche bei dem angestrengten Denken oder auch schon beim *Denken* überhaupt eine schmerzliche Spannung irgendwo im Kopfe zu fühlen klagen, könnte auch das *Stehlen*, das *Morden*, das *Dichten* und so fort, jedes mit einer eigenen Empfindung begleitet seyn, die außerdem noch ihre besondere Stelle haben müßte. Diese Stelle des Gehirns, die auf diese Art mehr bewegt und bethätigt wäre, würde wahrscheinlich auch die benachbarte Stelle des Knochens mehr ausbilden; oder diese würde aus Sympathie oder Consensus auch nicht träge seyn, sondern sich vergrößern oder verkleinern, oder auf welche Weise es sey sich formiren. — Was jedoch diese Hypothese unwahrscheinlich macht, ist dieß, daß das Gefühl überhaupt etwas Unbestimmtes ist, und das Gefühl im Kopfe als dem Centrum das allgemeine Mitgefühl alles Leidens seyn möchte, so daß sich mit dem Diebs-Mörders-Dichters-Kopf-Kitzel, oder Schmerz andere vermischen, und sich von einander so wie von denen, die man bloß körperlich nennen kann, so wenig

unterscheiden lassen würden, als aus dem Symptome des Kopfwehs, wenn wir seine Bedeutung nur auf das Körperliche einschränken, sich die Krankheit bestimmen läßt.

Es fällt in der That, von welcher Seite die Sache betrachtet werde, alle nothwendige gegenseitige Beziehung, so wie deren durch sich selbst sprechende Andeutung, hinweg. Es bleibt, wenn die Beziehung doch Statt finden soll, eine begrifflose freie prästabilirte Harmonie der entsprechenden Bestimmung beider Seiten übrig und nothwendig; denn die eine soll geistlose Wirklichkeit, bloßes Ding seyn. — Es stehen also eben auf einer Seite eine Menge ruhender Schädelstellen, auf der andern eine Menge Geistes-Eigenschaften, deren Vielheit und Bestimmung von dem Zustande der Psychologie abhängen wird. Je elender die Vorstellung von dem Geiste ist, um so mehr wird von dieser Seite die Sache erleichtert; denn theils werden die Eigenschaften um so weniger, theils um so abgeschiedener, fester und knöcherner, hierdurch Knochenbestimmungen um so ähnlicher und mit ihnen vergleichbarer. Allein ob zwar durch die Elendigkeit der Vorstellung von dem Geiste vieles erleichtert ist, so bleibt doch immer eine sehr große Menge auf beiden Seiten; es bleibt die gänzliche Zufälligkeit ihrer Beziehung für die Beobachtung. Wenn von den Kindern Israels aus dem Sand am Meere, dem sie entsprechen sollen, jedes das Körnchen, dessen Zeichen es ist, sich nehmen sollte, so ist diese Gleichgültigkeit und Willkür, welche jedem das seine zutheilte, ebenso stark, als die, welche jeder Seelenfähigkeit, Leidenschaft, und was hier gleichfalls betrachtet werden müßte, den Schattirungen von Charakteren, von welchen die feinere Psychologie und Menschenkenntniß zu sprechen pflegt, ihre Schädelstätten und Knochenformen zuweist. — Der Schädel des Mörders hat dieses — nicht Organ, auch nicht Zeichen, sondern diesen Knorren; aber dieser Mörder hat noch eine Menge anderer Eigenschaften, so wie andere Knorren, und mit den Knorren auch Vertiefungen; man hat die Wahl unter Knorren und Vertiefungen. Und wieder kann

sein Mordsinn, auf welchen Knorren oder welche Vertiefung es sey, und hinwiederum diese, auf welche Eigenschaft es sey, bezogen werden; denn weder ist der Mörder nur dieß Abstractum eines Mörders, noch hat er nur Eine Erhabenheit und Eine Vertiefung. Die Beobachtungen, welche hierüber angestellt werden, müssen darum gerade auch so gut lauten, als der Regen des Krämers und der Hausfrau am Jahrmarkte und bei der Wäsche. Krämer und Hausfrau konnten auch die Beobachtung machen, daß es immer regnet, wenn dieser Nachbar vorbeigeht, oder wenn Schweinsbraten gegessen wird. Wie der Regen gegen diese Umstände, so gleichgültig ist für die Beobachtung diese Bestimmtheit des Geistes gegen dieses bestimmte Seyn des Schädels. Denn von den beiden Gegenständen dieses Beobachtens ist der eine ein trockenes Fürsichseyn, eine knöcherne Eigenschaft des Geistes, wie der andere ein trockenes Ansichseyn; ein so knöchernes Ding, als beide sind, ist vollkommen gleichgültig gegen alles Andere; es ist dem hohen Knorren ebenso gleichgültig, ob ein Mörder in seiner Nachbarschaft, als dem Mörder, ob die Plattheit in seiner Nähe ist.

Es bleibt allerdings die Möglichkeit, daß mit irgend einer Eigenschaft, Leidenschaft u. s. f. ein Knorren an irgend einer Stelle verbunden sey, unüberwindlich übrig. Man kann sich den Mörder mit einem hohen Knorren hier an dieser Schädelstelle, den Dieb mit einer dort, vorstellen. Von dieser Seite ist die Schädelwissenschaft noch großer Erweiterung fähig; denn zunächst scheint sie sich nur auf die Verbindung eines Knorren mit einer Eigenschaft an demselben Individuum, so daß dieses beide besitzt, einzuschränken. Aber schon die natürliche Schädelwissenschaft, — denn es muß so gut eine solche, als eine natürliche Physiognomik geben, — geht über diese Schranke hinaus; sie urtheilt nicht nur, daß ein schlauer Mensch einen faustdicken Knorren hinter den Ohren sitzen habe, sondern sie stellt auch vor, daß die untreue Ehefrau nicht selbst, sondern das andere eheliche Individuum Knorren an der Stirne habe. — Ebenso kann man sich auch den, der mit

dem Mörder unter einem Dache wohnt, oder auch seinen Nachbar, und weiter hinaus seine Mitbürger u. s. f. mit hohen Knorren an irgend einer Schädelstelle vorstellen, so gut als die fliegende Kuh, die zuerst von dem Krebs, der auf dem Esel ritt, geliebkost und hernach u. s. f. wurde. — Wird aber die Möglichkeit nicht im Sinne der Möglichkeit des Vorstellens, sondern der innern Möglichkeit, oder des Begriffs genommen, so ist der Gegenstand eine solche Wirklichkeit, welche reines Ding und ohne dergleichen Bedeutung ist und seyn soll, und sie also nur in der Vorstellung haben kann.

Schreitet, ungeachtet der Gleichgültigkeit der beiden Seiten, der Beobachter jedoch ans Werk, Beziehungen zu bestimmen, theils frisch gehalten durch den allgemeinen Vernunftgrund, daß das Aeußere der Ausdruck des Innern sey, theils sich unterstützend mit der Analogie von Schädeln der Thiere, — welche zwar wohl einen einfachern Charakter haben mögen, als die Menschen, von denen es aber zugleich um ebenso schwerer zu sagen wird, welchen sie haben, indem es nicht der Vorstellung eines jeden Menschen so leicht seyn kann, sich in die Natur eines Thieres recht hineinzubilden, — so findet der Beobachter bei der Versicherung der Gesetze, die er entdeckt haben will, eine vorzügliche Hülfe an einem Unterschiede, der uns hier nothwendig auch einfallen muß. — Das Seyn des Geistes kann wenigstens nicht als so etwas schlechthin Unverrücktes und Unverrückbares genommen werden. Der Mensch ist frei; es wird zugegeben, daß das ursprüngliche Seyn nur Anlagen sind, über welche er viel vermag, oder welche günstiger Umstände bedürfen, um entwickelt zu werden, d. h. ein ursprüngliches Seyn des Geistes ebensowohl als ein solches auszusprechen, das nicht als Seyn existirt. Widersprächen also Beobachtungen demjenigen, was irgend einem als Gesetz zu versichern einfällt, wäre es schön Wetter am Jahrmarkte oder bei der Wäsche, so könnten Krämer und Hausfrau sprechen, daß es eigentlich regnen sollte, und die Anlage

doch dazu vorhanden sey; ebenso das Schädelbeobachten, — daß dieß Individuum eigentlich so seyn sollte, wie der Schädel nach dem Gesetze aussagt, und eine ursprüngliche Anlage habe, die aber nicht ausgebildet worden sey; vorhanden ist diese Qualität nicht, aber sie sollte vorhanden seyn. — Das Gesetz und das Sollen gründet sich auf das Beobachten des wirklichen Regens, und des wirklichen Sinnes bei dieser Bestimmtheit des Schädels; ist aber die Wirklichkeit nicht vorhanden, so gilt die leere Möglichkeit für ebensoviel. — Diese Möglichkeit d. i. die Nichtwirklichkeit des aufgestellten Gesetzes und hiermit ihm widersprechende Beobachtungen müssen eben dadurch hereinkommen, daß die Freiheit des Individuums und die entwickelnden Umstände gleichgültig gegen das Seyn überhaupt sind sowohl gegen es als ursprüngliches Inneres wie als äußeres Knöchernes, und daß das Individuum auch etwas Anderes seyn kann, als es innerlich ursprünglich und noch mehr als ein Knochen ist.

Wir erhalten also die Möglichkeit, daß dieser Knorren oder Vertiefung des Schädels sowohl etwas Wirkliches als auch nur eine Anlage, und zwar unbestimmt zu irgend etwas, daß er etwas Nichtwirkliches bezeichne; wir sehen es einer schlechten Ausrede wie immer ergehen, daß sie wider dasjenige, dem sie aufhelfen soll, selbst zu gebrauchen steht. Wir sehen das Meinen durch die Natur der Sache dahin gebracht, das Gegentheil dessen gedankenlos selbst zu sagen, was es fest hält: — zu sagen, es wird durch diesen Knochen irgend Etwas angedeutet, aber ebensogut auch nicht.

Was der Meinung selbst bei dieser Ausrede vorschwebt, ist der wahre sie gerade vertilgende Gedanke, daß das Seyn als solches überhaupt nicht die Wahrheit des Geistes ist. Wie schon die Anlage ein ursprüngliches Seyn ist, das an der Thätigkeit des Geistes keinen Antheil hat, ein eben solches ist seiner Seits auch der Knochen. Das Seyende ohne die geistige Thätigkeit ist ein Ding für das Bewußtseyn, und sowenig sein Wesen, daß es

vielmehr das Gegentheil desselben und das Bewußtseyn sich allein wirklich ist durch die Negation und Vertilgung eines solchen Seyns. — Es ist von dieser Seite für völlige Verläugnung der Vernunft anzusehen, für das wirkliche Daseyn des Bewußtseyns einen Knochen auszugeben; und dafür wird er ausgegeben, indem er als das Aeußere des Geistes betrachtet wird, denn das Aeußere ist eben die seyende Wirklichkeit. Es hilft nichts zu sagen, daß von diesem Aeußern nur auf das Innere, das etwas Anderes sey, geschlossen werde, das Aeußere nicht das Innere selbst, sondern nur dessen Ausdruck sey. Denn in dem Verhältnisse beider zu einander fällt eben auf die Seite des Innern die Bestimmung der sich denkenden und gedachten, auf die Seite des Aeußern aber die der seyenden Wirklichkeit. — Wenn also einem Menschen gesagt wird, du (dein Inneres) bist dieß, weil dein Knochen so beschaffen ist, so heißt es nichts anderes, als ich sehe einen Knochen für deine Wirklichkeit an. Die bei der Physiognomik erwähnte Erwiederung eines solchen Urtheils durch die Ohrfeige bringt zunächst die weichen Theile aus ihrem Ansehen und Lage, und erweist nur, daß diese kein wahres An-sich, nicht die Wirklichkeit des Geistes sind; — hier müßte die Erwiederung eigentlich so weit gehen, einem, der so urtheilt, den Schädel einzuschlagen, um gerade so greiflich, als seine Weisheit ist, zu erweisen, daß ein Knochen für den Menschen nichts An-sich, viel weniger seine wahre Wirklichkeit ist. —

Der rohe Instinkt der selbstbewußten Vernunft wird eine Schädelwissenschaft unbesehen verwerfen, — diesen anderen beobachtenden Instinkt derselben, der zur Ahnung des Erkennens gediehen, es auf die geistlose Weise, daß das Aeußere Ausdruck des Innern sey, erfaßt hat. Aber je schlechter der Gedanke ist, desto weniger fällt es zuweilen auf, worin bestimmt seine Schlechtigkeit liegt, und desto schwerer ist es, sie auseinander zu legen. Denn der Gedanke heißt um so schlechter, je reiner und leerer die Abstraction ist, welche ihm für das Wesen gilt. Der Gegensatz aber, auf den es hier ankommt, hat zu seinen Gliedern die ihrer bewußte Individualität, und die Abstraction der ganz zum Dinge gewordenen Aeußerlichkeit, — jenes innere Seyn des Geistes als festes geistloses Seyn aufgefaßt, eben solchem Seyn entgegengesetzt. — Damit scheint aber auch die beobachtende Vernunft in der That ihre Spitze erreicht zu haben, von welcher sie sich selbst verlassen, und sich überschlagen muß; denn erst das ganz Schlechte hat die unmittelbare Nothwendigkeit an sich, sich zu verkehren. — Wie von dem jüdischen Volke gesagt werden kann, daß es gerade darum, weil es unmittelbar vor der Pforte des Heils stehe, das Verworfenste sey und gewesen sey; was es an und für sich seyn sollte, diese Selbstwesenheit ist es sich nicht, sondern verlegt sie jenseits seiner; es macht sich durch diese Entäußerung ein höheres Daseyn möglich, wenn es seinen Gegenstand wieder in sich zurücknehmen könnte, als wenn es innerhalb der Unmittelbarkeit des Seyns stehen geblieben, weil der Geist um so größer ist, aus je größerem Gegensatze er in sich zurückkehrt; diesen Gegensatz aber macht er sich in dem Aufheben seiner unmittelbaren Einheit und in der Entäußerung seines Fürsichseyns. Allein wenn ein solches Bewußtseyn sich nicht reflectirt, ist die Mitte, worin es steht, die unselige Leere, indem dasjenige, was sie erfüllen sollte, zum festen Extreme geworden ist. So ist diese letzte Stufe der beobachtenden Vernunft ihre schlechteste, aber darum ihre Umkehrung nothwendig.

Denn die Uebersicht der bisher betrachteten Reihe von Verhältnissen, welche den Inhalt und Gegenstand der Beobachtung ausmachen, zeigt, daß in ihrer ersten Weise, in der Beobachtung der Verhältnisse der unorganischen Natur ihr schon das sinnliche Seyn verschwindet; die Momente ihres Verhältnisses stellen sich als reine Abstractionen und als einfache Begriffe dar, welche an das Daseyn von Dingen festgeknüpft seyn sollten, das aber verloren geht, so daß das Moment für sich als reine Bewegung und als Allgemeines erweist. Dieser freie in sich vollendete Prozeß

behält die Bedeutung eines Gegenständlichen; tritt aber nun als ein Eins auf; im Prozesse des Unorganischen ist das Eins das nicht existirende Innere; als Eins aber existirend ist er das Organische. — Das Eins steht als Fürsichseyn oder negatives Wesen dem Allgemeinen gegenüber, entzieht sich diesem und bleibt frei für sich, so daß der Begriff, nur im Elemente der absoluten Vereinzelung realisirt, in der organischen Existenz seinen wahrhaften Ausdruck, als Allgemeines da zu seyn, nicht findet, sondern ein Aeußeres oder, was dasselbe ist, ein Inneres der organischen Natur bleibt. — Der organische Prozeß ist nur frei an sich, ist es aber nicht für sich selbst; im Zwecke tritt das Fürsichseyn seiner Freiheit ein; existirt als ein anderes Wesen, als eine ihrer selbst bewußte Weisheit, die außer jenem ist. Die beobachtende Vernunft wendet sich also an diese, an den Geist, den als Allgemeinheit existirenden Begriff oder als Zweck existirenden Zweck, und ihr eignes Wesen ist ihr nunmehr der Gegenstand.

Sie wendet sich zuerst an seine Reinheit; aber indem sie Auffassen des in seinen Unterschieden sich bewegenden Gegenstandes als eines Seyenden ist, werden ihr Gesetze des Denkens, Beziehungen von Bleibendem auf Bleibendes; aber da der Inhalt dieser Gesetze nur Momente sind, verlaufen sie sich in das Eins des Selbstbewußtseyns. — Dieser neue Gegenstand ebenso als Seyendes genommen, ist das einzelne zufällige Selbstbewußtseyn; das Beobachten steht daher innerhalb des gemeinten Geistes und des zufälligen Verhältnisses von bewußter Wirklichkeit auf unbewußte. Er an sich selbst nur ist die Nothwendigkeit dieser Beziehung; die Beobachtung rückt ihm daher näher auf den Leib, und vergleicht seine wollende und thuende Wirklichkeit mit seiner in sich reflectirten und betrachtenden Wirklichkeit, die selbst gegenständlich ist. Dieses Aeußere, ob zwar eine Sprache des Individuums, die es an ihm selbst hat, ist zugleich als Zeichen etwas Gleichgültiges gegen den Inhalt, den es bezeichnen sollte, so wie das, welches sich das Zeichen setzt, gleichgültig gegen dieses.

Von dieser wandelbaren Sprache geht darum die Beobachtung endlich zum festen Seyn zurück, und spricht ihrem Begriffe nach aus, daß die Aeußerlichkeit, nicht als Organ, auch nicht als Sprache und Zeichen, sondern als todtes Ding die äußere und unmittelbare Wirklichkeit des Geistes sey. Was von der allerersten Beobachtung der unorganischen Natur aufgehoben wurde, daß nämlich der Begriff als Ding vorhanden seyn sollte, stellt diese letzte Weise so her, daß sie die Wirklichkeit des Geistes selbst zu einem Dinge macht, oder umgekehrt ausgedrückt, dem todten Seyn die Bedeutung des Geistes giebt. — Die Beobachtung ist damit dazu gekommen, es auszusprechen, was unser Begriff von ihr war, daß nämlich die Gewißheit der Vernunft sich selbst als gegenständliche Wirklichkeit sucht. — Man meint zwar dabei wohl nicht, daß der Geist, der von einem Schädel vorgestellt wird, als Ding ausgesprochen werde; es soll kein Materialismus, wie man es nennt, in diesem Gedanken liegen, sondern der Geist vielmehr noch etwas anderes als diese Knochen seyn; aber er ist, heißt selbst nichts anderes, als, er ist ein Ding. Wenn das Seyn als solches oder Dingseyn von dem Geiste prädicirt wird, so ist darum der wahrhafte Ausdruck hiervon, daß er ein solches wie ein Knochen ist. Es muß daher für höchst wichtig angesehen werden, daß der wahre Ausdruck davon, daß vom Geiste rein gesagt wird, er ist, sich gefunden hat. Wenn sonst vom Geiste gesagt wird, er ist, hat ein Seyn, ist ein Ding, eine einzelne Wirklichkeit, so wird damit nicht etwas gemeint, das man sehen, oder in die Hand nehmen, stoßen und so fort, kann, aber gesagt wird ein solches, und was in Wahrheit gesagt wird, drückt sich hiermit so aus, daß das Seyn des Geistes ein Knochen ist.

Dieß Resultat hat nun eine gedoppelte Bedeutung, einmal seine wahre, insofern es eine Ergänzung des Resultats der vorhergehenden Bewegung des Selbstbewußtseyns ist. Das unglückliche Selbstbewußtseyn entäußerte sich seiner Selbstständigkeit und rang sein Fürsichseyn zum Dinge heraus. Es kehrte dadurch

aus dem Selbstbewußtseyn in das Bewußtseyn zurück, d. h. in das Bewußtseyn, für welches der Gegenstand ein Seyn, ein Ding ist; — aber dieß, was Ding ist, ist das Selbstbewußtseyn; es ist also die Einheit des Ich und des Seyns, die Kategorie. Indem der Gegenstand für das Bewußtseyn so bestimmt ist, hat es Vernunft. Das Bewußtseyn, so wie das Selbstbewußtseyn ist an sich eigentlich Vernunft; aber nur von dem Bewußtseyn, dem der Gegenstand als die Kategorie sich bestimmt hat, kann gesagt werden, daß es Vernunft habe; — hiervon aber ist noch das Wissen, was Vernunft ist, unterschieden. — Die Kategorie, welche die unmittelbare Einheit des Seyns und des Seinen ist, muß beide Formen durchlaufen, und das beobachtende Bewußtseyn ist eben dieses, dem sie sich in der Form des Seyns darstellt. In seinem Resultate spricht das Bewußtseyn dasjenige, dessen bewußtlose Gewißheit es ist, als Satz aus, — den Satz, der im Begriffe der Vernunft liegt. Er ist das unendliche Urtheil, daß das Selbst ein Ding ist, — ein Urtheil, das sich selbst aufhebt. — Durch dieses Resultat ist also bestimmt zur Kategorie dieß hinzugekommen, daß sie dieser sich aufhebende Gegensatz ist. Die reine Kategorie, welche in der Form des Seyns oder der Unmittelbarkeit für das Bewußtseyn ist, ist der noch unvermittelte, nur vorhandene Gegenstand, und das Bewußtseyn ein ebenso unvermitteltes Verhalten. Das Moment jenes unendlichen Urtheils ist der Uebergang der Unmittelbarkeit in die Vermittelung oder Negativität. Der vorhandene Gegenstand ist daher als ein negativer bestimmt, das Bewußtseyn aber als Selbstbewußtseyn gegen ihn, oder die Kategorie, welche die Form des Seyns im Beobachten durchlaufen hat, ist jetzt in der Form des Fürsichseyns gesetzt; das Bewußtseyn will sich nicht mehr unmittelbar finden, sondern durch seine Thatigkeit sich selbst hervorbringen. Es selbst ist sich der Zweck seines Thuns, wie es ihm im Beobachten nur um die Dinge zu thun war.

Die andere Bedeutung des Resultats ist die schon betrachtete

des begrifflosen Beobachtens. Dieses weiß sich nicht anders zu fassen und auszusprechen, als daß es unbefangen den Knochen, wie er sich als sinnliches Ding findet, das seine Gegenständlichkeit für das Bewußtseyn nicht zugleich verliert, für die Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns aussagt. Es hat aber auch darüber, daß es dieß sagt, keine Klarheit des Bewußtseyns, und faßt seinen Satz nicht in der Bestimmtheit seines Subjects und Prädicats und der Beziehung derselben, noch weniger in dem Sinne des unendlichen sich selbst auflösenden Urtheils und des Begriffs. — Es verbirgt sich vielmehr aus einem tiefer liegenden Selbstbewußtseyn des Geistes, das hier als eine natürliche Honnetetät erscheint, die Schmählichkeit des begrifflosen nackten Gedankens, für die Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns einen Knochen zu nehmen, und übertüncht ihn durch die Gedankenlosigkeit selbst, mancherlei Verhältnisse von Ursache und Wirkung, von Zeichen, Organ u. s. w., die hier keinen Sinn haben, einzumischen, und durch Unterscheidungen, die von ihnen hergenommen sind, das Grelle des Satzes zu verstecken.

Gehirnfieber und dergleichen als das Seyn des Geistes betrachtet, sind schon eine gedachte nur hypothetische, — nicht daseyende, nicht gefühlte, gesehene, nicht die wahre Wirklichkeit; wenn sie da sind, wenn sie gesehen werden, sind sie todte Gegenstände und gelten dann nicht mehr für das Seyn des Geistes. Aber die eigentliche Gegenständlichkeit muß eine unmittelbare, sinnliche seyn, so daß der Geist in dieser als todten, — denn der Knochen ist das Todte, insofern es am Lebendigen selbst ist, — als wirklich gesetzt wird. — Der Begriff dieser Vorstellung ist, daß die Vernunft sich alle Dingheit, auch die rein gegenständliche selbst ist; sie ist aber dieß im Begriffe, oder der Begriff ist nur ihre Wahrheit, und je reiner der Begriff selbst ist, zu einer desto albernern Vorstellung sinkt er herab, wenn sein Inhalt nicht als Begriff, sondern als Vorstellung ist, — wenn das sich selbst aufhebende Urtheil nicht mit dem Bewußtseyn dieser

seiner Unendlichkeit genommen wird, sondern als ein bleibender Satz, und dessen Subject und Prädicat jedes für sich gelten, das Selbst als Selbst, das Ding als Ding fixirt und doch eins das andere seyn soll. — Die Vernunft, wesentlich der Begriff, ist unmittelbar in sich selbst und ihr Gegentheil entzweit, ein Gegensatz, der eben darum ebenso unmittelbar aufgehoben ist. Aber sich so als sich selbst und als ihr Gegentheil darbietend, und festgehalten in dem ganz einzelnen Momente dieses Auseinandertretens, ist sie unvernünftig aufgefaßt; und je reiner die Momente desselben sind, desto greller ist die Erscheinung dieses Inhalts, der allein entweder für das Bewußtseyn ist, oder von ihm unbefangen allein ausgesprochen wird. — Das Tiefe, das der Geist von innen heraus, aber nur bis in sein vorstellendes Bewußtseyn treibt und es in diesem stehen läßt — und die Unwissenheit dieses Bewußtseyns, was das ist, was es sagt, ist dieselbe Verknüpfung des Hohen und Niedrigen, welche an dem Lebendigen die Natur in der Verknüpfung des Organs seiner höchsten Vollendung, des Organs der Zeugung, und des Organs des Pissens naiv ausdrückt. — Das unendliche Urtheil als unendliches wäre die Vollendung des sich selbst erfassenden Lebens, das in der Vorstellung bleibende Bewußtseyn desselben aber verhält sich als Pissen.

B.

Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseyns durch sich selbst.

Das Selbstbewußtseyn fand das Ding als sich, und sich als Ding; d. h. es ist für es, daß es an sich die gegenständliche Wirklichkeit ist. Es ist nicht mehr die unmittelbare Gewißheit, alle Realität zu seyn; sondern eine solche, für welche das Unmittelbare überhaupt die Form eines Aufgehobenen hat, so daß seine Gegenständlichkeit nur noch als Oberfläche gilt, deren Inneres und Wesen es selbst ist. — Der Gegenstand, auf welchen es sich positiv bezieht, ist daher ein Selbstbewußtseyn; er ist in

der Form der Dingheit, d. h. er ist selbstständig; aber es hat die Gewißheit, daß dieser selbstständige Gegenstand kein Fremdes für es ist; es weiß hiermit, daß es an sich von ihm anerkannt ist; es ist der Geist, der die Gewißheit hat in der Verdoppelung seines Selbstbewußtseyns und in der Selbstständigkeit beider seine Einheit mit sich selbst zu haben. Diese Gewißheit hat sich ihm nun zur Wahrheit zu erheben; was ihm gilt, daß es an sich und in seiner innern Gewißheit sey, soll in sein Bewußtseyn treten, und für es werden.

Was die allgemeinen Stationen dieser Verwirklichung seyn werden, bezeichnet sich im Allgemeinen schon durch die Vergleichung mit dem bisherigen Wege. Wie die beobachtende Vernunft in dem Elemente der Kategorie die Bewegung des Bewußtseyns, nämlich die simliche Gewißheit, das Wahrnehmen und den Verstand wiederholte, so wird diese auch die doppelte Bewegung des Selbstbewußtseyns wieder durchlaufen, und aus der Selbstständigkeit in seine Freiheit übergehen. Zuerst ist diese thätige Vernunft ihrer selbst nur als eines Individuums bewußt, und muß als ein solches seine Wirklichkeit im Andern fordern und hervorbringen — alsdann aber, indem sich sein Bewußtseyn zur Allgemeinheit erhebt, wird es allgemeine Vernunft, und ist sich seiner als Vernunft, als an und für sich schon Anerkanntes bewußt, welches in seinem reinen Bewußtseyn alles Selbstbewußtseyn vereinigt; es ist das einfache geistige Wesen, das, indem es zugleich zum Bewußtseyn kommt, die reale Substanz ist, worin die frühern Formen als in ihren Grund zurückgehen, so daß sie gegen diesen nur einzelne Momente seines Werdens sind, die sich zwar losreißen, und als eigene Gestalten erscheinen, in der That aber nur von ihm getragen, Daseyn und Wirklichkeit, aber ihre Wahrheit nur haben, insofern sie in ihm selbst sind und bleiben.

Nehmen wir dieses Ziel, das der Begriff ist, der uns schon entstanden, nämlich das anerkannte Selbstbewußtseyn, das

in dem andern freien Selbstbewußtseyn die Gewißheit seiner selbst, und eben darin seine Wahrheit hat — in seiner Realität auf, oder heben wir diesen noch innern Geist als die schon zu ihrem Daseyn gediehene Substanz heraus, so schließt sich in diesem Begriffe das Reich der Sittlichkeit auf. Denn diese ist nichts anderes als in der selbstständigen Wirklichkeit der Individuen die absolute geistige Einheit ihres Wesens; ein an sich allgemeines Selbstbewußtseyn, das sich in einem andern Bewußtseyn so wirklich ist, daß dieses vollkommene Selbstständigkeit hat, oder ein Ding für es, und daß es eben darin der Einheit mit ihm sich bewußt ist, und in dieser Einheit mit diesem gegenständlichen Wesen erst Selbstbewußtseyn ist. Diese sittliche Substanz in der Abstraction der Allgemeinheit, ist sie nur das gedachte Gesetz; aber sie ist ebensosehr unmittelbar wirkliches Selbstbewußtseyn oder sie ist Sitte. Das einzelne Bewußtseyn ist umgekehrt nur dieses seyende Eins, indem es des allgemeinen Bewußtseyns in seiner Einzelnheit als seines Seyns sich bewußt, indem sein Thun und Daseyn die allgemeine Sitte ist.

In dem Leben eines Volks hat in der That der Begriff der Verwirklichung der selbstbewußten Vernunft, in der Selbstständigkeit des Andern die vollständige Einheit mit ihm anzuschauen, oder diese von mir vorgefundene freie Dingheit eines Andern, welche das Negative Meiner selbst ist, als mein Fürmichseyn zum Gegenstande zu haben, — seine vollendete Realität. Die Vernunft ist als die flüssige allgemeine Substanz, als die unwandelbare einfache Dingheit vorhanden, welche ebenso in viele vollkommen selbstständige Wesen wie das Licht in Sterne als unzählige für sich leuchtende Punkte zerspringt, die in ihrem absoluten Fürsichseyn nicht nur an sich in der einfachen selbstständigen Substanz aufgelöst sind, sondern für sich selbst; sie sind sich bewußt diese einzelne selbstständige Wesen dadurch zu seyn, daß sie ihre Einzelnheit aufopfern und diese allgemeine Substanz ihre Seele und Wesen ist; so wie dieß Allgemeine wieder das

Thun ihrer als Einzelner oder das von ihnen hervorgebrachte Werk ist.

Das rein einzelne Thun und Treiben des Individuums bezieht sich auf die Bedürfnisse, welche es als Naturwesen, d. h. als seyende Einzelnheit hat. Daß selbst diese seine gemeinsten Functionen nicht zunichte werden, sondern Wirklichkeit haben, geschieht durch das allgemeine erhaltende Medium, durch die Macht des ganzen Volks. — Nicht nur aber diese Form des Bestehens seines Thuns überhaupt hat es in der allgemeinen Substanz, sondern ebensosehr seinen Inhalt; was es thut, ist die allgemeine Geschicklichkeit und Sitte aller. Dieser Inhalt, insofern er sich vollkommen vereinzelt, ist in seiner Wirklichkeit in das Thun Aller verschränkt. Die Arbeit des Individuums für seine Bedürfnisse ist ebensosehr eine Befriedigung der Bedürfnisse der Andern als seiner eigenen, und die Befriedigung der seinigen erreicht es nur durch die Arbeit der Andern. — Wie der Einzelne in seiner einzelnen Arbeit schon eine allgemeine Arbeit bewußtlos vollbringt, so vollbringt er auch wieder die allgemeine als seinen bewußten Gegenstand; das Ganze wird als Ganzes sein Werk, für das er sich aufopfert, und eben dadurch sich selbst von ihm zurückerhält. — Es ist hier nichts, das nicht gegenseitig wäre, nichts, woran nicht die Selbstständigkeit des Individuums sich in der Auflösung ihres Fürsichseyns, in der Negation ihrer selbst, ihre positive Bedeutung für sich zu seyn, gäbe. Diese Einheit des Seyns für Anderes oder des sich zum Dinge Machens, und des Fürsichseyns, diese allgemeine Substanz redet ihre allgemeine Sprache in den Sitten und Gesetzen seines Volks; aber dieß seyende unwandelbare Wesen ist nichts anderes als der Ausdruck der ihr entgegengesetzt scheinenden einzelnen Individualität selbst; die Gesetze sprechen das aus, was jeder Einzelne ist, und thut; das Individuum erkennt sie nicht nur als seine allgemeine gegenständliche Dingheit, sondern ebensosehr sich in ihr, oder als vereinzelt in seiner eigenen Individualität und in je-

dem seiner Mitbürger. In dem allgemeinen Geiste hat daher jeder nur die Gewißheit seiner selbst, nichts anderes in der seyenden Wirklichkeit zu finden, als sich selbst; er ist der Andern so gewiß als seiner. — Ich schaue es in allen an, daß sie für sich selbst nur diese selbstständigen Wesen sind, als Ich es bin; Ich schaue die freie Einheit mit den Andern in ihnen so an, daß sie wie durch Mich, so durch die Andern selbst ist. Sie als Mich, Mich als Sie.

In einem freien Volke ist darum in Wahrheit die Vernunft verwirklicht; sie ist gegenwärtiger lebendiger Geist, worin das Individuum seine Bestimmung, d. h. sein allgemeines und einzelnes Wesen, nicht nur ausgesprochen und als Dingheit vorhanden findet, sondern selbst dieses Wesen ist, und seine Bestimmung auch erreicht hat. Die weisesten Männer des Alterthums haben darum den Ausspruch gethan: daß die Weisheit und die Tugend darin bestehen, den Sitten seines Volks gemäß zu leben.

Aus diesem Glücke aber, seine Bestimmung erreicht zu haben, und in ihr zu leben, ist das Selbstbewußtseyn, welches zunächst nur unmittelbar und dem Begriffe nach Geist ist, herausgetreten, oder auch, — es hat es noch nicht erreicht; denn beides kann auf gleiche Weise gesagt werden.

Die Vernunft muß aus diesem Glücke heraustreten; denn nur an sich oder unmittelbar ist das Leben eines freien Volks die reale Sittlichkeit, oder sie ist eine seyende, und damit ist auch dieser allgemeine Geist selbst ein Einzelner, das Ganze der Sitten und Gesetze, eine bestimmte sittliche Substanz, welche erst in dem höheren Momente, nämlich im Bewußtseyn über ihr Wesen, die Beschränkung auszieht, und nur in diesem Erkennen ihre absolute Wahrheit hat, nicht aber unmittelbar in ihrem Seyn; in diesem ist sie theils eine beschränkte, theils ist die absolute Beschränkung eben dieß, daß der Geist in der Form des Seyns ist.

Ferner ist daher das einzelne Bewußtseyn, wie es unmittelbar seine Existenz in der realen Sittlichkeit oder in dem Volke hat, ein gediegenes Vertrauen, dem sich der Geist nicht in seine abstracte Momente aufgelöst hat, und das sich also auch nicht als reine Einzelnheit für sich zu seyn weiß. Ist es aber zu diesem Gedanken gekommen, wie es muß, so ist diese unmittelbare Einheit mit dem Geiste oder sein Seyn in ihm, sein Vertrauen verloren; es für sich isolirt, ist sich nun das Wesen, nicht mehr der allgemeine Geist. Das Moment dieser Einzelnheit des Selbstbewußtseyns ist zwar in dem allgemeinen Geiste selbst, aber nur als eine verschwindende Größe, die, wie sie für sich auftritt, in ihm ebenso unmittelbar sich auflöst und nur als Vertrauen zum Bewußtseyn kommt. Indem es sich so fixirt, — und jedes Moment, weil es Moment des Wesens ist, muß selbst dazu gelangen, als Wesen sich darzustellen, — so ist das Individuum den Gesetzen und Sitten gegenüber getreten; sie sind nur ein Gedanke ohne absolute Wesenheit, eine abstracte Theorie ohne Wirklichkeit; es aber ist als dieses Ich sich die lebendige Wahrheit.

Oder das Selbstbewußtseyn hat dieses Glück noch nicht erreicht, sittliche Substanz, der Geist eines Volks zu seyn. Denn aus der Beobachtung zurückgekehrt, ist der Geist zuerst noch nicht als solcher durch sich selbst verwirklicht; er ist nur als inneres Wesen oder als die Abstraction gesetzt. — Oder er ist erst unmittelbar; unmittelbar seyend aber ist er einzeln; er ist das praktische Bewußtseyn, das in seine vorgefundene Welt mit dem Zwecke einschreitet, sich in dieser Bestimmtheit eines Einzelnen zu verdoppeln, sich als Diesen, als sein seyendes Gegenbild zu erzeugen und sich dieser Einheit seiner Wirklichkeit mit dem gegenständlichen Wesen bewußt zu werden. Es hat die Gewißheit dieser Einheit; es gilt ihm, daß sie an sich oder daß diese Uebereinstimmung seiner und der Dingheit schon vorhanden ist, nur ihm noch durch es zu werden hat, oder daß sein Machen ebenso das

Finden derselben ist. Indem diese Einheit Glück heißt, wird dieß Individuum hiermit sein Glück zu suchen von seinem Geiste in die Welt hinausgeschickt.

Wenn also die Wahrheit dieses vernünftigen Selbstbewußtseyns für uns die sittliche Substanz ist, so ist hier für es der Anfang seiner sittlichen Welterfahrung. Von der Seite, daß es noch nicht zu jener geworden, dringt diese Bewegung auf sie, und das, was in ihr sich aufhebt, sind die einzelnen Momente, die ihm isolirt gelten. Sie haben die Form eines unmittelbaren Wollens oder Naturtriebs, der seine Befriedigung erreicht, welche selbst der Inhalt eines neuen Triebes ist. — Von der Seite aber, daß das Selbstbewußtseyn das Glück in der Substanz zu seyn verloren, sind diese Naturtriebe mit Bewußtseyn ihres Zwecks als der wahren Bestimmung und Wesenheit verbunden; die sittliche Substanz ist zum selbstlosen Prädicate herabgesunken, dessen lebendige Subjecte die Individuen sind, die ihre Allgemeinheit durch sich selbst zu erfüllen, und für ihre Bestimmung aus sich zu sorgen haben. — In jener Bedeutung also sind jene Gestalten das Werden der sittlichen Substanz, und gehen ihr vor; in dieser folgen sie, und lösen es für das Selbstbewußtseyn auf, was seine Bestimmung sey; nach jener Seite geht in der Bewegung, worin erfahren wird, was ihre Wahrheit ist, die Unmittelbarkeit oder Rohheit der Triebe verloren, und der Inhalt derselben in einen höheren über; nach dieser aber die falsche Vorstellung des Bewußtseyns, das in sie seine Bestimmung setzt. Nach jener ist das Ziel, das sie erreichen, die unmittelbare sittliche Substanz; nach dieser aber das Bewußtseyn derselben, und zwar ein solches, das sie als sein eigenes Wesen weiß; und insofern wäre diese Bewegung das Werden der Moralität, einer höheren Gestalt als jene. Allein diese Gestalten machen zugleich nur Eine Seite ihres Werdens aus, nämlich diejenige, welche in das Fürsichseyn fällt, oder worin das Bewußtseyn seine Zwecke aufhebt; nicht die Seite, nach welcher sie aus der Substanz selbst hervorgeht. Da

diese Momente noch nicht die Bedeutung haben können, im Gegensatze gegen die verlorne Sittlichkeit zu Zwecken gemacht zu werden, so gelten sie hier zwar nach ihrem unbefangenen Inhalte, und das Ziel, nach welchem sie dringen, ist die sittliche Substanz. Aber indem unseren Zeiten jene Form derselben näher liegt, in welcher sie erscheinen, nachdem das Bewußtseyn sein sittliches Leben verloren und es suchend jene Formen wiederholt, so mögen sie mehr in dem Ausdrucke dieser Weise vorgestellt werden.

Das Selbstbewußtseyn, welches nur erst der Begriff des Geistes ist, tritt diesen Weg in der Bestimmtheit an, sich als einzelner Geist das Wesen zu seyn, und sein Zweck ist also, sich als Einzelnes die Verwirklichung zu geben und als dieses in ihr sich zu genießen.

In der Bestimmung sich als Fürsichseyendes das Wesen zu seyn, ist es die Negativität des Andern; in seinem Bewußtseyn tritt daher es selbst als das Positive einem solchen gegenüber, das zwar ist, aber für es die Bedeutung eines Nichtansichseyenden hat; das Bewußtseyn erscheint entzweit in diese vorgefundene Wirklichkeit, und in den Zweck, den es durch Aufheben derselben vollbringt, und statt jener vielmehr zur Wirklichkeit macht. Sein erster Zweck ist aber sein unmittelbares abstractes Fürsichseyn, oder sich als dieses Einzelne in einem Andern oder ein anderes Selbstbewußtseyn als sich anzuschauen. Die Erfahrung, was die Wahrheit dieses Zwecks ist, stellt das Selbstbewußtseyn höher, und es ist sich nunmehr Zweck, insofern es zugleich allgemeines ist, und das Gesetz unmittelbar an ihm hat. In der Vollbringung dieses Gesetzes seines Herzens erfährt es aber, daß das einzelne Wesen hierbei sich nicht erhalten, sondern das Gute nur durch die Aufopferung desselben ausgeführt werden kann, und es wird zur Tugend. Die Erfahrung, welche sie macht, kann keine andere seyn, als daß ihr Zweck an sich schon ausgeführt ist, das Glück unmittelbar im Thun selbst sich findet, und das Thun selbst das

Gute ist. Der Begriff dieser ganzen Sphäre, daß die Dingheit das Fürsichseyn des Geistes selbst ist, wird in ihrer Bewegung für das Selbstbewußtseyn. Indem es ihn gefunden, ist es sich also Realität als unmittelbar sich aussprechende Individualität, die keinen Widerstand an einer entgegengesetzten Wirklichkeit mehr findet, und der nur dieß Aussprechen selbst Gegenstand und Zweck ist.

a. Die Lust und die Nothwendigkeit.

Das Selbstbewußtseyn, welches sich überhaupt die Realität ist, hat seinen Gegenstand an ihm selbst, aber als einen solchen, welchen es nur erst für sich hat, und der noch nicht seyend ist; das Seyn steht ihm als eine andere Wirklichkeit, denn die seinige ist, gegenüber; und es geht darauf, durch Vollführung seines Fürsichseyns sich als anderes selbstständiges Wesen anzuschauen. Dieser erste Zweck ist, seiner als einzelnen Wesens in dem andern Selbstbewußtseyn bewußt zu werden, oder dieß Andere zu sich selbst zu machen; es hat die Gewißheit, daß an sich schon dieß Andere es selbst ist. — Insofern es aus der sittlichen Substanz und dem ruhigen Seyn des Denkens zu seinem Fürsichseyn sich erhoben, so hat es das Gesetz der Sitte und des Daseyns, die Kenntnisse der Beobachtung und die Theorie, als einen grauen eben verschwindenden Schatten hinter sich; denn dieß ist vielmehr ein Wissen von einem solchen, dessen Fürsichseyn und Wirklichkeit eine andere, als die des Selbstbewußtseyns ist. Es ist in es statt des himmlisch scheinenden Geistes der Allgemeinheit des Wissens und Thuns, worin die Empfindung und der Genuß der Einzelnheit schweigt, der Erdgeist gefahren, dem das Seyn nur, welches die Wirklichkeit des einzelnen Bewußtseyns ist, als die wahre Wirklichkeit gilt.

Es verachtet Verstand und Wissenschaft
des Menschen allerhöchste Gaben —

es hat dem Teufel sich ergeben
und muß zu Grunde geh'n.

Es stürzt also ins Leben, und bringt die reine Individualität, in welcher es auftritt, zur Ausführung. Es macht sich weniger sein Glück, als daß es dasselbige unmittelbar nimmt und genießt. Die Schatten von Wissenschaft, Gesetzen und Grundsätzen, die allein zwischen ihm und seiner eigenen Wirklichkeit stehen, verschwinden, als ein lebloser Nebel, der es nicht mit der Gewißheit seiner Realität aufnehmen kann; es nimmt sich das Leben, wie eine reife Frucht gepflückt wird, welche ebensosehr selbst entgegen kommt, als sie genommen wird.

Sein Thun ist nur nach einem Momente ein Thun der Begierde; es geht nicht auf die Vertilgung des ganzen gegenständlichen Wesens, sondern nur auf die Form seines Andersseyns oder seiner Selbstständigkeit, die ein wesenloser Schein ist; denn an sich gilt es ihm für dasselbe Wesen, oder als seine Selbstheit. Das Element, worin die Begierde und ihr Gegenstand gleichgültig gegen einander und selbstständig bestehen, ist das lebendige Daseyn; der Genuß der Begierde hebt dieß, insofern es ihrem Gegenstande zukommt, auf. Aber hier ist dieß Element, welches beiden die abgesonderte Wirklichkeit giebt, vielmehr die Kategorie, ein Seyn, das wesentlich ein vorgestelltes ist; es ist daher das Bewußtseyn der Selbstständigkeit; — sey es nun das natürliche, oder das zu einem System von Gesetzen ausgebildete Bewußtseyn, welches die Individuen jedes für sich erhält. Diese Trennung ist nicht an sich für das Selbstbewußtseyn, welches als seine eigene Selbstheit das andere weiß. Es gelangt also zum Genusse der Lust, zum Bewußtseyn seiner Verwirklichung in einem als selbstständig erscheinenden Bewußtseyn, oder zur Anschauung der Einheit beider selbstständigen Selbstbewußtseyn. Es erreicht seinen Zweck, erfährt aber eben darin, was die Wahrheit desselben ist. Es begreift sich als dieses einzelne fürsichseyende Wesen,

aber die Verwirklichung dieses Zwecks ist selbst das Aufheben desselben, denn es wird sich nicht Gegenstand als dieses Einzelne, sondern vielmehr als Einheit seiner selbst und des anderen Selbstbewußtseyns, hiermit als aufgehobenes Einzelnes oder als Allgemeines.

Die genossene Lust hat wohl die positive Bedeutung, sich selbst als gegenständliches Selbstbewußtseyn geworden zu seyn, aber ebensosehr die negative, sich selbst aufgehoben zu haben; und indem es seine Verwirklichung nur in jener Bedeutung begriff, tritt seine Erfahrung als Widerspruch in sein Bewußtseyn ein, worin die erreichte Wirklichkeit seiner Einzelnheit sich von dem negativen Wesen vernichtet werden sieht, das wirklichkeitslos jener leer gegenübersteht und doch die verzehrende Macht desselben ist. Dieses Wesen ist nichts anderes als der Begriff dessen, was diese Individualität an sich ist. Sie ist aber noch die ärmste Gestalt des sich verwirklichenden Geistes; denn sie ist sich erst die Abstraction der Vernunft, oder die Unmittelbarkeit der Einheit des Fürsich- und des Ansichseyns; ihr Wesen ist also nur die abstracte Kategorie. Jedoch hat sie nicht mehr die Form des unmittelbaren einfachen Seyns, wie dem beobachtenden Geiste, wo sie das abstracte Seyn, oder als Fremdes gesetzt, die Dinglheit überhaupt ist. Hier ist in diese Dinglheit das Fürsichseyn und die Vermittelung getreten. Sie tritt daher als Kreis auf, dessen Inhalt die entwickelte reine Beziehung der einfachen Wesenheiten ist. Die erlangte Verwirklichung dieser Individualität besteht daher in nichts anderem, als daß sie diesen Kreis von Abstractionen aus der Eingeschlossenheit des einfachen Selbstbewußtseyns in das Element des Für-es-seyns, oder der gegenständlichen Ausbreitung herausgeworfen hat. Was dem Selbstbewußtseyn also in der genießenden Lust als sein Wesen zum Gegenstande wird, ist die Ausbreitung jener leeren Wesenheiten, der reinen Einheit, des reinen Unterschiedes, und ihrer Beziehung; weiter hat der Gegenstand, den die Individualität als

ihr Wesen erfährt, keinen Inhalt. Er ist das, was die Nothwendigkeit genannt wird; denn die Nothwendigkeit, das Schicksal und dergleichen, ist eben dieses, von dem man nicht zu sagen weiß, was es thue, welches seine bestimmten Gesetze und positiver Inhalt sey, weil es der absolute als Seyn angeschaute reine Begriff selbst ist, die einfache und leere aber unaufhaltsame und unstörbare Beziehung, deren Werk nur das Nichts der Einzelnheit ist. Sie ist dieser feste Zusammenhang, weil das Zusammenhängende die reinen Wesenheiten oder die leeren Abstractionen sind; Einheit, Unterschied und Beziehung sind Kategorien, deren jede nichts an und für sich, nur in Beziehung auf ihr Gegentheil ist, und die daher nicht auseinanderkommen können. Sie sind durch ihren Begriff auf einander bezogen, denn sie sind die reinen Begriffe selbst; und diese absolute Beziehung und abstracte Bewegung macht die Nothwendigkeit aus. Die nur einzelne Individualität, die nur erst den reinen Begriff der Vernunft zu ihrem Inhalte hat, statt aus der todten Theorie in das Leben sich gestürzt zu haben, hat sich also vielmehr nur in das Bewußtseyn der eigenen Leblosigkeit gestürzt, und wird sich nur als die leere und fremde Nothwendigkeit, als die todte Wirklichkeit zu Theil.

Der Uebergang geschieht aus der Form des Eins in die der Allgemeinheit, aus einer absoluten Abstraction in die andere; aus dem Zwecke des reinen Fürsichseyns, das die Gemeinschaft mit Andern abgeworfen, in das reine Gegentheil, das dadurch ebenso abstracte Ansichseyn. Dieß erscheint hiermit so, daß das Individuum nur zu Grunde gegangen, und die absolute Sprödigkeit der Einzelnheit an der eben so harten aber continuirlichen Wirklichkeit zerstäubt ist. — Indem es als Bewußtseyn die Einheit seiner selbst und seines Gegentheils ist, ist dieser Untergang noch für es; sein Zweck und seine Verwirklichung, so wie der Widerspruch dessen, was ihm das Wesen war, und was an sich das Wesen ist; — es erfährt den Doppelsinn, der in

dem liegt, was es thut, nämlich sein Leben sich genommen zu haben; es nahm das Leben, aber vielmehr ergriff es damit den Tod.

Dieser Uebergang seines lebendigen Seyns in die leblose Nothwendigkeit erscheint ihm daher als eine Verkehrung, die durch nichts vermittelt ist. Das Vermittelnde müßte das seyn, worin beide Seiten eins wären, das Bewußtseyn also das eine Moment im andern erkannte, seinen Zweck und Thun in dem Schicksale, und sein Schicksal in seinem Zwecke und Thun, sein eigenes Wesen in dieser Nothwendigkeit. Aber diese Einheit ist für dieß Bewußtseyn eben die Lust selbst, oder das einfache einzelne Gefühl, und der Uebergang von dem Momente dieses seines Zwecks in das Moment seines wahren Wesens für es ein reiner Sprung in das Entgegengesetzte; denn diese Momente sind nicht im Gefühle enthalten und verknüpft, sondern nur im reinen Selbst, das ein Allgemeines oder das Denken ist. Das Bewußtseyn ist sich daher durch seine Erfahrung, worin ihm seine Wahrheit werden sollte, vielmehr ein Räthsel geworden, die Folgen seiner Thaten sind ihm nicht seine Thaten selbst; was ihm widerfährt, ist für es nicht die Erfahrung dessen, was es an sich ist; der Uebergang nicht eine bloße Formänderung desselben Inhalts und Wesens, einmal vorgestellt, als Inhalt und Wesen des Bewußtseyns, das andere Mal als Gegenstand oder angeschautes Wesen seiner selbst. Die abstracte Nothwendigkeit gilt also für die nur negative unbegriffene Macht der Allgemeinheit, an welcher die Individualität zerschmettert wird.

Bis hierher geht die Erscheinung dieser Gestalt des Selbstbewußtseyns; das letzte Moment ihrer Existenz ist der Gedanke ihres Verlustes in der Nothwendigkeit, oder der Gedanke ihrer selbst als eines sich absolut fremden Wesens. Das Selbstbewußtseyn an sich hat aber diesen Verlust überlebt; denn diese Nothwendigkeit, oder reine Allgemeinheit ist sein eigenes Wesen.

Diese Reflexion des Bewußtseyns in sich, die Nothwendigkeit als sich zu wissen, ist eine neue Gestalt desselben.

b. Das Gesetz des Herzens, und der Wahnsinn des Eigendünkels.

Was die Nothwendigkeit in Wahrheit am Selbstbewußtseyn ist, dies ist für seine neue Gestalt, worin es sich selbst als das Nothwendige ist; es weiß unmittelbar das Allgemeine, oder das Gesetz in sich zu haben; welches um dieser Bestimmung willen, daß es unmittelbar in dem Fürsichseyn des Bewußtseyns ist, das Gesetz des Herzens heißt. Diese Gestalt ist für sich als Einzelnheit Wesen, wie die vorige, aber sie ist um die Bestimmung reicher, daß ihr dies Fürsichseyn als nothwendiges oder allgemeines gilt.

Das Gesetz also, das unmittelbar das eine des Selbstbewußtseyns ist, oder ein Herz, das aber ein Gesetz an ihm hat, ist der Zweck, den es zu verwirklichen geht. Es ist zu sehen, ob seine Verwirklichung diesem Begriffe entsprechen; und ob es in ihr dieß sein Gesetz als das Wesen erfahren wird.

Diesem Herzen steht eine Wirklichkeit gegenüber; denn im Herzen ist das Gesetz nur erst für sich, noch nicht verwirklicht und also zugleich etwas Anderes, als der Begriff ist. Dieses Andere bestimmt sich dadurch als eine Wirklichkeit, die das Entgegengesetzte des Zuverwirklichenden, hiermit der Widerspruch des Gesetzes und der Einzelnheit ist. Sie ist also einer Seits ein Gesetz, von dem die einzelne Individualität gedrückt wird, eine gewaltthätige Ordnung der Welt, welche dem Gesetze des Herzens widerspricht; — und anderer Seits eine unter ihr leidende Menschheit, welche nicht dem Gesetze des Herzens folgt, sondern einer fremden Nothwendigkeit unterthan ist. — Diese Wirklichkeit, die der jetzigen Gestalt des Bewußtseyns gegenüber erscheint, ist, wie erhellt, nichts anderes als das vorhergehende entzweite Verhältniß der Individualität und ihrer Wahrheit, das Verhältniß einer grausamen Nothwendigkeit, von welcher jene er-

drückt wird. Für uns tritt die vorhergehende Bewegung darum der neuen Gestalt gegenüber, weil diese an sich aus ihr entsprungen, das Moment, woraus sie herkommt, also nothwendig für sie ist; ihr aber erscheint es als ein Vorgefundenes, indem sie kein Bewußtseyn über ihren Ursprung hat, und ihr das Wesen ist, vielmehr für sich selbst oder das Negative gegen dieß positive Ansich zu seyn.

Diese dem Gesetze des Herzens widersprechende Nothwendigkeit, so wie das durch sie vorhandene Leiden, aufzuheben, darauf ist also diese Individualität gerichtet. Sie ist hiermit nicht mehr der Leichtsinn der vorigen Gestalt, die nur die einzelne Lust wollte, sondern die Ernsthaftigkeit eines hohen Zwecks, die ihre Lust in der Darstellung ihres vortrefflichen eigenen Wesens und in der Hervorbringung des Wohls der Menschheit sucht. Was sie verwirklicht, ist selbst das Gesetz, und ihre Lust zugleich die allgemeine aller Herzen. Beides ist ihr ungetrennt; ihre Lust das Gesetzmäßige, und die Verwirklichung des Gesetzes der allgemeinen Menschheit, Bereitung ihrer einzelnen Lust. Denn innerhalb ihrer selbst ist unmittelbar die Individualität und das Nothwendige Eins; das Gesetz, Gesetz des Herzens. Die Individualität ist noch nicht aus ihrer Stelle gerückt, und die Einheit beider nicht durch die vermittelnde Bewegung derselben, noch nicht durch die Zucht zu Stande gekommen. Die Verwirklichung des unmittelbaren ungezogenen Wesens gilt für Darstellung einer Vortrefflichkeit und für Hervorbringung des Wohls der Menschheit.

Das Gesetz dagegen, welches dem Gesetze des Herzens gegenübersteht, ist vom Herzen getrennt und frei für sich. Die Menschheit, die ihm angehört, lebt nicht in der beglückenden Einheit des Gesetzes mit dem Herzen, sondern entweder in grausamer Trennung und Leiden, oder wenigstens in der Entbehrung des Genusses seiner selbst bei der Befolgung des Gesetzes, und in dem Mangel des Bewußtseyns der eignen Vortrefflichkeit bei der Uebertretung desselben. Weil jene gewalthabende göttliche und

menschliche Ordnung von dem Herzen getrennt ist, ist sie diesem ein Schein, welcher das verlieren soll, was ihm noch zugesellt ist, nämlich die Gewalt und die Wirklichkeit. Sie mag in ihrem Inhalte wohl zufälliger Weise mit dem Gesetze des Herzens übereinstimmen, und dann kann sich dieses sie gefallen lassen; aber nicht das Gesetzmäßige rein als solches ist ihm das Wesen, sondern daß es darin das Bewußtseyn seiner selbst, daß es sich darin befriedigt habe. Wo der Inhalt der allgemeinen Nothwendigkeit aber nicht mit dem Herzen übereinstimmt, ist sie auch ihrem Inhalte nach nichts an sich, und muß dem Gesetze des Herzens weichen.

Das Individuum vollbringt also das Gesetz seines Herzens; es wird allgemeine Ordnung, und die Lust zu einer an und für sich gesetzmäßigen Wirklichkeit. Aber in dieser Verwirklichung ist es ihm in der That entflohen; es wird unmittelbar nur das Verhältniß, welches aufgehoben werden sollte. Das Gesetz des Herzens hört eben durch seine Verwirklichung auf, Gesetz des Herzens zu seyn. Denn es erhält darin die Form des Seyns, und ist nun allgemeine Macht, für welche dieses Herz gleichgültig ist, so daß das Individuum seine eigene Ordnung dadurch, daß es sie aufstellt, nicht mehr als die seinige findet. Durch die Verwirklichung seines Gesetzes bringt es daher nicht sein Gesetz, sondern, indem sie an sich die seinige, für es aber eine fremde ist, nur dieß hervor, in die wirkliche Ordnung sich zu verwickeln; und zwar in sie als eine ihm nicht nur fremde sondern feindliche Uebermacht. — Durch seine That setzt es sich in oder vielmehr als das allgemeine Element der seyenden Wirklichkeit, und seine That soll selbst nach seinem Sinne den Werth einer allgemeinen Ordnung haben. Aber damit hat es sich von sich selbst frei gelassen, es wächst als Allgemeinheit für sich fort und reinigt sich von der Einzelnheit; das Individuum, welches die Allgemeinheit nur in der Form seines unmittelbaren Fürsichseyns erkennen will, erkennt sich also nicht in dieser freien Allgemeinheit,

während es ihr zugleich angehört, denn sie ist sein Thun. Dies Thun hat daher die verkehrte Bedeutung, der allgemeinen Ordnung zu widersprechen, denn seine That soll That seines einzelnen Herzens, nicht freie allgemeine Wirklichkeit seyn; und zugleich hat es sie in der That anerkannt, denn das Thun hat den Sinn, sein Wesen als freie Wirklichkeit zu setzen, d. h. die Wirklichkeit als sein Wesen anzuerkennen.

Das Individuum hat durch den Begriff seines Thuns die nähere Weise bestimmt, in welcher die wirkliche Allgemeinheit, der es sich angehörig gemacht, sich gegen es kehrt. Seine That gehört als Wirklichkeit dem Allgemeinen an; ihr Inhalt aber ist die eigene Individualität, welche sich als diese einzelne dem Allgemeinen entgegengesetzte erhalten will. Es ist nicht irgend ein bestimmtes Gesetz, von dessen Aufstellung die Rede wäre, sondern die unmittelbare Einheit des einzelnen Herzens mit der Allgemeinheit ist der zum Gesetze erhobene und geltensollende Gedanke, daß in dem, was Gesetz ist, jedes Herz sich selbst erkennen muß. Aber nur das Herz dieses Individuums hat seine Wirklichkeit in seiner That, welche ihm sein Fürsichseyn oder seine Lust ausdrückt, gesetzt. Sie soll unmittelbar als Allgemeines gelten, d. h. sie ist in Wahrheit etwas Besonderes, und hat nur die Form der Allgemeinheit, sein besonderer Inhalt soll als solcher für allgemein gelten. Daher finden in diesem Inhalte die Andern nicht das Gesetz ihres Herzens, sondern vielmehr das eines Andern vollbracht, und eben nach dem allgemeinen Gesetze, daß in dem, was Gesetz ist, jedes sein Herz finden soll, kehren sie sich ebenso gegen die Wirklichkeit, welche es aufstellte, als es sich gegen die ihrige kehrte. Das Individuum findet also, wie zuerst nur das starre Gesetz, jetzt die Herzen der Menschen selbst seinen vortrefflichen Absichten entgegen und zu verabscheuen.

Weil dies Bewußtseyn die Allgemeinheit nur erst als unmittelbare, und die Nothwendigkeit als Nothwendigkeit des Herzens kennt, ist ihm die Natur der Verwirklichung und der

Wirksamkeit unbekannt, daß sie als das Seyende in ihrer Wahrheit vielmehr das Ansichallgemeine ist, worin die Einzelnheit des Bewußtseyns, die sich ihr anvertraut, um als diese unmittelbare Einzelnheit zu seyn, vielmehr untergeht; statt dieses seines Seyns erlangt es also in dem Seyn die Entfremdung seiner selbst. Dasjenige, worin es sich nicht erkennt, ist aber nicht mehr die todte Nothwendigkeit, sondern die Nothwendigkeit als belebt durch die allgemeine Individualität. Es nahm diese göttliche und menschliche Ordnung, die es geltend vorfand, für eine todte Wirklichkeit, worin, wie es selbst, das sich als dieses für sich seyende dem Allgemeinen entgegengesetzte Herz fixirt, so die ihr angehören, das Bewußtseyn ihrer selbst nicht hätten; es findet sie aber vielmehr von dem Bewußtseyn aller belebt, und als Gesetz aller Herzen. Es macht die Erfahrung, daß die Wirklichkeit belebte Ordnung ist, zugleich in der That eben dadurch, daß es das Gesetz seines Herzens verwirklicht; denn dieß heißt nichts anderes, als daß die Individualität sich als Allgemeines zum Gegenstande wird, worin es sich aber nicht erkennt.

Was also dieser Gestalt des Selbstbewußtseyns aus ihrer Erfahrung als das Wahre hervorgeht, widerspricht dem, was sie für sich ist. Was sie aber für sich ist, hat selbst die Form absoluter Allgemeinheit für sie, und es ist das Gesetz des Herzens, welches mit dem Selbstbewußtseyn unmittelbar Eins ist. Zugleich ist die bestehende und lebendige Ordnung ebenso sein eigenes Wesen und Werk, es bringt nichts anderes hervor, als sie; sie ist in gleich unmittelbarer Einheit mit dem Selbstbewußtseyn. Dieses ist auf diese Weise, einer gedoppelten entgegengesetzten Wesenheit angehörend, an sich selbst widersprechend, und im Innersten zerrüttet. Das Gesetz dieses Herzens ist nur dasjenige, worin das Selbstbewußtseyn sich selbst erkennt; aber die allgemeine gültige Ordnung ist durch die Verwirklichung jenes Gesetzes ebenso ihm sein eigenes Wesen und seine eigene Wirklichkeit geworden; was in seinem Bewußtseyn sich also widerspricht, ist

beides in der Form des Wesens und seiner eigenen Wirklichkeit für es.

Indem es dieß Moment seines sich bewußten Untergangs und darin das Resultat seiner Erfahrung ausspricht, zeigt es sich als diese innere Verkehrung seiner selbst, als die Verrücktheit des Bewußtseyns, welchem sein Wesen unmittelbar Unwesen, seine Wirklichkeit unmittelbar Unwirklichkeit ist. — Die Verrücktheit kann nicht dafür gehalten werden, daß überhaupt etwas Wesenloses für wesentlich, etwas Nichtwirkliches für wirklich gehalten werde, so daß das, was für den einen wesentlich oder wirklich ist, es für einen andern nicht wäre, und das Bewußtseyn der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, oder der Wesenheit und Unwesenheit auseinander fielen. — Wenn etwas in der That für das Bewußtseyn überhaupt wirklich und wesentlich, für mich aber nicht ist, so habe ich in dem Bewußtseyn seiner Nichtigkeit zugleich, da ich Bewußtseyn überhaupt bin, das Bewußtseyn seiner Wirklichkeit, — und indem sie beide fixirt sind, so ist dieß eine Einheit, welche der Wahnsinn im Allgemeinen ist. In diesem ist aber nur ein Gegenstand für das Bewußtseyn verrückt; nicht das Bewußtseyn als solches in und für sich selbst. In dem Resultate des Erfahrens, das sich hier ergeben hat, ist aber das Bewußtseyn in seinem Gesetze sich seiner selbst, als dieses Wirklichen bewußt; und zugleich indem ihm eben dieselbe Wesenheit, dieselbe Wirklichkeit entfremdet ist, ist es als Sebstbewußtseyn, als absolute Wirklichkeit sich seiner Unwirklichkeit bewußt, oder die beiden Seiten gelten ihm nach ihrem Widerspruche unmittelbar als sein Wesen, das also im Innersten verrückt ist.

Das Herzklopfen für das Wohl der Menschheit geht darum in das Toben des verrückten Eigendünkels über, in die Wuth des Bewußtseyns, gegen seine Zerstörung sich zu erhalten, und dies dadurch, daß es die Verkehrtheit, welche es selbst ist, aus sich herauswirft, und sie als ein Anderes anzusehen und auszusprechen sich anstrengt. Es spricht also die allgemeine Ordnung aus, als

eine von fanatischen Priestern, schwelgenden Despoten und für ihre Erniedrigung hinabwärts durch Erniedrigen und Unterdrücken sich entschädigenden Dienern derselben erfundene und zum namenlosen Elende der betrogenen Menschheit gehandhabte Verkehrung des Gesetzes des Herzens und seines Glücks. — Das Bewußtseyn spricht in dieser seiner Verrücktheit die Individualität als das Verrückende und Verkehrte aus, aber eine fremde und zufällige. Aber das Herz, oder die unmittelbar allgemeinseynwollende Einzelnheit des Bewußtseyns ist dieß Verrückende und Verkehrte selbst, und sein Thun nur die Hervorbringung dessen, daß dieser Widerspruch seinem Bewußtseyn wird. Denn das Wahre ist ihm das Gesetz des Herzens, — ein bloß Gemeintes, das nicht, wie die bestehende Ordnung, den Tag ausgehalten hat, sondern vielmehr, wie es sich diesem zeigt, zu Grunde geht. Dieß sein Gesetz sollte Wirklichkeit haben; hierin ist ihm das Gesetz als Wirklichkeit, als geltende Ordnung Zweck und Wesen, aber unmittelbar ist ihm ebenso die Wirklichkeit, eben das Gesetz als geltende Ordnung, vielmehr das Nichtige. — Ebenso seine eigne Wirklichkeit, es selbst als Einzelnheit des Bewußtseyns ist sich das Wesen; aber es ist ihm Zweck sie seyend zu setzen; es ist ihm also unmittelbar vielmehr sein Selbst als Nichteinzelnes das Wesen, oder Zweck als Gesetz, eben darin als eine Allgemeinheit, welche es für sein Bewußtseyn selbst sey. — Dieser sein Begriff wird durch sein Thun zu seinem Gegenstande; sein Selbst erfährt es also vielmehr als das Unwirkliche, und die Unwirklichkeit als seine Wirklichkeit. Es ist also nicht eine zufällige und fremde Individualität, sondern eben dieses Herz nach allen Seiten in sich das Verkehrte und Verkehrende.

Indem aber die unmittelbar allgemeine Individualität das Verkehrte und Verkehrende ist, ist nicht weniger diese allgemeine Ordnung, da sie das Gesetz aller Herzen, d. h. des Verkehrten ist, selbst an sich das Verkehrte, wie die tobende Verrücktheit es aussprach; Einmal erweist sie sich in dem Widerstande, welchen

das Gesetz eines Herzens an den andern Einzelnen findet, Gesetz aller Herzen zu seyn. Die bestehenden Gesetze werden gegen das Gesetz eines Individuums vertheidigt, weil sie nicht bewußtlose leere und todte Nothwendigkeit, sondern geistige Allgemeinheit und Substanz sind, worin diejenigen, an denen sie ihre Wirklichkeit hat, als Individuen leben, und ihrer selbst bewußt sind; so daß, wenn sie auch über diese Ordnung, als ob sie dem innern Gesetze zuwiderlaufe, klagen und die Meinungen des Herzens gegen sie halten, in der That mit ihrem Herzen an ihr als ihrem Wesen hängen; und wenn diese Ordnung ihnen genommen wird, oder sie selbst sich daraussetzen, sie alles verlieren. Indem hierin eben die Wirklichkeit und Macht der öffentlichen Ordnung besteht, erscheint also diese als das sich selbst gleiche allgemein belebte Wesen, und die Individualität als die Form derselben. — Aber diese Ordnung ist ebenso das Verkehrte.

Denn darin, daß sie das Gesetz aller Herzen ist, daß alle Individuen unmittelbar dieses Allgemeine sind, ist sie eine Wirklichkeit, welche nur die Wirklichkeit der für sich seyenden Individualität, oder des Herzens ist. Das Bewußtseyn, welches das Gesetz seines Herzens aufstellt, erfährt also Widerstand von andern, weil es den ebenso einzelnen Gesetzen ihres Herzens widerspricht, und diese thun in ihrem Widerstande nichts anderes, als ihr Gesetz aufstellen und geltend machen. Das Allgemeine, das vorhanden ist, ist daher nur ein allgemeiner Widerstand und Bekämpfung aller gegen einander, worin jeder seine eigene Einzelnheit geltend macht, aber zugleich nicht dazu kommt, weil sie denselben Widerstand erfährt, und durch die andern gegenseitig aufgelöst wird. Was öffentliche Ordnung scheint, ist also diese allgemeine Befehdung, worin jeder an sich reißt, was er kann, die Gerechtigkeit an der Einzelnheit der Andern ausübt und die seinige festsetzt, die ebenso durch Andere verschwindet. Sie ist der Weltlauf, der Schein eines bleibenden Ganges, der nur eine gemeinte Allgemeinheit, und dessen Inhalt vielmehr das wesenlose Spiel der Festsetzung der Einzelnheiten und ihrer Auflösung ist.

Betrachten wir beide Seiten der allgemeinen Ordnung gegen einander, so hat die letztere Allgemeinheit zu ihrem Inhalte die unruhige Individualität, für welche die Meinung, oder die Einzelnheit Gesetz, das Wirkliche unwirklich, und das Unwirkliche das Wirkliche ist. Sie ist aber zugleich die Seite der Wirklichkeit der Ordnung, denn ihr gehört das Fürsichseyn der Individualität an. — Die andere Seite ist das Allgemeine als ruhiges Wesen, aber eben darum nur als ein Inneres, das nicht gar nicht, aber doch keine Wirklichkeit ist, und nur durch Aufhebung der Individualität, welche sich die Wirklichkeit angemaßt hat, selbst wirklich werden kann. Diese Gestalt des Bewußtseyns, sich in dem Gesetze, in dem an sich Wahren und Guten nicht als die Einzelnheit, sondern nur als Wesen zu werden, die Individualität aber als das Verkehrte und Verkehrende zu wissen, und daher die Einzelnheit des Bewußtseyns aufopfern zu müssen, ist die Tugend.

c. Die Tugend und der Weltlauf.

In der ersten Gestalt der thätigen Vernunft war das Selbstbewußtseyn sich reine Individualität, und ihr gegenüber stand die leere Allgemeinheit. In der zweiten hatten die beiden Theile des Gegensatzes, jeder die beiden Momente, Gesetz und Individualität an ihnen; der eine aber, das Herz, war ihre unmittelbare Einheit, der andere ihre Entgegensetzung. Hier im Verhältnisse der Tugend und des Weltlaufs sind beide Glieder, jedes Einheit und Gegensatz dieser Momente, oder eine Bewegung des Gesetzes und der Individualität gegen einander, aber eine entgegengesetzte. Dem Bewußtseyn der Tugend ist das Gesetz das Wesentliche und die Individualität das Aufzuhebende, und also sowohl an ihrem Bewußtseyn selbst als an dem Weltlaufe. An jenem ist die eigne Individualität in die Zucht unter das Allgemeine, das an

sich Wahre und Gute, zu nehmen; es bleibt aber darin noch persönliches Bewußtseyn; die wahre Zucht ist allein die Aufopferung der ganzen Persönlichkeit, als die Bewährung, daß es in der That nicht noch an Einzelnheiten festgeblieben ist. In dieser einzelnen Aufopferung wird zugleich die Individualität an dem Weltlaufe vertilgt, denn sie ist auch einfaches beiden gemeinschaftliches Moment. — In diesem verhält sich die Individualität auf die verkehrte Weise, als sie am tugendhaften Bewußtseyn gesetzt ist, nämlich sich zum Wesen zu machen, und dagegen das an sich Gute und Wahre sich zu unterwerfen. — Der Weltlauf ist ferner ebenso für die Tugend nicht nur dieß durch die Individualität verkehrte Allgemeine, sondern die absolute Ordnung ist gleichfalls gemeinschaftliches Moment, an dem Weltlaufe nur nicht als seyende Wirklichkeit für das Bewußtseyn vorhanden, sondern das innere Wesen desselben. Sie ist daher nicht erst durch die Tugend eigentlich hervorzubringen, denn das Hervorbringen ist, als Thun, Bewußtseyn der Individualität, und diese vielmehr aufzuheben; durch dieses Aufheben aber wird dem Ansich des Weltlaufs gleichsam nur Raum gemacht, an und für sich selbst in die Existenz zu treten.

Der allgemeine Inhalt des wirklichen Weltlaufs hat sich schon ergeben; näher betrachtet ist er wieder nichts anderes als die beiden vorhergehenden Bewegungen des Selbstbewußtseyns. Aus ihnen ist die Gestalt der Tugend hervorgegangen; indem sie ihr Ursprung sind, hat sie sie vor sich; sie geht aber darauf, ihren Ursprung aufzuheben, und sich zu realisiren; oder für sich zu werden. Der Weltlauf ist also einer Seits die einzelne Individualität, welche ihre Lust und Genuß sucht, darin zwar ihren Untergang findet, und hiermit das Allgemeine befriedigt. Aber diese Befriedigung selbst, so wie die übrigen Momente dieses Verhältnisses, ist eine verkehrte Gestalt und Bewegung des Allgemeinen. Die Wirklichkeit ist nur die Einzelnheit der Lust und des Genusses, das Allgemeine aber ihr entgegengesetzt; eine Nothwendigkeit, welche

nur die leere Gestalt desselben, eine nur negative Rückwirkung und inhaltloses Thun ist. — Das andere Moment des Weltlaufs ist die Individualität, welche an und für sich Gesetz seyn will, und in dieser Einbildung die bestehende Ordnung stört; das allgemeine Gesetz erhält sich zwar gegen diesen Eigendünkel, und tritt nicht mehr als ein dem Bewußtseyn Entgegengesetztes und Leeres, nicht als eine todte Nothwendigkeit auf, sondern als Nothwendigkeit in dem Bewußtseyn selbst. Aber wie es als die bewußte Beziehung der absolut widersprechenden Wirklichkeit existirt, ist es die Verrücktheit; wie es aber als gegenständliche Wirklichkeit ist, ist es die Verkehrtheit überhaupt. Das Allgemeine stellt sich also wohl in beiden Seiten als die Macht ihrer Bewegung dar, aber die Existenz dieser Macht ist nur die allgemeine Verkehrung.

Von der Tugend soll es nun seine wahrhafte Wirklichkeit erhalten durch das Aufheben der Individualität, des Princips der Verkehrung; ihr Zweck ist, hiedurch den verkehrten Weltlauf wieder zu verkehren und sein wahres Wesen hervorzubringen. Dieß wahre Wesen ist an dem Weltlaufe nur erst als sein Ansich, es ist noch nicht wirklich; und die Tugend glaubt es daher nur. Diesen Glauben geht sie zum Schauen zu erheben, ohne aber der Früchte ihrer Arbeit und Aufopferung zu genießen. Denn insofern sie Individualität ist, ist sie das Thun des Kampfes, den sie mit dem Weltlaufe eingeht; ihr Zweck und wahres Wesen aber ist die Besiegung der Wirklichkeit des Weltlaufs; die dadurch bewirkte Existenz des Guten ist hiermit das Aufhören ihres Thuns, oder des Bewußtseyns der Individualität. — Wie dieser Kampf selbst bestanden werde, was die Tugend in ihm erfährt, ob durch die Aufopferung, welche sie über sich nimmt, der Weltlauf unterliege, die Tugend aber siege, — dieß muß sich aus der Natur der lebendigen Waffen entscheiden, welche die Kämpfer führen. Denn die Waffen sind nichts anderes, als das Wesen der Kämpfer selbst, das nur für sie beide gegenseitig hervortritt. Ihre Waffen

haben sich hiermit schon aus dem ergeben, was an sich in diesem Kampfe vorhanden ist.

Das Allgemeine ist für das tugendhafte Bewußtseyn im Glauben, oder an sich wahrhaft; noch nicht eine wirkliche, sondern eine abstracte Allgemeinheit; an diesem Bewußtseyn selbst ist es als Zweck, an dem Weltlaufe als Inneres. In eben dieser Bestimmung stellt das Allgemeine sich auch an der Tugend für den Weltlauf dar; denn sie will das Gute erst ausführen, und giebt selbst es noch nicht für Wirklichkeit aus. Diese Bestimmtheit kann auch so betrachtet werden, daß das Gute, indem es in dem Kampf gegen den Weltlauf auftritt, dämit sich darstellt, als seyend für ein Anderes; als Etwas, das nicht an und für sich selbst ist, denn sonst würde es nicht durch Bezwingung seines Gegentheils sich erst seine Wahrheit geben wollen. Es ist nur erst für ein Anderes, heißt dasselbe, was vorher von ihm in der entgegengesetzten Betrachtung sich zeigte, nämlich es ist erst eine Abstraction, welche nur in dem Verhältnisse, nicht an und für sich, Realität hat.

Das Gute oder Allgemeine, wie es also hier auftritt, ist dasjenige, was die Gaben, Fähigkeiten, Kräfte genannt wird. Es ist eine Weise des Geistigen zu seyn, worin es als ein Allgemeines vorgestellt wird, das zu seiner Belebung und Bewegung des Princips der Individualität bedarf, und in dieser seine Wirklichkeit hat. Von diesem Princip, insofern es am Bewußtseyn der Tugend ist, wird dieß Allgemeine gut angewendet, von ihm aber, insofern es am Weltlauf ist, gemißbraucht; — ein passives Werkzeug, das von der Hand der freien Individualität regiert, gleichgültig gegen den Gebrauch, den sie von ihm macht, auch zur Hervorbringung einer Wirklichkeit gemißbraucht werden kann, die seine Zerstörung ist; eine leblose eigner Selbstständigkeit entbehrende Materie, die so oder auch anders und selbst zu ihrem Verderben geformt werden kann.

Indem dieß Allgemeine dem Bewußtseyn der Tugend, wie

dem Weltlaufe auf gleiche Weise zu Gebote steht, so ist nicht abzusehen, ob so ausgerüstet die Tugend das Laster besiegen werde. Die Waffen sind dieselben; sie sind diese Fähigkeiten und Kräfte. Zwar hat die Tugend ihren Glauben an die ursprüngliche Einheit ihres Zwecks und des Wesens des Weltlaufs in den Hinterhalt gelegt, welcher dem Feinde während des Kampfes in den Rücken fallen und an sich ihn vollbringen soll; so daß hierdurch in der That für den Ritter der Tugend sein eigenes Thun und Kämpfen eigentlich eine Spiegelfechterei ist, die er nicht für Ernst nehmen kann, weil er seine wahrhafte Stärke darin setzt, daß das Gute an und für sich selbst sey, d. h. sich selbst vollbringe, — eine Spiegelfechterei, die er auch nicht zum Ernste werden lassen darf. Denn dasjenige, was er gegen den Feind kehrt, und gegen sich gekehrt findet, und dessen Abnutzung und Beschädigung er sowohl an ihm selbst, als seinem Feinde daran wagt, soll nicht das Gute selbst seyn; denn für dessen Bewahrung und Ausführung kämpft er; sondern was daran gewagt wird, sind nur die gleichgültigen Gaben und Fähigkeiten. Allein diese sind in der That nichts anderes, als eben dasjenige individualitätslose Allgemeine selbst, welches durch den Kampf erhalten und verwirklicht werden soll. — Es ist aber zugleich durch den Begriff des Kampfes selbst unmittelbar bereits verwirklicht; es ist das Ansich, das Allgemeine; und seine Verwirklichung heißt nur dieses, daß es zugleich für ein Anderes sey. Die beiden oben angegebenen Seiten, nach deren jeder es zu einer Abstraction wurde, sind nicht mehr getrennt, sondern in und durch den Kampf ist das Gute auf beide Weisen zumal gesetzt. — Das tugendhafte Bewußtseyn tritt aber in den Kampf gegen den Weltlauf als gegen ein dem Guten Entgegengesetztes; was er ihm hierin darbietet, ist das Allgemeine, nicht nur als abstractes Allgemeines, sondern als ein von der Individualität belebtes und für ein Anderes Seyendes, oder das wirkliche Gute. Wo also die Tugend den Weltlauf anfaßt, trifft sie immer auf solche Stellen, die die Existenz des

Guten selbst sind, das in alle Erscheinungen des Weltlaufs, als das Ansich des Weltlaufs, unzertrennlich verschlungen ist, und in der Wirklichkeit desselben auch sein Daseyn hat; er ist also für sie unverwundbar. Eben solche Existenzen des Guten und hiermit unverletzliche Verhältnisse sind alle Momente, welche von der Tugend selbst an ihr daran gesetzt und aufgeopfert werden sollten. Das Kämpfen kann daher nur ein Schwanken zwischen Bewahren und Aufopfern seyn; oder vielmehr kann weder Aufopferung des Eigenen, noch Verletzung des Fremden Statt finden. Die Tugend gleicht nicht nur jenem Streiter, dem es im Kampfe allein darum zu thun ist, sein Schwerdt blank zu erhalten, sondern sie hat auch den Streit darum begonnen, die Waffen zu bewahren; und nicht nur kann sie die ihrigen nicht gebrauchen, sondern muß auch die des Feindes unverletzt erhalten, und sie gegen sich selbst schützen, denn alle sind edle Theile des Guten, für welches sie in den Kampf ging.

Diesem Feinde dagegen ist nicht das Ansich, sondern die Individualität das Wesen; seine Kraft also das negative Princip, welchem nichts bestehend und absolut heilig ist, sondern welches den Verlust von Allem und Jedem wagen und ertragen kann. Hierdurch ist ihm der Sieg ebensosehr an ihm selbst gewiß, als durch den Widerspruch, in welchen sich sein Gegner verwickelt. Was der Tugend an sich ist, ist dem Weltlaufe nur für ihn; er ist frei von jedem Momente, das für sie fest und woran sie gebunden ist. Er hat ein solches Moment dadurch, daß es für ihn nur als ein solches gilt, das er ebensowohl aufheben als bestehen lassen kann, in seiner Gewalt und damit auch den daran befestigten tugendhaften Ritter. Dieser kann sich davon nicht als von einem äußerlich umgeworfenen Mantel loswickeln, und durch Hinterlassung desselben sich frei machen; denn es ihm das nicht aufzugebende Wesen.

Was endlich den Hinterhalt betrifft, aus welchem das gute Ansich dem Weltlaufe listigerweise in den Rücken fallen soll, so

ist diese Hoffnung an sich nichtig. Der Weltlauf ist das wache seiner selbst gewisse Bewußtseyn, das nicht von hinten an sich kommen läßt, sondern allenthalben die Stirne bietet; denn er ist dieses, daß alles für ihn ist, daß alles vor ihm steht. Das gute Ansich aber, ist es für seinen Feind, so ist es in dem Kampfe, den wir gesehen haben; insofern es aber nicht für ihn, sondern an sich ist, ist es das passive Werkzeug der Gaben und Fähigkeiten, die wirklichkeitslose Materie; als Daseyn vorgestellt, wäre es ein schlafendes und dahinten, man weiß nicht wo, bleibendes Bewußtseyn.

Die Tugend wird also von dem Weltlaufe besiegt, weil das abstracte unwirkliche Wesen in der That ihr Zweck ist, und weil in Ansehung der Wirklichkeit ihr Thun auf Unterschieden beruht, die allein in den Worten liegen. Sie wollte darin bestehen, durch Aufopferung der Individualität das Gute zur Wirklichkeit zu bringen, aber die Seite der Wirklichkeit ist selbst nichts anderes, als die Seite der Individualität. Das Gute sollte dasjenige seyn, was an sich, und dem, was ist, entgegengesetzt ist, aber das Ansich ist, nach seiner Realität und Wahrheit genommen, vielmehr das Seyn selbst. Das Ansich ist zunächst die Abstraction des Wesens gegen die Wirklichkeit; aber die Abstraction ist eben dasjenige, was nicht wahrhaft, sondern nur für das Bewußtseyn ist; d. h. aber, es ist selbst dasjenige, was wirklich genannt wird; denn das Wirkliche ist, was wesentlich für ein Anderes ist; oder es ist das Seyn. Das Bewußtseyn der Tugend aber beruht auf diesem Unterschiede des Ansich und des Seyns, der keine Wahrheit hat. — Der Weltlauf sollte die Verkehrung des Guten seyn, weil er die Individualität zu seinem Princip hatte; allein diese ist das Princip der Wirklichkeit; denn eben sie ist das Bewußtseyn, wodurch das Ansichseyende ebensosehr für ein Anderes ist; er verkehrt das Unwandelbare, aber er verkehrt es in der That aus dem Nichts der Abstraction in das Seyn der Realität.

Der Weltlauf siegt also über das, was die Tugend im Gegensatze gegen ihn ausmacht; er siegt über sie, der die wesenlose Abstraction das Wesen ist. Er siegt aber nicht über etwas Reales, sondern über das Erschaffen von Unterschieden, welche keine sind, über diese pomphaften Reden vom Besten der Menschheit, und der Unterdrückung derselben, von der Aufopferung für's Gute, und dem Mißbrauche der Gaben; — solcherlei ideale Wesen und Zwecke sinken als leere Worte zusammen, welche das Herz erheben und die Vernunft leer lassen, erbauen, aber nichts aufbauen; Deklamationen, welche nur diesen Inhalt bestimmt aussprechen, daß das Individuum, welches für solche edle Zwecke zu handeln vorgiebt, und solche vortreffliche Redensarten führt, sich für ein vortreffliches Wesen gilt; — eine Aufschwellung, welche sich und andern den Kopf groß macht, aber groß von einer leeren Aufgeblasenheit. — Die antike Tugend hatte ihre bestimmte sichere Bedeutung, denn sie hatte an der Substanz des Volks ihre inhaltsvolle Grundlage, und ein wirkliches schon existirendes Gutes zu ihrem Zwecke; sie war daher auch nicht gegen die Wirklichkeit als eine allgemeine Verkehrtheit und gegen einen Weltlauf gerichtet. Die betrachtete aber ist aus der Substanz heraus, eine wesenlose Tugend, eine Tugend nur der Vorstellung und der Worte, die jenes Inhalts entbehren. — Diese Leerheit der mit dem Weltlaufe kämpfenden Rednerei würde sich sogleich aufdecken, wenn gesagt werden sollte, was ihre Redensarten bedeuten; — sie werden daher als bekannt vorausgesetzt. Die Forderung, dieß Bekannte zu sagen, würde entweder durch einen neuen Schwall von Redensarten erfüllt, oder ihr die Berufung auf das Herz entgegengesetzt, welches innerhalb es sage, was sie bedeuten, d. h. die Unvermögenheit, es in der That zu sagen, würde eingestanden. — Die Nichtigkeit jener Rednerei scheint auch auf eine bewußtlose Art für die Bildung unsers Zeitalters Gewißheit erlangt zu haben; indem aus der ganzen Masse jener Redensarten, und der Weise, sich damit aufzuspreizen, alles Interesse verschwunden ist; ein Verlust, der sich darin ausdrückt, daß sie nur Langeweile machen.

Das Resultat also, welches aus diesem Gegensatze hervorgeht, besteht darin, daß das Bewußtseyn die Vorstellung von einem an sich Guten, das noch keine Wirklichkeit hätte, als einen leeren Mantel fahren läßt. Es hat in seinem Kampfe die Erfahrung gemacht, daß der Weltlauf so übel nicht ist, als er aussah; denn seine Wirklichkeit ist die Wirklichkeit des Allgemeinen. Es fällt mit dieser Erfahrung das Mittel, durch Aufopferung der Individualität das Gute hervorzubringen, hinweg; denn die Individualität ist gerade die Verwirklichung des Ansichseyenden; und die Verkehrung hört auf, als eine Verkehrung des Guten angesehen zu werden, denn sie ist vielmehr eben die Verkehrung desselben, als eines bloßen Zwecks, in die Wirklichkeit; die Bewegung der Individualität ist die Realität des Allgemeinen.

In der That ist hiermit aber ebenso dasjenige besiegt worden und verschwunden, was als Weltlauf dem Bewußtseyn des Ansichseyenden gegenüberstand. Das Fürsichseyn der Individualität war daran dem Wesen oder Allgemeinen entgegengesetzt, und erschien als eine von dem Ansichseyn getrennte Wirklichkeit. Indem aber sich gezeigt hat, daß die Wirklichkeit in ungetrennter Einheit mit dem Allgemeinen ist, so erweist sich das Fürsichseyn des Weltlaufs ebenso, wie das Ansich der Tugend nur eine Ansicht ist, auch nicht mehr zu seyn. Die Individualität des Weltlaufs mag wohl nur für sich oder eigennützig zu handeln meinen; sie ist besser als sie meint, ihr Thun ist zugleich ansichseyendes allgemeines Thun. Wenn sie eigennützig handelt, so weiß sie nur nicht, was sie thut, und wenn sie versichert, alle Menschen handeln eigennützig, so behauptet sie nur, alle Menschen haben kein Bewußtseyn darüber, was das Thun ist. — Wenn sie für sich handelt, so ist dieß eben die Hervorbringung des nur erst Ansichseyenden zur Wirklichkeit; der Zweck des Fürsichseyns also, der dem Ansich sich entgegengesetzt meint, — seine

leere Pfiffigkeit, sowie seine feinen Erklärungen, die den Eigennutz überall aufzuzeigen wissen, sind ebenso verschwunden, als der Zweck des Ansich und seine Rednerei.

Es ist also das Thun und Treiben der Individualität Zweck an sich selbst; der Gebrauch der Kräfte, das Spiel ihrer Aeußerungen ist es, was ihnen, die sonst das todte Ansich wären, Leben giebt, das Ansich nicht ein unausgeführtes existenzloses und abstractes Allgemeines, sondern es selbst ist unmittelbar diese Gegenwart und Wirklichkeit des Prozesses der Individualität.

C.

Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist.

Das Selbstbewußtseyn hat jetzt den Begriff von sich erfaßt, der erst nur der unsrige von ihm war, nämlich in der Gewißheit seiner selbst alle Realität zu seyn, und Zweck und Wesen ist ihm nunmehr die sich bewegende Durchdringung des Allgemeinen, — der Gaben und Fähigkeiten, — und der Individualität. — Die einzelnen Momente dieser Erfüllung und Durchdringung vor der Einheit, in welche sie zusammengegangen, sind die bisher betrachteten Zwecke. Sie sind als Abstractionen und Chimären verschwunden, die jenen ersten schalen Gestalten des geistigen Selbstbewußtseyns angehören, und ihre Wahrheit nur in dem gemeinten Seyn des Herzens, der Einbildung und der Reden haben, nicht in der Vernunft, die jetzt an und für sich ihrer Realität gewiß, sich nicht mehr als Zweck im Gegensatze gegen die unmittelbar seyende Wirklichkeit erst hervorzubringen sucht, sondern zum Gegenstande ihres Bewußtseyns die Kategorie als solche hat. — Es ist nämlich die Bestimmung des für sich seyenden oder negativen Selbstbewußtseyns, in welcher die Vernunft auftrat, aufgehoben; es fand eine Wirklichkeit vor, die das Negative seiner wäre, und durch deren Aufheben es erst sich seinen Zweck verwirklichte. Indem aber Zweck und Ansichseyn als dasselbe sich ergeben hat, was das Seyn für Anderes und die vorgefundene Wirklichkeit ist, trennt sich die Wahrheit nicht mehr von der Gewißheit; es werde nun der gesetzte Zweck für die Gewißheit seiner selbst, und die Verwirklichung desselben für die Wahrheit, oder aber der Zweck für die Wahrheit, und die Wirklichkeit für die Gewißheit genommen; sondern das Wesen und der Zweck an und für sich selbst ist die Gewißheit der unmittelbaren Realität selbst, die Durchdringung des Ansich- und Fürsichseyns, des Allgemeinen und der Individualität; das Thun ist an ihm selbst seine Wahrheit und Wirklichkeit, und die Darstellung oder das Aussprechen der Individualität ist ihm Zweck an und für sich selbst.

Mit diesem Begriffe ist also das Selbstbewußtseyn aus den entgegengesetzten Bestimmungen, welche die Kategorie für es, und sein Verhalten zu ihr, als beobachtendes und dann als thätiges hatte, in sich zurückgegangen. Es hat die reine Kategorie selbst zu seinem Gegenstande, oder es ist die Kategorie, welche ihrer selbst bewußt geworden. Die Rechnung ist dadurch mit seinen vorherigen Gestalten abgeschlossen; sie liegen hinter ihm in Vergessenheit, treten nicht als seine vorgefundene Welt gegenüber, sondern entwickeln sich nur innerhalb seiner selbst als durchsichtige Momente. Doch treten sie noch in seinem Bewußtseyn als eine Bewegung unterschiedener Momente auseinander, die sich noch nicht in ihre substantielle Einheit zusammengefaßt hat. Aber in allen hält es die einfache Einheit des Seyns und des Selbsts fest, die ihre Gattung ist. —

Das Bewußtseyn hat hiermit allen Gegensatz und alle Bedingung seines Thuns abgeworfen; es geht frisch von sich aus, und nicht auf ein Anderes, sondern auf sich selbst. Indem die Individualität die Wirklichkeit an ihr selbst ist, ist der Stoff des Wirkens und der Zweck des Thuns an dem Thun selbst. Das Thun hat daher das Ansehen der Bewegung eines Kreises,

welcher frei im Leeren sich in sich selbst bewegt, ungehindert bald sich erweitert, bald verengert, und vollkommen zufrieden nur in und mit sich selbst spielt. Das Element, worin die Individualität ihre Gestalt darstellt, hat die Bedeutung eines reinen Aufnehmens dieser Gestalt; es ist der Tag überhaupt, dem das Bewußtseyn sich zeigen will. Das Thun verändert nichts, und geht gegen nichts; es ist die reine Form des Uebersetzens aus dem Nichtgesehenwerden in das Gesehenwerden, und der Inhalt, der zu Tage ausgebracht wird, und sich darstellt, nichts anderes, als was dieses Thun schon an sich ist. Es ist an sich, — dieß ist seine Form als gedachter Einheit; und es ist wirklich, — dieß ist seine Form als seyender Einheit; es selbst ist Inhalt nur in dieser Bestimmung der Einfachheit gegen die Bestimmung seines Uebergehens und seiner Bewegung.

a. Das geistige Thierreich und der Betrug, oder die Sache selbst.

Diese an sich reale Individualität ist zuerst wieder eine einzelne und bestimmte; die absolute Realität, als welche sie sich weiß, ist daher, wie sie derselben sich bewußt wird, die abstracte allgemeine, welche ohne Erfüllung und Inhalt, nur der leere Gedanke dieser Kategorie ist. — Es ist zu sehen, wie dieser Begriff der an sich selbst realen Individualität in seinen Momenten sich bestimmt, und wie ihr ihr Begriff von ihr selbst in das Bewußtseyn tritt.

Der Begriff dieser Individualität, wie sie als solche für sich selbst alle Realität ist, ist zunächst Resultat; sie hat ihre Bewegung und Realität noch nicht dargestellt, und ist hier unmittelbar als einfaches Ansichseyn gesetzt. Die Negativität aber, welche dasselbe ist, was als Bewegung erscheint, ist an dem einfachen Ansich als Bestimmtheit; und das Seyn oder das einfache Ansich wird ein bestimmter Umfang. Die Individualität tritt daher als ursprüngliche bestimmte Natur auf, als ursprüngliche Natur, denn sie ist an sich, — als ursprünglich-bestimmte, denn das Negative ist am Ansich, und dieses ist da-

durch eine Qualität. Diese Beschränkung des Seyns jedoch kann das Thun des Bewußtseyns nicht beschränken, denn dieses ist hier ein vollendetes Sichauffichselbstbeziehen; die Beziehung auf Anderes ist aufgehoben, welche die Beschränkung desselben wäre. Die ursprüngliche Bestimmtheit der Natur ist daher nur einfaches Princip, — ein durchsichtiges allgemeines Element, worin die Individualität ebenso frei und sichselbstgleich bleibt, als sie darin ungehindert ihre Unterschiede entfaltet, und reine Wechselwirkung mit sich in ihrer Verwirklichung ist. Wie das unbestimmte Thierleben etwa dem Elemente des Wassers, der Luft, oder der Erde, und innerhalb dieser wieder bestimmtern Prinzipien, seinen Odem einbläst, alle seine Momente in sie eintaucht, aber sie jener Beschränkung des Elements ungeachtet in seiner Macht und sich in seinem Eins erhält, und als diese besondere Organisation dasselbe allgemeine Thierleben bleibt.

Diese bestimmte ursprüngliche Natur des in ihr frei und ganz bleibenden Bewußtseyns erscheint als der unmittelbare und einzige eigentliche Inhalt dessen, was dem Individuum Zweck ist; er ist zwar bestimmter Inhalt, aber er ist überhaupt Inhalt nur, insofern wir das Ansichseyn isolirt betrachten; in Wahrheit aber ist er die von der Individualität durchdrungene Realität; die Wirklichkeit, wie sie das Bewußtseyn als einzelnes an ihm selbst hat, und zunächst als seyend, noch nicht als thuend gesetzt ist. Für das Thun aber ist eines Theils jene Bestimmtheit darum nicht Beschränkung, über welche es hinauswollte, weil sie als seyende Qualität betrachtet die einfache Farbe des Elements ist, worin es sich bewegt; andern Theils aber ist die Negativität Bestimmtheit nur am Seyn; aber das Thun ist selbst nichts anderes als die Negativität; an der thuenden Individualität ist also die Bestimmtheit aufgelöst in Negativität überhaupt, oder den Inbegriff aller Bestimmtheit.

Die einfache ursprüngliche Natur nun tritt in dem Thun und dem Bewußtseyn des Thuns in den Unterschied, welcher die-

sem zukommt. Es ist zuerst als Gegenstand, und zwar als Gegenstand, wie er noch dem Bewußtseyn angehört, als Zweck vorhanden, und somit entgegengesetzt einer vorhandenen Wirklichkeit. Das andere Moment ist die Bewegung des als ruhend vorgestellten Zwecks, die Verwirklichung, als die Beziehung des Zwecks auf die ganz formelle Wirklichkeit, hiermit die Vorstellung des Ueberganges selbst, oder das Mittel. Das dritte ist endlich der Gegenstand, wie er nicht mehr Zweck, dessen das Thuende unmittelbar als des seinigen sich bewußt ist, sondern wie er aus ihm heraus und für es als ein Anderes ist. — Diese verschiedenen Seiten sind nun aber nach dem Begriffe dieser Sphäre so festzuhalten, daß der Inhalt in ihnen derselbe bleibt, und kein Unterschied hereinkommt, weder der Individualität und des Seyns überhaupt, noch des Zwecks gegen die Individualität als ursprüngliche Natur, noch gegen die vorhandene Wirklichkeit, ebenso nicht des Mittels gegen sie als absoluten Zweck, noch der bewirkten Wirklichkeit gegen den Zweck, oder die ursprüngliche Natur, oder das Mittel.

Fürs erste also ist die ursprünglich bestimmte Natur der Individualität, ihr unmittelbares Wesen noch nicht als thuend gesetzt, und heißt so besondere Fähigkeit, Talent, Charakter u. s. f. Diese eigenthümliche Tinktur des Geistes ist als der einzige Inhalt des Zwecks selbst, und ganz allein als die Realität zu betrachten. Stellte man sich das Bewußtseyn vor, als darüber hinausgehend, und einen andern Inhalt zur Wirklichkeit bringen wollend, so stellte man es sich vor, als ein Nichts in das Nichts hinarbeitend. — Dieß ursprüngliche Wesen ist ferner nicht nur Inhalt des Zwecks, sondern an sich auch die Wirklichkeit, welche sonst als gegebener Stoff des Thuns, als vorgefundene und im Thun zu bildende Wirklichkeit erscheint. Das Thun ist nämlich nur reines Uebersetzen aus der Form des noch nicht dargestellten in die des dargestellten Seyns; das Ansichseyn jener dem Bewußtseyn entgegengesetzten Wirklichkeit ist zum bloßen leeren

Scheine herabgesunken. Dieß Bewußtseyn, indem es sich zum Handeln bestimmt, läßt sich also durch den Schein der vorhandenen Wirklichkeit nicht irre machen, und ebenso hat es sich aus dem Herumtreiben in leeren Gedanken und Zwecken auf den ursprünglichen Inhalt seines Wesens zusammenzuhalten. — Dieser ursprüngliche Inhalt ist zwar erst für das Bewußtseyn, indem es ihn verwirklicht hat; der Unterschied aber eines solchen, das für das Bewußtseyn nur innerhalb seiner, und einer außer ihm an sich seyenden Wirklichkeit ist, ist hinweggefallen. — Nur daß für es sey, was es an sich ist, muß es handeln, oder das Handeln ist eben das Werden des Geistes als Bewußtseyn. Was es an sich ist, weiß es also aus seiner Wirklichkeit. Das Individuum kann daher nicht wissen, was es ist, ehe es sich durch das Thun zur Wirklichkeit gebracht hat. — Es scheint aber hiermit den Zweck seines Thuns nicht bestimmen zu können, ehe es gethan hat; aber zugleich muß es, indem es Bewußtseyn ist, die Handlung vorher als die ganz seinige, d. h. als Zweck, vor sich haben. Das ans Handeln gehende Individuum scheint sich also in einem Kreise zu befinden, worin jedes Moment das andere schon voraussetzt, und hiermit keinen Anfang finden zu können, weil es sein ursprüngliches Wesen, das sein Zweck seyn muß, erst aus der That kennen lernt, aber um zu thun, vorher den Zweck haben muß. Eben darum aber hat es unmittelbar anzufangen, und unter welchen Umständen es sey, ohne weiteres Bedenken um Anfang, Mittel und Ende zur Thätigkeit zu schreiten; denn sein Wesen und ansichseyende Natur ist alles in Einem, Anfang, Mittel und Ende. Als Anfang ist sie in den Umständen des Handelns vorhanden, und das Interesse, welches das Individuum an Etwas findet, ist die schon gegebene Antwort auf die Frage: ob und was hier zu thun ist. Denn was eine vorgefundene Wirklichkeit zu seyn scheint, ist an sich seine ursprüngliche Natur, welche nur den Schein eines Seyns hat, — einen Schein, der in dem Begriffe des sich entzweienden Thuns

liegt — aber als seine ursprüngliche Natur sich in dem Interesse, das es an ihr findet, ausspricht. — Ebenso ist das Wie, oder die Mittel an und für sich bestimmt. Das Talent ist gleichfalls nichts anderes, als die bestimmte ursprüngliche Individualität, betrachtet als inneres Mittel, oder Uebergang des Zweckes zur Wirklichkeit. Das wirkliche Mittel aber und der reale Uebergang ist die Einheit des Talents, und der im Interesse vorhandenen Natur der Sache; jenes stellt am Mittel die Seite des Thuns, dieses die Seite des Inhalts vor, beide sind die Individualität selbst, als Durchdringung des Seyns und des Thuns. Was also vorhanden ist, sind vorgefundene Umstände, die an sich die ursprüngliche Natur des Individuums sind; alsdann das Interesse, welches sie eben als das seinige oder als Zweck setzt; endlich die Verknüpfung und Aufhebung dieses Gegensatzes im Mittel. Diese Verknüpfung fällt selbst noch innerhalb des Bewußtseyns, und das so eben betrachtete Ganze ist die eine Seite eines Gegensatzes. Dieser noch übrige Schein von Entgegensetzung wird durch den Uebergang selbst oder das Mittel aufgehoben; — denn es ist Einheit des Aeußern und Innern, das Gegentheil der Bestimmtheit, welche es als inneres Mittel hat, es hebt sie also auf und setzt sich, diese Einheit des Thuns und des Seyns ebenso als Aeußeres, als die wirklich gewordene Individualität selbst; d. i. die für sie selbst als das Seyende gesetzt ist. Die ganze Handlung tritt auf diese Weise weder als die Umstände, noch als Zweck, noch als Mittel, noch als Werk aus sich heraus.

Mit dem Werke aber scheint der Unterschied der ursprünglichen Naturen einzutreten; das Werk ist wie die ursprüngliche Natur, welche es ausdrückt, ein Bestimmtes; denn vom Thun frei entlassen als seyende Wirklichkeit, ist die Negativität als Qualität an ihm. Das Bewußtseyn aber bestimmt sich ihm gegenüber als dasjenige, welches die Bestimmtheit als Negativität überhaupt, als Thun, an ihm hat; es ist also das Allgemeine gegen

jene Bestimmtheit des Werkes, kann es also mit andern vergleichen und hieraus die Individualitäten selbst als verschiedene fassen; das in seinem Werke weiter übergreifende Individuum entweder als stärkere Energie des Willens, oder als reichere Natur, d. h. eine solche, deren ursprüngliche Bestimmtheit weniger beschränkt ist; — eine andere hingegen als eine schwächere und dürftigere Natur. Gegen diesen unwesentlichen Unterschied der Größe würde das Gute und Schlechte einen absoluten Unterschied ausdrücken; aber hier findet dieser nicht statt. Was auf die eine oder andere Weise genommen würde, ist auf gleiche Weise ein Thun und Treiben, ein sich Darstellen und Aussprechen einer Individualität, und darum alles gut, und es wäre eigentlich nicht zu sagen, was das Schlechte seyn sollte. Was ein schlechtes Werk genannt würde, ist das individuelle Leben einer bestimmten Natur, die sich darin verwirklicht; zu einem schlechten Werke würde es nur durch den vergleichenden Gedanken verdorben, der aber etwas Leeres ist, da er über das Wesen des Werkes, ein sich Aussprechen der Individualität zu seyn, hinausgeht und sonst, man weiß nicht was, daran sucht und fordert. — Er könnte nur den vorhin angeführten Unterschied betreffen; dieser ist aber an sich, als Größenunterschied, ein unwesentlicher; und hier bestimmt darum, weil es verschiedene Werke oder Individualitäten wären, die mit einander verglichen würden; aber diese gehen einander nichts an; jedes bezieht sich nur auf sich selbst. Die ursprüngliche Natur ist allein das Ansich, oder das, was als Maaßstab der Beurtheilung des Werkes und umgekehrt zu Grunde gelegt werden könnte; beides aber entspricht sich einander, es ist nichts für die Individualität, was nicht durch sie, oder es giebt keine Wirklichkeit, die nicht ihre Natur und ihr Thun, und kein Thun noch Ansich derselben, das nicht wirklich ist, und nur diese Momente sind zu vergleichen.

Es findet daher überhaupt weder Erhebung, noch Klage, noch Reue statt; denn dergleichen alles kommt aus dem Gedanken her, der sich einen andern Inhalt und ein anderes Ansich

einbildet, als die ursprüngliche Natur des Individuums und ihre in der Wirklichkeit vorhandene Ausführung ist. Was es sey, das es thut, und ihm wiederfährt, dieß hat es gethan, und ist es selbst; es kann nur das Bewußtseyn des reinen Uebersetzens seiner selbst aus der Nacht der Möglichkeit in den Tag der Gegenwart, des abstracten Ansich in die Bedeutung des wirklichen Seyns, und die Gewißheit haben, daß, was in diesem ihm vorkommt, nichts anderes ist, als was in jener schlief. Das Bewußtseyn dieser Einheit ist zwar ebenfalls eine Vergleichung, aber was verglichen wird, hat eben nur den Schein des Gegensatzes; ein Schein der Form, der für das Selbstbewußtseyn der Vernunft, daß die Individualität an ihr selbst die Wirklichkeit ist, nichts mehr als Schein ist. Das Individuum kann also, da es weiß, daß es in seiner Wirklichkeit nichts anderes finden kann, als ihre Einheit mit ihm, oder nur die Gewißheit seiner selbst in ihrer Wahrheit, und daß es also immer seinen Zweck erreicht, nur Freude an sich erleben.

Dieß ist der Begriff, welchen das Bewußtseyn, das sich seiner als absoluter Durchdringung der Individualität und des Seyns gewiß ist, von sich macht; sehen wir, ob er sich ihm durch die Erfahrung bestätigt, und seine Realität damit übereinstimmt. Das Werk ist die Realität, welche das Bewußtseyn sich giebt; es ist dasjenige, worin das Individuum das für es ist, was es an sich ist, und so daß das Bewußtseyn, für welches es in dem Werke wird, nicht das besondere, sondern das allgemeine Bewußtseyn ist; es hat sich im Werke überhaupt in das Element der Allgemeinheit, in den bestimmtheitslosen Raum des Seyns hinausgestellt. Das von seinem Werke zurücktretende Bewußtseyn ist in der That das allgemeine, — weil es die absolute Negativität oder das Thun in diesem Gegensatze wird, — gegen sein Werk, welches das bestimmte ist; es geht also über sich als Werk hinaus, und ist selbst der bestimmtheitslose Raum, der sich von seinem Werke nicht erfüllt findet. Wenn vorhin im Begriffe sich doch

ihre Einheit erhielt, so geschah dieß eben dadurch, daß das Werk als seyendes Werk aufgehoben wurde. Aber es soll seyn, und es ist zu sehen, wie in seinem Seyn die Individualität seine Allgemeinheit erhalten, und sich zu befriedigen wissen wird. — Zunächst ist das gewordene Werk für sich zu betrachten. Es hat die ganze Natur der Individualität mitempfangen; sein Seyn ist daher selbst ein Thun, worin sich alle Unterschiede durchdringen und auflösen; das Werk ist also in ein Bestehen hinausgeworfen, worin die Bestimmtheit der ursprünglichen Natur in der That gegen andere bestimmte Naturen sich herauskehrt, in sie eingreift, wie diese anderen in sie, und sich als verschwindendes Moment in dieser allgemeinen Bewegung verliert. Wenn innerhalb des Begriffs der an und für sich selbst realen Individualität alle Momente, Umstände, Zweck, Mittel, und die Verwirklichung einander gleich sind, und die ursprüngliche bestimmte Natur nur als allgemeines Element gilt, so kommt dagegen, indem dieß Element gegenständliches Seyn wird, seine Bestimmtheit als solche in dem Werke an den Tag, und erhält ihre Wahrheit in ihrer Auflösung. Näher stellt diese Auflösung sich so dar, daß in dieser Bestimmtheit das Individuum, als dieses, sich wirklich geworden ist; aber sie ist nicht nur Inhalt der Wirklichkeit, sondern ebenso Form derselben, oder die Wirklichkeit als solche überhaupt ist eben diese Bestimmtheit, dem Selbstbewußtseyn entgegengesetzt zu seyn. Von dieser Seite zeigt sie sich als die aus dem Begriffe verschwundene, nur vorgefundene fremde Wirklichkeit. Das Werk ist, d. h. es ist für andere Individualitäten, und für sie eine fremde Wirklichkeit, an deren Stelle sie die ihrige setzen müssen, um durch ihr Thun sich das Bewußtseyn ihrer Einheit mit der Wirklichkeit zu geben; oder ihr durch ihre ursprüngliche Natur gesetztes Interesse an jenem Werke ist ein anderes als das eigenthümliche Interesse dieses Werkes, welches hierdurch zu etwas anderem gemacht ist. Das Werk ist also überhaupt etwas Vergängliches, das durch das Widerspiel anderer Kräfte und Interessen ausgelöscht wird, und

vielmehr die Realität der Individualität als verschwindend, denn als vollbracht darstellt.

Es entsteht dem Bewußtseyn also in seinem Werke der Gegensatz des Thuns und des Seyns, welcher in den frühern Gestalten des Bewußtseyns zugleich der Anfang des Thuns war, hier nur Resultat ist. Er hat aber in der That gleichfalls zu Grunde gelegen, indem das Bewußtseyn als an sich reale Individualität an's Handeln ging; denn dem Handeln war die bestimmte ursprüngliche Natur als das Ansich vorausgesetzt, und das reine Vollbringen um des Vollbringens willen, hatte sie zum Inhalte. Das reine Thun ist aber die sich selbst gleiche Form, welcher hiermit die Bestimmtheit der ursprünglichen Natur ungleich ist. Es ist hier, wie sonst, gleichgültig, welches von beiden Begriff, und welches Realität genannt wird; die ursprüngliche Natur ist das Gedachte oder das Ansich gegen das Thun, worin sie erst ihre Realität hat; oder die ursprüngliche Natur ist das Seyn ebensowohl der Individualität als solcher, wie ihrer als Werk, das Thun aber ist der ursprüngliche Begriff, als absoluter Uebergang, oder als das Werden. Diese Unangemessenheit des Begriffs und der Realität, die in seinem Wesen liegt, erfährt das Bewußtseyn in seinem Werke; in diesem wird es sich also, wie es in Wahrheit ist, und sein leerer Begriff von sich selbst verschwindet.

In diesem Grundwiderspruche des Werkes, das die Wahrheit dieser sich an sich realen Individualität ist, treten somit wieder alle Seiten derselben als widersprechend auf; oder das Werk, als der Inhalt der ganzen Individualität aus dem Thun, welches die negative Einheit ist, und alle Momente gefangen hält, in das Seyn herausgestellt, läßt sie nun frei; und im Elemente des Bestehens werden sie gleichgültig gegen einander. Begriff und Realität trennen sich also als Zweck, und als dasjenige, was die ursprüngliche Wesenheit ist. Es ist zufällig, daß der Zweck wahrhaftes Wesen habe, oder daß das Ansich zum Zwecke gemacht

werde. Ebenso treten wieder Begriff und Realität als Uebergang in die Wirklichkeit, und als Zweck aus einander; oder es ist zufällig, daß das den Zweck ausdrückende Mittel gewählt werde. Und endlich diese innere Momente zusammen, sie mögen in sich eine Einheit haben oder nicht, das Thun des Individuums ist wieder zufällig gegen die Wirklichkeit überhaupt; das Glück entscheidet, ebensowohl für einen schlecht bestimmten Zweck und schlechtgewählte Mittel, als gegen sie.

Wenn nun hiermit dem Bewußtseyn an seinem Werke der Gegensatz des Wollens und Vollbringens, des Zwecks und der Mittel und wieder dieses Innerlichen zusammen, und der Wirklichkeit selbst wird, was überhaupt die Zufälligkeit seines Thuns in sich befaßt, so ist aber ebenso auch die Einheit und die Nothwendigkeit desselben vorhanden; diese Seite greift über jene über, und die Erfahrung von der Zufälligkeit des Thuns ist selbst nur eine zufällige Erfahrung. Die Nothwendigkeit des Thuns besteht darin, daß Zweck schlechthin auf die Wirklichkeit bezogen ist, und diese Einheit ist der Begriff des Thuns; es wird gehandelt, weil das Thun an und für sich selbst das Wesen der Wirklichkeit ist. In dem Werke ergiebt sich zwar die Zufälligkeit, welche das Vollbrachtseyn gegen das Wollen und Vollbringen hat, und diese Erfahrung, welche als die Wahrheit gelten zu müssen scheint, widerspricht jenem Begriffe der Handlung. Betrachten wir jedoch den Inhalt dieser Erfahrung in seiner Vollständigkeit, so ist er das verschwindende Werk; was sich erhält, ist nicht das Verschwinden, sondern das Verschwinden ist selbst wirklich und an das Werk geknüpft, und verschwindet selbst mit diesem; das Negative geht mit dem Positiven, dessen Negation es ist, selbst zu Grunde.

Dieß Verschwinden des Verschwindens liegt in dem Begriffe der an sich realen Individualität selbst; denn dasjenige, worin das Werk, oder was an ihm verschwindet, und was demjenigen, was Erfahrung genannt worden, seine Uebermacht über den Begriff, den

die Individualität von sich selbst hat, geben sollte, ist die gegenständliche Wirklichkeit; sie aber ist ein Moment, welches auch in diesem Bewußtseyn selbst keine Wahrheit mehr für sich hat, diese besteht nur in der Einheit desselben mit dem Thun, und das wahre Werk ist nur jene Einheit des Thuns und des Seyns, des Wollens und Vollbringens. Dem Bewußtseyn ist also um der seinem Handeln zu Grunde liegenden Gewißheit willen die ihr entgegengesetzte Wirklichkeit selbst ein solches, welches nur für es ist; ihm als in sich zurückgekehrten Selbstbewußtseyn, dem aller Gegensatz verschwunden ist, kann er nicht mehr in dieser Form seines Fürsichseyns gegen die Wirklichkeit werden; sondern der Gegensatz und die Negativität, die an dem Werke zum Vorschein kommt, trifft hiermit nicht nur den Inhalt des Werkes oder auch des Bewußtseyns, sondern die Wirklichkeit als solche, und damit den nur durch sie und an ihr vorhandenen Gegensatz und das Verschwinden des Werkes. Auf diese Weise reflectirt sich also das Bewußtseyn in sich aus seinem vergänglichen Werke, und behauptet seinen Begriff und Gewißheit als das Seyende und Bleibende gegen die Erfahrung von der Zufälligkeit des Thuns; es erfährt in der That seinen Begriff, in welchem die Wirklichkeit nur ein Moment, etwas für es, nicht das An- und Fürsich ist; es erfährt sie als verschwindendes Moment, und sie gilt ihm daher nur als Seyn überhaupt, dessen Allgemeinheit mit dem Thun dasselbe ist. Diese Einheit ist das wahre Werk; es ist die Sache selbst, welche sich schlechthin behauptet und als das Bleibende erfahren wird, unabhängig von der Sache, welche die Zufälligkeit des individuellen Thuns als eines solchen, der Umstände, Mittel und der Wirklichkeit ist.

Die Sache selbst ist diesen Momenten nur insofern entgegengesetzt, als sie isolirt gelten sollen, ist aber wesentlich als Durchdringung der Wirklichkeit und der Individualität die Einheit derselben; ebensowohl ein Thun, und als Thun reines Thun überhaupt, damit ebensosehr Thun dieses Individuums,

und dieß Thun als ihm noch angehörig im Gegensatze gegen die Wirklichkeit, als Zweck; ebenso ist sie der Uebergang aus dieser Bestimmtheit in die entgegengesetzte; und endlich eine Wirklichkeit, welche für das Bewußtseyn vorhanden ist. Die Sache selbst drückt hiermit die geistige Wesenheit aus, worin alle diese Momente aufgehoben sind als für sich geltende, also nur als allgemeine gelten, und worin dem Bewußtseyn seine Gewißheit von sich selbst gegenständliches Wesen, eine Sache ist; der aus dem Selbstbewußtseyn als der seinige herausgeborne Gegenstand, ohne aufzuhören freier eigentlicher Gegenstand zu sein. — Das Ding der sinnlichen Gewißheit und des Wahrnehmens hat nun für das Selbstbewußtsein allein seine Bedeutung durch es; hierauf beruht der Unterschied eines Dinges und einer Sache. — Es wird eine der sinnlichen Gewißheit und Wahrnehmung entsprechende Bewegung daran durchlaufen.

In der Sache selbst also, als der gegenständlich gewordenen Durchdringung der Individualität und der Gegenständlichkeit selbst, ist dem Selbstbewußtsein sein wahrer Begriff von sich geworden, oder es ist zum Bewußtsein seiner Substanz gekommen. Es ist zugleich, wie es hier ist, ein so eben gewordenes und daher unmittelbares Bewußtsein derselben, und dieß ist die bestimmte Weise, in welcher das geistige Wesen hier vorhanden, und noch nicht zur wahrhaft realen Substanz gediehen ist. Die Sache selbst hat in diesem unmittelbaren Bewußtsein derselben die Form des einfachen Wesens, welches als Allgemeines alle seine verschiedenen Momente in sich enthält, und ihnen zukommt, aber auch wieder gleichgültig gegen sie als bestimmte Momente und frei für sich ist, und als diese freie einfache abstracte Sache selbst, als das Wesen gilt. Die verschiedenen Momente der ursprünglichen Bestimmtheit oder der Sache dieses Individuums, seines Zweckes, der Mittel, des Thuns selbst und der Wirklichkeit, sind für dieses Bewußtsein einer Seits einzelne Momente, welche es gegen die Sache selbst verlassen und aufgeben kann; anderer

Seits aber haben sie alle die Sache selbst nur so zum Wesen, daß sie als das abstracte Allgemeine derselben an jedem dieser verschiedenen Momente sich findet und Prädikat derselben sein kann. Sie selbst ist noch nicht das Subject, sondern dafür gelten jene Momente, weil sie auf die Seite der Einzelnheit überhaupt fallen, die Sache selbst aber nur erst das einfach Allgemeine ist. Sie ist die Gattung, welche sich in allen diesen Momenten als ihren Arten findet, und ebenso frei davon ist.

Das Bewußtseyn heißt ehrlich, welches eines Theils zu diesem Idealismus gekommen, den die Sache selbst ausdrückt, und andern Theils an ihr als dieser formalen Allgemeinheit das Wahre hat, dem es immer nur um sie zu thun ist, das sich daher in ihren verschiedenen Momenten oder Arten herumtreibt, und indem es sie in einem derselben oder in einer Bedeutung nicht erreicht, eben dadurch in dem andern ihrer habhaft wird, somit die Befriedigung in der That immer gewinnt, welche diesem Bewußtseyn seinem Begriffe nach zu Theil werden sollte. Es mag gehen, wie es will, so hat es die Sache selbst vollbracht und erreicht, denn sie ist als diese allgemeine Gattung jener Momente Prädicat Aller.

Bringt es einen Zweck nicht zur Wirklichkeit, so hat es ihn doch gewollt, d. h. es macht den Zweck als Zweck, das reine Thun, welches nichts thut, zur Sache selbst; und kann sich daher so ausdrücken und trösten, daß doch immer etwas gethan und getrieben worden ist. Da das Allgemeine selbst das Negative oder das Verschwinden unter sich enthält, so ist auch dieß, daß das Werk sich vernichtet, selbst sein Thun; es hat die Andern dazu gereizt, und findet in dem Verschwinden seiner Wirklichkeit noch die Befriedigung, wie böse Jungen in der Ohrfeige, die sie erhalten, sich selbst genießen, nämlich als Ursache derselben. Oder es hat die Sache selbst auszuführen auch nicht einmal versucht, und gar nichts gethan, so hat es nicht gemocht; die Sache selbst ist ihm eben Einheit seines Entschlusses und der Realität; es behauptet, daß die Wirklichkeit nichts anderes wäre als sein Mögen. — Es ist endlich etwas ihm Interessantes überhaupt ohne sein Zuthun geworden, so ist ihm diese Wirklichkeit die Sache selbst eben in dem Interesse, das es daran findet, ob sie gleich nicht von ihm hervorgebracht worden ist; ist es ein Glück, das ihm persönlich widerfahren, so hält es darauf als auf seine That und Verdienst; ist es sonst eine Weltbegebenheit, die es weiter nichts angeht, so macht es sie ebenso zu der seinigen, und thatloses Interesse gilt ihm für Partei, die es dafür oder dawider genommen, und bekämpft oder gehalten hat.

Die Ehrlichkeit dieses Bewußtseyns, so wie die Befriedigung, die es allenthalben erlebt, besteht, wie erhellt, in der That darin, daß es seine Gedanken, die es von der Sache selbst hat, nicht zusammenbringt. Die Sache selbst ist ihm ebensowohl seine Sache, wie gar kein Werk, oder das reine Thun und der leere Zweck, oder auch eine thatlose Wirklichkeit; es macht eine Bedeutung nach der andern zum Subjecte dieses Prädicats, und vergißt die eine nach der andern. Jetzt im bloßen Gewollt-, oder auch im Nichtgemochthaben, hat die Sache selbst die Bedeutung des leeren Zwecks, und der gedachten Einheit des Wollens und Vollbringens. Der Trost über die Vernichtung des Zwecks, doch gewollt, oder doch rein gethan, so wie die Befriedigung, den Andern etwas zu thun gegeben zu haben, macht das reine Thun oder das ganz schlechte Werk zum Wesen, denn dasjenige ist ein schlechtes zu nennen, welches gar keines ist. Endlich beim Glücksfall, die Wirklichkeit vorzufinden, wird dieses Seyn ohne That zur Sache selbst.

Die Wahrheit dieser Ehrlichkeit aber ist, nicht so ehrlich zu seyn, als sie aussieht. Denn sie kann nicht so gedankenlos seyn, diese verschiedenen Momente in der That so auseinander fallen zu lassen, sondern sie muß das unmittelbare Bewußtseyn über ihren Gegensatz haben, weil sie sich schlechthin auf einander beziehen. Das reine Thun ist wesentlich Thun dieses Individuums, und

dieses Thun ist ebenso wesentlich eine Wirklichkeit oder eine Sache. Umgekehrt ist die Wirklichkeit wesentlich nur als sein Thun, so wie als Thun überhaupt; und sein Thun ist zugleich nur wie Thun überhaupt, so auch Wirklichkeit. Indem es ihm also nur um die Sache selbst als abstracte Wirklichkeit zu thun scheint, ist auch dieß vorhanden, daß es ihm um sie als sein Thun zu thun ist. Aber ebenso, indem es ihm nur ums Thun und Treiben zu thun ist, ist es ihm damit nicht Ernst, sondern es ihm um eine Sache zu thun, und um die Sache als die seinige. Indem es endlich nur seine Sache und sein Thun zu wollen scheint, ist es wieder um die Sache überhaupt, oder die an und für sich bleibende Wirklichkeit zu thun.

Wie die Sache selbst und ihre Momente hier als Inhalt erscheinen, ebenso nothwendig sind sie auch als Formen an dem Bewußtseyn. Sie treten als Inhalt nur auf, um zu verschwinden, und jedes macht dem andern Platz. Sie müssen daher in der Bestimmtheit, als aufgehobene, vorhanden seyn; so aber sind sie Seiten des Bewußtseyns selbst. Die Sache selbst ist als das Ansich oder seine Reflexion in sich vorhanden, die Verdrängung der Momente aber durch einander drückt sich an ihm so aus, daß sie nicht an sich, sondern nur für ein Anderes an ihm gesetzt sind. Das eine der Momente des Inhalts wird von ihm dem Tage ausgesetzt, und für Andere vorgestellt; das Bewußtseyn ist aber zugleich daraus in sich reflectirt, und das Entgegengesetzte ebenso in ihm vorhanden; es behält es für sich, als das seinige. Es ist zugleich auch nicht irgend eines derselben, welches allein nur hinausgestellt, und ein anderes, das nur im Innern behalten würde, sondern das Bewußtseyn wechselt mit ihnen ab; denn es muß das eine wie das andere zum Wesentlichen für sich und für die Anderen machen. Das Ganze ist die sich bewegende Durchdringung der Individualität und des Allgemeinen; weil aber dieß Ganze für dieß Bewußtseyn nur als das einfache Wesen und damit als die Abstraction der Sache selbst

vorhanden ist, fallen seine Momente als getrennte außer ihr und aus einander; und als Ganzes wird es nur durch die trennende Abwechslung des Ausstellens und des Fürsichbehaltens erschöpft und dargestellt. Indem in dieser Abwechslung das Bewußtseyn Ein Moment für sich und als wesentliches in seiner Reflexion, ein anderes aber nur äußerlich an ihm oder für die Anderen hat, tritt damit ein Spiel der Individualitäten mit einander ein, worin sie sowohl sich selbst als sich gegenseitig, sowohl betrügen als betrogen finden.

Eine Individualität geht also, etwas auszuführen; sie scheint damit etwas zur Sache gemacht zu haben; sie handelt, wird darin für Andere, und es scheint ihr um die Wirklichkeit zu thun zu seyn. Die Andern nehmen also das Thun derselben für ein Interesse an der Sache als solcher, und für den Zweck, daß die Sache an sich ausgeführt sey; gleichgültig, ob von der ersten Individualität, oder von ihnen. Indem sie hiernach diese Sache schon von ihnen zu Stande gebracht aufzeigen, oder wo nicht, ihre Hülfe anbieten und leisten, so ist jenes Bewußtseyn vielmehr da heraus, wo sie meinen, daß es sey; es ist sein Thun und Treiben, was es bei der Sache interessirt, und indem sie inne werden, daß dieß die Sache selbst war, finden sie sich also getäuscht. — Aber in der That war ihr Herbeieilen, um zu helfen, selbst nichts anderes, als daß sie ihr Thun, nicht die Sache selbst, sehen und zeigen wollten; d. h. sie wollten die Andern auf eben die Weise betrügen, als sie sich betrogen worden zu seyn beschweren. — Indem es nun jetzt herausgekehrt ist, daß das eigne Thun und Treiben, das Spiel seiner Kräfte, für die Sache selbst gilt, so scheint das Bewußtseyn sein Wesen für sich, nicht für die Andern, zu treiben, und nur bekümmert um das Thun als das seinige, nicht um es als ein Thun der Andern, hiermit die Andern ebenso in ihrer Sache gewähren zu lassen. Allein sie irren sich wieder; es ist schon da heraus, wo sie es zu seyn meinten. Es ist ihm nicht um die Sache als

dieſe ſeine einzelne zu thun, ſondern um ſie als Sache, als Allgemeines, das für Alle iſt. Es miſcht ſich alſo in ihr Thun und Werk, und wenn es ihnen daſſelbe nicht mehr aus der Hand nehmen kann, intereſſirt es ſich wenigſtens dadurch dabei, daß es ſich durch Urtheilen zu thun macht; drückt es ihm den Stempel ſeiner Billigung und ſeines Lobes auf, ſo iſt dieß ſo gemeint, daß es am Werke nicht nur das Werk ſelbſt lobt, ſondern zugleich ſeine eigne Großmuth und Mäßigung, das Werk nicht als Werk und auch nicht durch ſeinen Tadel verdorben zu haben. Indem es ein Intereſſe am Werke zeigt, genießt es ſich ſelbſt darin; ebenſo iſt ihm das Werk, das von ihm getadelt wird, willkommen für eben dieſen Genuß ſeines eignen Thuns, der ihm dadurch verſchafft wird. Die aber ſich durch dieſe Einmiſchung für betrogen halten oder ausgeben, wollten vielmehr ſelbſt auf gleiche Weiſe betrügen. Sie geben ihr Thun und Treiben für etwas aus, das nur für ſie ſelbſt iſt, worin ſie nur ſich und ihr eignes Weſen bezweckten. Allein indem ſie etwas thun, und hiermit ſich darſtellen und dem Tage zeigen, widerſprechen ſie unmittelbar durch die That ihrem Vorgeben, den Tag ſelbſt, das allgemeine Bewußtſeyn und die Theilnahme Aller ausſchließen zu wollen; die Verwirklichung iſt vielmehr eine Ausſtellung des Seinigen in das allgemeine Element, wodurch es zur Sache Aller wird, und werden ſoll.

Es iſt alſo ebenſo Betrug ſeiner ſelbſt und der Andern, wenn es nur um die reine Sache zu thun ſeyn ſoll; ein Bewußtſeyn, das eine Sache aufthut, macht vielmehr die Erfahrung, daß die Andern, wie die Fliegen zu friſchaufgeſtellter Milch, herbeieilen und ſich dabei geſchäftig wiſſen wollen; und ſie an ihm, daß es ihm ebenſo nicht um die Sache als Gegenſtand, ſondern als um die ſeinige zu thun iſt. Hingegen, wenn nur das Thun ſelbſt, der Gebrauch der Kräfte und Fähigkeiten oder das Ausſprechen dieſer Individualität das Weſentliche ſeyn ſoll, ſo wird ebenſo gegenſeitig die Erfahrung gemacht, daß Alle ſich rühren und für

eingeladen halten, und ſtatt eines reinen Thuns, oder eines einzelnen eigenthümlichen Thuns vielmehr etwas, das ebenſowohl für Andere iſt, oder eine Sache ſelbſt aufgethan wurde. Es geſchieht in beiden Fällen daſſelbe, und hat nur einen verſchiedenen Sinn gegen denjenigen, der dabei angenommen wurde und gelten ſollte. Das Bewußtſeyn erfährt beide Seiten als gleich weſentliche Momente, und hierin was die Natur der Sache ſelbſt iſt, nämlich weder nur Sache, welche dem Thun überhaupt und dem einzelnen Thun, noch Thun, welches dem Beſtehen entgegengeſetzt und die von dieſen Momenten als ihren Arten freie Gattung wäre, ſondern ein Weſen, deſſen Seyn das Thun des einzelnen Individuums und aller Individuen, und deſſen Thun unmittelbar für Andere, oder eine Sache iſt, und nur Sache iſt als Thun Aller und Jeder; das Weſen, welches das Weſen aller Weſen, das geiſtige Weſen iſt. Das Bewußtſeyn erfährt, daß keins jener Momente Subject iſt, ſondern ſich vielmehr in der allgemeinen Sache ſelbſt auflöſ't; die Momente der Individualität, welche der Gedankenloſigkeit dieſes Bewußtſeyns nach einander als Subject galten, nehmen ſich in die einfache Individualität zuſammen, die als dieſe ebenſo unmittelbar allgemein iſt. Die Sache ſelbſt verliert dadurch das Verhältniß des Prädicats, und die Beſtimmtheit lebloſer abſtracter Allgemeinheit, ſie iſt vielmehr die von der Individualität durchdrungene Subſtanz; das Subject, worin die Individualität ebenſo als ſie ſelbſt oder als dieſe, wie als alle Individuen iſt, und das Allgemeine, das nur als dieß Thun Aller und Jeder ein Seyn iſt, eine Wirklichkeit darin, daß dieſes Bewußtſeyn ſie als ſeine einzelne Wirklichkeit und als Wirklichkeit Aller weiß. Die reine Sache ſelbſt iſt das, was ſich oben als die Kategorie beſtimmte, das Seyn das Ich, oder Ich das Seyn iſt, aber als Denken, welches vom wirklichen Selbſtbewußtſeyn ſich noch unterſcheidet; hier aber ſind die Momente des wirklichen Selbſtbewußtſeyns, inſofern wir ſie ſeinen Inhalt, Zweck, Thun und

Wirklichkeit, wie insofern wir sie seine Form nennen, Fürsichseyn und Seyn für Anderes, mit der einfachen Kategorie selbst als Eins gesetzt, und sie ist dadurch zugleich aller Inhalt.

b. Die gesetzgebende Vernunft.

Das geistige Wesen ist in seinem einfachen Seyn reines Bewußtseyn und dieses Selbstbewußtseyn. Die ursprünglich-bestimmte Natur des Individuums hat ihre positive Bedeutung, an sich das Element und der Zweck seiner Thätigkeit zu seyn, verloren; sie ist nur aufgehobnes Moment, und das Individuum ein Selbst; als allgemeines Selbst. Umgekehrt hat die formale Sache selbst ihre Erfüllung an der thuenden sich in sich unterscheidenden Individualität; denn die Unterschiede dieser machen den Inhalt jenes Allgemeinen aus. Die Kategorie ist an sich, als das Allgemeine des reinen Bewußtseyns; sie ist ebenso für sich, denn das Selbst des Bewußtseyns ist ebenso ihr Moment. Sie ist absolutes Seyn, denn jene Allgemeinheit ist die einfache Sichselbstgleichheit des Seyns.

Was also dem Bewußtseyn der Gegenstand ist, hat die Bedeutung, das Wahre zu seyn; es ist und gilt in dem Sinne, an und für sich selbst zu seyn und zu gelten; es ist die absolute Sache, welche nicht mehr von dem Gegensatze der Gewißheit und ihrer Wahrheit, des Allgemeinen und des Einzelnen, des Zwecks und seiner Realität leidet, sondern deren Daseyn die Wirklichkeit und das Thun des Selbstbewußtseyns ist; diese Sache ist daher die sittliche Substanz; das Bewußtseyn derselben sittliches Bewußtseyn. Sein Gegenstand gilt ihm ebenso als das Wahre, denn es vereinigt Selbstbewußtseyn und Seyn in Einer Einheit; es gilt als das Absolute, denn das Selbstbewußtseyn kann und will nicht mehr über diesen Gegenstand hinausgehen, weil es darin bei sich selbst ist; es kann nicht, denn er ist alles Seyn und Macht; — es will nicht, denn er ist das Selbst oder der Willen dieses Selbsts. Er ist der reale Gegenstand an ihm selbst als Gegenstand, denn er hat den Unterschied des Bewußtseyns an ihm; er theilt sich in Massen, welche die bestimmten Gesetze des absoluten Wesens sind. Diese Massen aber trüben den Begriff nicht, denn in ihm bleiben die Momente des Seyns und reinen Bewußtseyns und des Selbsts eingeschlossen, — eine Einheit, welche das Wesen dieser Massen ausmacht, und in diesem Unterschiede diese Momente nicht mehr aus einander treten läßt.

Diese Gesetze oder Massen der sittlichen Substanz sind unmittelbar anerkannt; es kann nicht nach ihrem Ursprunge und Berechtigung gefragt und nach einem Andern gesucht werden, denn ein Anderes als das an und für sich seyende Wesen wäre nur das Selbstbewußtseyn selbst; aber es ist nichts Anderes als dieß Wesen, denn es selbst ist das Fürsichseyn dieses Wesens, welches eben darum die Wahrheit ist, weil es ebensosehr das Selbst des Bewußtseyns, als sein Ansich oder reines Bewußtseyn ist.

Indem das Selbstbewußtseyn sich als Moment des Fürsichseyns dieser Substanz weiß, drückt es also das Daseyn des Gesetzes in ihm so aus, daß die gesunde Vernunft unmittelbar weiß, was recht und gut ist. So unmittelbar sie es weiß, so unmittelbar gilt es ihr auch, und sie sagt unmittelbar: dieß ist recht und gut. Und zwar dieß; es sind bestimmte Gesetze, es ist erfüllte inhaltsvolle Sache selbst.

Was sich so unmittelbar giebt, muß ebenso unmittelbar aufgenommen und betrachtet werden; wie von dem, was die sinnliche Gewißheit unmittelbar als seyend ausspricht, ist auch von dem Seyn, welches diese sittliche unmittelbare Gewißheit ausspricht, oder von den unmittelbar seyenden Massen des sittlichen Wesens zu sehen, wie sie beschaffen sind. Die Beispiele einiger solcher Gesetze werden dieß zeigen, und indem wir sie in der Form von Aussprüchen der wissenden, gesunden Vernunft nehmen, haben wir nicht erst das Moment herbeizubringen, welches an ihnen, sie als unmittelbare sinnliche Gesetze betrachtet, geltend zu machen ist.

„Jeder soll die Wahrheit sprechen." — Bei dieser

als unbedingt ausgesprochenen Pflicht wird sogleich die Bedingung zugegeben werden: wenn er die Wahrheit weiß. Das Gebot wird hiermit jetzt so lauten: jeder soll die Wahrheit reden, jedesmal nach seiner Kenntniß und Ueberzeugung davon. Die gesunde Vernunft, eben dieß sittliche Bewußtseyn, welches unmittelbar weiß, was recht und gut ist, wird auch erklären, daß diese Bedingung mit seinem allgemeinen Ausspruche schon so verbunden gewesen sey, daß sie jenes Gebot so gemeint habe. Damit giebt sie aber in der That zu, daß sie vielmehr schon unmittelbar im Aussprechen desselben dasselbe verletzte; sie sprach: jeder soll die Wahrheit sprechen; sie meinte aber, er solle sie sprechen nach seiner Kenntniß und Ueberzeugung davon; d. h. sie sprach anders als sie meinte; und anders sprechen als man meint, heißt die Wahrheit nicht sprechen. Die verbesserte Unwahrheit oder Ungeschicklichkeit drückt sich nun so aus: jeder soll die Wahrheit nach seiner jedesmaligen Kenntniß und Ueberzeugung davon sprechen. — Damit aber hat sich das allgemein-nothwendige Ansichgeltende, welches der Satz aussprechen wollte, vielmehr in eine vollkommene Zufälligkeit verkehrt. Denn daß die Wahrheit gesprochen wird, ist dem Zufalle, ob ich sie kenne und mich davon überzeugen kann, anheimgestellt; und es ist weiter nichts gesagt, als daß Wahres und Falsches durch einander, wie es kommt, daß es einer kennt, meint und begreift, gesprochen werden solle. Diese Zufälligkeit des Inhalts hat die Allgemeinheit nur an der Form eines Satzes, in der sie ausgedrückt ist; aber als sittlicher Satz verspricht er einen allgemeinen und nothwendigen Inhalt, und widerspricht so durch Zufälligkeit desselben sich selbst. — Wird endlich der Satz so verbessert: daß die Zufälligkeit der Kenntniß und Ueberzeugung von der Wahrheit wegfallen und die Wahrheit auch gewußt werden solle; so wäre dieß ein Gebot, welches dem geradezu widerspricht, wovon ausgegangen wurde. Die gesunde Vernunft sollte zuerst unmittelbar die Fähigkeit haben,

die Wahrheit auszusprechen; jetzt aber ist gesagt, daß sie sie wissen solle, d. h. sie nicht unmittelbar auszusprechen wisse. — Von Seite des Inhalts betrachtet, so ist er in der Forderung, man solle die Wahrheit wissen, hinweggefallen; denn sie bezieht sich auf das Wissen überhaupt: man soll wissen; was gefordert ist, ist also vielmehr das von allem bestimmten Inhalte Freie. Aber hier war von einem bestimmten Inhalt, von einem Unterschiede an der sittlichen Substanz die Rede. Allein diese unmittelbare Bestimmung derselben ist ein solcher Inhalt, der sich vielmehr als eine vollkommene Zufälligkeit zeigte, und in die Allgemeinheit und Nothwendigkeit erhoben, so daß das Wissen als das Gesetz ausgesprochen wird, vielmehr verschwindet.

Ein anderes berühmtes Gebot ist: Liebe deinen Nächsten, als dich selbst. Es ist an den Einzelnen im Verhältnisse zu dem Einzelnen gerichtet, und behauptet es als ein Verhältniß des Einzelnen zum Einzelnen, oder als Verhältniß der Empfindung. Die thätige Liebe, — denn eine unthätige hat kein Seyn, und ist darum wohl nicht gemeint, — geht darauf, Uebel von einem Menschen abzusondern, und ihm Gutes zuzufügen. Zu diesem Behuf muß unterschieden werden, was an ihm das Uebel, was gegen dieß Uebel das zweckmäßige Gute, und was überhaupt sein Wohl ist; d. h. ich muß ihn mit Verstand lieben; unverständige Liebe wird ihm schaden, vielleicht mehr als Haß. Das verständige wesentliche Wohlthun ist aber in seiner reichsten und wichtigsten Gestalt, das verständige allgemeine Thun des Staats, — ein Thun, mit welchem verglichen das Thun des Einzelnen als eines Einzelnen etwas überhaupt so Geringfügiges wird, daß es fast nicht der Mühe werth ist, davon zu sprechen. Jenes Thun ist dabei von so großer Macht, daß, wenn das einzelne Thun sich ihm entgegensetzen, und entweder geradezu für sich Verbrechen seyn oder einem Andern zu Liebe das Allgemeine um das Recht und den Antheil, welchen es an ihm hat, betrügen wollte, es überhaupt unnütz seyn und unwiderstehlich zerstört werden würde. Es bleibt

dem Wohlthun, welches Empfindung ist, nur die Bedeutung eines ganz einzelnen Thuns, einer Nothhülfe, die ebenso zufällig als augenblicklich ist. Der Zufall bestimmt nicht nur seine Gelegenheit, sondern auch dieß, ob es überhaupt ein Werk ist, ob es nicht sogleich wieder aufgelöst und selbst vielmehr in Uebel verkehrt wird. Dieses Handeln also zum Wohl Anderer, das als nothwendig ausgesprochen wird, ist so beschaffen, daß es vielleicht existiren kann, vielleicht auch nicht; daß, wenn der Fall zufälliger Weise sich darbietet, es vielleicht ein Werk, vielleicht gut ist, vielleicht auch nicht. Dieß Gesetz hat hiermit ebensowenig einen allgemeinen Inhalt als das erste, das betrachtet wurde, und drückt nicht, wie es als absolutes Sittengesetz sollte, etwas aus, das an und für sich ist. Oder solche Gesetze bleiben nur beim Sollen stehen, haben aber keine Wirklichkeit; sie sind nicht Gesetze, sondern nur Gebote.

Es erhellt aber in der That aus der Natur der Sache selbst, daß auf einen allgemeinen absoluten Inhalt Verzicht gethan werden muß; denn der einfachen Substanz (und ihr Wesen ist dieß Einfache zu seyn) ist jede Bestimmtheit, die an ihr gesetzt wird, ungemäß. Das Gebot in seiner einfachen Absolutheit spricht selbst unmittelbares sittliches Seyn aus; der Unterschied, der an ihm erscheint, ist eine Bestimmtheit, und also ein Inhalt, der unter der absoluten Allgemeinheit dieses einfachen Seyns steht. Indem hiermit auf einen absoluten Inhalt Verzicht gethan werden muß, kann ihm nur die formale Allgemeinheit, oder dieß, daß es sich nicht widerspreche, zukommen; denn die inhaltslose Allgemeinheit ist die formale, und absoluter Inhalt heißt selbst so viel, als ein Unterschied, der keiner ist, oder als Inhaltslosigkeit.

Was dem Gesetzgeben übrig bleibt, ist also die reine Form der Allgemeinheit oder in der That die Tautologie des Bewußtseyns, welche dem Inhalt gegenübertritt, und ein Wissen

nicht von dem Seyenden, oder eigentlichen Inhalte, sondern von dem Wesen oder der Sichselbstgleichheit desselben ist.

Das sittliche Wesen ist hiermit nicht unmittelbar selbst ein Inhalt, sondern nur ein Maaßstab, ob ein Inhalt fähig sey, Gesetz zu seyn oder nicht, indem er sich nicht selbst widerspricht. Die gesetzgebende Vernunft ist zu einer nur prüfenden Vernunft herabgesetzt.

c. Gesetzprüfende Vernunft.

Ein Unterschied an der einfachen sittlichen Substanz ist eine Zufälligkeit für sie, welche wir an dem bestimmten Gebote als Zufälligkeit des Wissens der Wirklichkeit und des Thuns hervortreten sahen. Die Vergleichung jenes einfachen Seyns und der ihm nicht entsprechenden Bestimmtheit fiel in uns; und die einfache Substanz hat sich darin formale Allgemeinheit oder reines Bewußtseyn zu seyn gezeigt, das frei von dem Inhalte ihm gegenübertritt, und ein Wissen von ihm als dem bestimmten ist. Diese Allgemeinheit bleibt auf diese Weise dasselbe, was die Sache selbst war. Aber sie ist im Bewußtseyn ein Anderes; sie ist nämlich nicht mehr die gedankenlose träge Gattung, sondern bezogen auf das Besondere, und geltend für dessen Macht und Wahrheit. — Dieß Bewußtseyn scheint zunächst dasselbe Prüfen, welches wir vorhin waren, und sein Thun nichts anderes seyn zu können, als schon geschehen ist, eine Vergleichung des Allgemeinen mit dem Bestimmten, woraus sich ihre Unangemessenheit wie vorhin ergäbe. Aber das Verhältniß des Inhalts zum Allgemeinen ist hier ein anderes, indem dieses eine andere Bedeutung gewonnen hat; es ist formale Allgemeinheit, deren der bestimmte Inhalt fähig ist, denn in ihr wird er nur in Beziehung auf sich selbst betrachtet. Bei unserm Prüfen stand die allgemeine gediegene Substanz der Bestimmtheit gegenüber, welche sich als Zufälligkeit des Bewußtseyns, worin die Substanz eintrat, entwickelte. Hier ist das eine Glied der Vergleichung verschwunden; das Allgemeine ist nicht mehr die seyende und geltende Substanz,

oder das an und für sich Rechte, sondern einfaches Wissen oder Form, welche einen Inhalt nur mit sich selbst vergleicht, und ihn betrachtet, ob er eine Tautologie ist. Es werden Gesetze nicht mehr gegeben, sondern geprüft; und die Gesetze sind für das prüfende Bewußtseyn schon gegeben; es nimmt ihren Inhalt auf, wie er einfach ist, ohne in die Betrachtung der seiner Wirklichkeit anklebenden Einzelnheit und Zufälligkeit einzugehen, wie wir thaten, sondern bleibt bei dem Gebote als Gebote stehen, und verhält sich ebenso einfach gegen es, als es sein Maaßstab ist.

Dieß Prüfen reicht aber aus diesem Grunde nicht weit; eben indem der Maaßstab die Tautologie und gleichgültig gegen den Inhalt ist, nimmt er ebensognt diesen als den entgegengesetzten in sich auf. — Es ist die Frage, soll es an und für sich Gesetz seyn, daß Eigenthum sey; an und für sich, nicht aus Nützlichkeit für andere Zwecke; die sittliche Wesenheit besteht eben darin, daß das Gesetz nur sich selbst gleiche, und durch diese Gleichheit mit sich also in seinem eigenen Wesen gegründet, nicht ein bedingtes sey. Das Eigenthum an und für sich widerspricht sich nicht; es ist eine isolirte, oder nur sich selbst gleich gesetzte Bestimmtheit. Nichteigenthum, Herrenlosigkeit der Dinge, oder Gütergemeinschaft, widerspricht sich gerade ebensowenig. Daß etwas Niemandem gehört, oder dem Nächsten Besten, der sich in Besitz setzt, oder Allen zusammen, und Jedem nach seinem Bedürfnisse oder zu gleichen Theilen, ist eine einfache Bestimmtheit, ein formaler Gedanke, wie sein Gegentheil, das Eigenthum. — Wenn das herrenlose Ding freilich betrachtet wird als ein nothwendiger Gegenstand des Bedürfnisses, so ist es nothwendig, daß es der Besitz irgend eines Einzelnen werde; und es wäre widersprechend, vielmehr die Freiheit des Dinges zum Gesetze zu machen. Unter der Herrenlosigkeit des Dinges ist aber auch nicht eine absolute Herrenlosigkeit gemeint, sondern es soll in Besitz kommen, nach dem Bedürfnisse des Einzelnen; und zwar nicht um aufbewahrt, sondern um unmittelbar gebraucht zu werden. Aber so

ganz nur nach der Zufälligkeit für das Bedürfniß zu sorgen, ist der Natur des bewußten Wesens, von dem allein die Rede ist, widersprechend; denn es muß sich sein Bedürfniß in der Form der Allgemeinheit vorstellen, für seine ganze Existenz sorgen, und sich ein bleibendes Gut erwerben. So stimmte also der Gedanke, daß ein Ding dem nächsten selbstbewußten Leben nach seinem Bedürfnisse zufälligerweise zu Theil werde, nicht mit sich selbst überein. — In der Gütergemeinschaft, worin auf eine allgemeine und bleibende Weise dafür gesorgt wäre, wird jedem entweder soviel zu Theil, als er braucht; so widerspricht diese Ungleichheit und das Wesen des Bewußtseyns, dem die Gleichheit der Einzelnen Princip ist, einander. Oder es wird nach dem letztern Princip gleich ausgetheilt, so hat der Antheil nicht die Beziehung auf das Bedürfniß, welche doch allein sein Begriff ist.

Allein wenn auf diese Weise das Nichteigenthum widersprechend erscheint, so geschieht es nur darum, weil es nicht als einfache Bestimmtheit gelassen worden ist. Dem Eigenthum geht es ebenso, wenn es in Momente aufgelöst wird. Das einzelne Ding, das mein Eigenthum ist, gilt damit für ein Allgemeines, Befestigtes, Bleibendes; dieß widerspricht aber seiner Natur, die darin besteht, gebraucht zu werden und zu verschwinden. Es gilt zugleich für das Meinige, das alle Anderen anerkennen und sich davon ausschließen. Aber darin, daß ich anerkannt bin, liegt vielmehr meine Gleichheit mit Allen, das Gegentheil der Ausschließung. — Was ich besitze, ist ein Ding, d. h. ein Seyn für Andere überhaupt, ganz allgemein und unbestimmt nur für mich zu seyn; daß Ich es besitze, widerspricht seiner allgemeinen Dinghheit. Eigenthum widerspricht sich daher nach allen Seiten ebensosehr als Nichteigenthum; jedes hat diese beiden entgegengesetzten sich widersprechenden Momente der Einzelnheit und Allgemeinheit an ihm. — Aber jede dieser Bestimmtheiten einfach vorgestellt, als Eigenthum oder Nichteigenthum, ohne weitere Entwicklung, ist eine so einfach, als die andere, d. h. sich nicht widersprechend.

— Der Maaßstab des Gesetzes, den die Vernunft an ihr selbst hat, paßt daher Allem gleich gut, und ist hiermit in der That kein Maaßstab. — Es müßte auch sonderbar zugehen, wenn die Tautologie, der Satz des Widerspruchs, der für die Erkenntniß theoretischer Wahrheit nur als ein formelles Kriterium zugestanden wird, d. h. als Etwas, das gegen Wahrheit und Unwahrheit ganz gleichgültig sey, für die Erkenntniß praktischer Wahrheit mehr seyn sollte.

In den beiden so eben betrachteten Momenten der Erfüllung des vorher leeren geistigen Wesens hat sich das Setzen von unmittelbaren Bestimmtheiten an der sittlichen Substanz, und dann das Wissen von ihnen, ob sie Gesetze sind, aufgehoben. Das Resultat scheint hiermit dieses zu seyn, daß weder bestimmte Gesetze noch ein Wissen derselben statt finden könne. Allein die Substanz ist das Bewußtseyn von sich als der absoluten Wesenheit, welches hiermit weder den Unterschied an ihr, noch das Wissen von ihm aufgeben kann. Daß das Gesetzgeben und Gesetzprüfen sich als nichtig erwies, hat diese Bedeutung, daß beides einzeln und isolirt genommen, nur haltungslose Momente des sittlichen Bewußtseyns sind; und die Bewegung, in welcher sie auftreten, hat den formalen Sinn, daß die sittliche Substanz sich dadurch als Bewußtseyn darstellt.

Insofern diese beiden Momente nähere Bestimmungen des Bewußtseyns der Sache selbst sind, können sie als Formen der Ehrlichkeit angesehen werden, die, wie sonst mit ihren formalen Momenten sich jetzt mit einem seynsollenden Inhalt des Guten und Rechten und einem Prüfen solcher festen Wahrheit herumtreibt, und in der gesunden Vernunft und verständigen Einsicht die Kraft und Gültigkeit der Gebote zu haben meint.

Ohne diese Ehrlichkeit aber gelten die Gesetze nicht als Wesen des Bewußtseyns und das Prüfen ebenso nicht als Thun innerhalb desselben; sondern diese Momente drücken, wie sie jedes für sich unmittelbar als eine Wirklichkeit auftreten,

das eine ein ungültiges Aufstellen und Seyn wirklicher Gesetze, und das andere eine ebenso ungültige Befreiung von denselben aus. Das Gesetz hat als bestimmtes Gesetz einen zufälligen Inhalt, — dieß hat hier die Bedeutung, daß es Gesetz eines einzelnen Bewußtseyns von einem willkürlichen Inhalt ist. Jenes unmittelbare Gesetzgeben ist also der tyrannische Frevel, der die Willkür zum Gesetze macht, und die Sittlichkeit zu einem Gehorsam gegen sie, — gegen Gesetze, die nur Gesetze, nicht zugleich Gebote sind. So wie das zweite Moment, insofern es isolirt ist, das Prüfen der Gesetze, das Bewegen des Unbewegbaren und den Frevel des Wissens bedeutet, der von den absoluten Gesetzen frei raisonnirt, und sie für eine ihm fremde Willkür nimmt.

In beiden Formen sind diese Momente ein negatives Verhältniß zur Substanz oder dem realen geistigen Wesen; oder in ihnen hat die Substanz noch nicht ihre Realität, sondern das Bewußtseyn enthält sie noch in der Form seiner eigenen Unmittelbarkeit, und sie ist nur erst ein Wollen und Wissen dieses Individuums, oder das Sollen eines unwirklichen Gebots, und ein Wissen der formalen Allgemeinheit. Aber indem diese Weisen sich aufhoben, ist das Bewußtseyn in das Allgemeine zurückgegangen, und jene Gegensätze sind verschwunden. Das geistige Wesen ist dadurch wirkliche Substanz, daß diese Weisen nicht einzeln gelten, sondern nur als aufgehobne, und die Einheit, worin sie nur Momente sind, ist das Selbst des Bewußtseyns, welches nunmehr in dem geistigen Wesen gesetzt, dasselbe zum Wirklichen, Erfüllten und Selbstbewußten macht.

Das geistige Wesen ist hiermit für's erste für das Selbstbewußtseyn als an sich seyendes Gesetz; die Allgemeinheit des Prüfens, welche die formale nicht an sich seyende war, ist aufgehoben. Es ist ebenso ein ewiges Gesetz, welches nicht in dem Willen dieses Individuums seinen Grund hat, sondern es ist an und für sich, der absolute reine Willen Aller, der die Form des unmittelbaren Seyns hat. Er ist auch nicht ein Gebot,

das nur seyn soll, sondern er ist und gilt; es ist das allgemeine Ich der Kategorie, das unmittelbar die Wirklichkeit ist, und die Welt ist nur diese Wirklichkeit. Indem aber dieses seyende Gesetz schlechthin gilt, so ist der Gehorsam des Selbstbewußtseyns nicht der Dienst gegen einen Herrn, dessen Befehle eine Willkür wären, und worin es sich nicht erkennte. Sondern die Gesetze sind Gedanken seines eigenen absoluten Bewußtseyns, welche es selbst unmittelbar hat. Es glaubt auch nicht an sie, denn der Glaube schaut wohl auch das Wesen, aber ein fremdes an. Das sittliche Selbstbewußtseyn ist durch die Allgemeinheit seines Selbsts unmittelbar mit dem Wesen Eins; der Glaube hingegen fängt von dem einzelnen Bewußtseyn an, er ist die Bewegung desselben, immer dieser Einheit zuzugehen, ohne die Gegenwart seines Wesens zu erreichen. — Jenes Bewußtseyn hingegen hat sich als einzelnes aufgehoben, diese Vermittelung ist vollbracht, und nur dadurch, daß sie vollbracht ist, ist es unmittelbares Selbstbewußtseyn der sittlichen Substanz.

Der Unterschied des Selbstbewußtseyns von dem Wesen ist also vollkommen durchsichtig. Dadurch sind die Unterschiede an dem Wesen selbst nicht zufällige Bestimmtheiten, sondern um der Einheit des Wesens und des Selbstbewußtseyns willen, von welchem allein die Ungleichheit kommen könnte, sind sie die Massen ihrer von ihrem Leben durchdrungenen Gliederung, sich selbst klare unentzweite Geister, makellose himmlische Gestalten, die in ihren Unterschieden die unentweihte Unschuld und Einmüthigkeit ihres Wesens erhalten. — Das Selbstbewußtseyn ist ebenso einfaches klares Verhältniß zu ihnen. Sie sind, und weiter nichts, — macht das Bewußtseyn seines Verhältnisses aus. So gelten sie der Antigone des Sophokles*) als der Götter ungeschriebenes und untrügliches Recht

nicht etwa jetzt und gestern, sondern immerdar
lebt es, und keiner weiß, von wannen es erschien.

*) Sophocl. Antigon., V. 456, 457.

Sie sind. Wenn ich nach ihrer Entstehung frage, und sie auf den Punkt ihres Ursprungs einenge, so bin ich darüber hinausgegangen; denn ich bin nunmehr das Allgemeine, sie aber das Bedingte und Beschränkte. Wenn sie sich meiner Einsicht legitimiren sollen, so habe ich schon ihr unwankendes Ansichseyn bewegt, und betrachte sie als Etwas, das vielleicht wahr, vielleicht auch nicht wahr für mich sey. Die sittliche Gesinnung besteht eben darin, unverrückt in dem fest zu beharren, was das Rechte ist, und sich alles Bewegens Rüttelns und Zurückführens desselben zu enthalten. — Es wird ein Depositum bei mir gemacht, es ist das Eigenthum eines Andern, und ich anerkenne es, weil es so ist, und erhalte mich unwankend in diesem Verhältnisse. Behalte ich für mich das Depositum, so begehe ich nach dem Principe meines Prüfens, der Tautologie, ganz und gar keinen Widerspruch; denn alsdann sehe ich es nicht mehr für das Eigenthum eines Andern an; etwas behalten, das ich nicht für das Eigenthum eines Andern ansehe, ist vollkommen consequent. Die Aenderung der Ansicht ist kein Widerspruch, denn es ist nicht um sie als Ansicht sondern um den Gegenstand und Inhalt zu thun, der sich nicht widersprechen soll. So sehr ich — wie ich thue, wenn ich Etwas wegschenke — die Ansicht, daß es das Eigenthum eines Andern ist, verändern kann, ohne dadurch eines Widerspruches schuldig zu werden, ebensosehr kann ich den umgekehrten Weg gehen. — Nicht darum also, weil ich Etwas sich nicht widersprechend finde, ist es Recht; sondern weil es das Rechte ist, ist es Recht. Daß Etwas das Eigenthum des Andern ist, dieß liegt zum Grunde; darüber habe ich nicht zu raisonniren, noch mancherlei Gedanken Zusammenhänge Rücksichten aufzusuchen oder mir einfallen zu lassen; weder ans Gesetzgeben, noch ans Prüfen zu denken; durch solcherlei Bewegungen meines Gedankens verrückte ich jenes Verhältniß, indem ich in der That nach Belieben meinem unbestimmten tautologischen Wissen das Gegentheil ebensowohl gemäß, und es also zum Gesetze machen könnte. Sondern ob diese oder die entgegen-

gesetzte Bestimmung das Rechte sey, ist an und für sich bestimmt; ich für mich könnte, welche ich wollte, und ebensogut keine zum Gesetze machen, und bin, indem ich zu prüfen anfange, schon auf unsittlichem Wege. Daß das Rechte mir an und für sich ist, dadurch bin ich in der sittlichen Substanz; so ist sie das Wesen des Selbstbewußtseyns; dieses aber ist ihre Wirklichkeit und Daseyn, ihr Selbst und Willen.

(BB.) Der Geist.

VI.

Der Geist.

Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu seyn, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewußt ist. — Das Werden des Geistes zeigte die unmittelbar vorhergehende Bewegung auf, worin der Gegenstand des Bewußtseyns, die reine Kategorie, zum Begriffe der Vernunft sich erhob. In der beobachtenden Vernunft ist diese reine Einheit des Ich und des Seyns, des Fürsich- und des Ansichseyns, als das Ansich oder als Seyn bestimmt, und das Bewußtseyn der Vernunft findet sich. Aber die Wahrheit des Beobachtens ist vielmehr das Aufheben dieses unmittelbaren findenden Instinkts, dieses bewußtlosen Daseyns derselben. Die angeschaute Kategorie, das gefundene Ding tritt in das Bewußtseyn als das Fürsichseyn des Ich, welches sich nun im gegenständlichen Wesen als das Selbst weiß. Aber diese Bestimmung der Kategorie, als des Fürsichseyns entgegengesetzt dem Ansichseyn, ist ebenso einseitig und ein sich selbst aufhebendes Moment. Die Kategorie wird daher für das Bewußtseyn bestimmt, wie sie in ihrer allgemeinen Wahrheit ist, als an- und fürsichseyendes Wesen. Diese noch abstracte Bestimmung, welche die Sache selbst ausmacht, ist erst das geistige Wesen, und sein Bewußtseyn ein formales Wissen von ihm, das sich mit mancherlei Inhalt desselben herumtreibt; es ist von der Substanz in der That noch als ein Einzelnes unterschieden, giebt entweder

willkärliche Gesetze, oder meint die Gesetze, wie sie an und für sich sind, in seinem Wissen als solchem zu haben; und hält sich für die beurtheilende Macht derselben. — Oder von der Seite der Substanz betrachtet, so ist diese das an- und fürsichseyende geistige Wesen, welches noch nicht Bewußtseyn seiner selbst ist. Das an- und fürsichseyende Wesen aber, welches sich zugleich als Bewußtseyn wirklich und sich sich selbst vorstellt, ist der Geist.

Sein geistiges Wesen ist schon als die sittliche Substanz bezeichnet worden; der Geist aber ist die sittliche Wirklichkeit. Er ist das Selbst des wirklichen Bewußtseyns, dem er oder vielmehr das sich als gegenständliche wirkliche Welt gegenübertritt, welche aber ebenso für das Selbst alle Bedeutung eines Fremden, so wie das Selbst alle Bedeutung eines von ihr getrennten abhängigen oder unabhängigen Fürsichseyns verloren hat. Die Substanz und das allgemeine, sichselbstgleiche, bleibende Wesen, — ist er der unverrückte und unaufgelöste Grund und Ausgangspunkt des Thuns Aller, — und ihr Zweck und Ziel, als das gedachte Ansich aller Selbstbewußtseyn. — Diese Substanz ist ebenso das allgemeine Werk, das sich durch das Thun Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt, denn sie ist das Fürsichseyn, das Selbst, das Thun. Als die Substanz ist der Geist die unwankende gerechte Sichselbstgleichheit; aber als Fürsichseyn ist sie das aufgelöste, das sich aufopfernde gütige Wesen, an dem Jeder sein eignes Werk vollbringt, das allgemeine Seyn zerreißt und sich seinen Theil davon nimmt. Diese Auflösung und Vereinzelung des Wesens ist eben das Moment des Thuns und Selbsts Aller; es ist die Bewegung und Seele der Substanz, und das bewirkte allgemeine Wesen. Gerade darin, daß sie das im Selbst aufgelöste Seyn ist, ist sie nicht das todte Wesen, sondern wirklich und lebendig.

Der Geist ist hiermit das sich selbsttragende absolute reale Wesen. Alle bisherigen Gestalten des Bewußtseyns sind Abstractionen desselben; sie sind dieß, daß er sich analysirt, seine Momente unterscheidet, und bei einzelnen verweilt. Dieß Isoliren solcher Momente hat ihn selbst zur Voraussetzung und zum Bestehen, oder es existirt nur in ihm, der die Existenz ist. Sie haben so isolirt den Schein, als ob sie als solche wären; aber wie sie nur Momente oder verschwindende Größen sind, zeigte ihre Fortwälzung und Rückgang in ihren Grund und Wesen; und dieß Wesen eben ist diese Bewegung und Auflösung dieser Momente. Hier, wo der Geist, oder die Reflexion derselben in sich selbst gesetzt ist, kann unsere Reflexion an sie nach dieser Seite kurz erinnern; sie waren Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn und Vernunft. Der Geist ist also Bewußtseyn überhaupt, was sinnliche Gewißheit Wahrnehmen und den Verstand in sich begreift, insofern er in der Analyse seiner selbst das Moment festhält, daß er sich gegenständliche seyende Wirklichkeit ist, und davon abstrahirt, daß diese Wirklichkeit sein eignes Fürsichseyn ist. Hält er im Gegentheil das andere Moment der Analyse fest, daß sein Gegenstand sein Fürsichseyn ist, so ist er Selbstbewußtseyn. Aber als unmittelbares Bewußtseyn des An- und Fürsichseyns, als Einheit des Bewußtseyns und des Selbstbewußtseyns ist er das Bewußtseyn, das Vernunft hat, das, wie das Haben es bezeichnet, den Gegenstand hat, als an sich vernünftig, oder vom Werthe der Kategorie bestimmt, aber so, daß er noch für das Bewußtseyn desselben den Werth der Kategorie nicht hat. Er ist das Bewußtseyn, aus dessen Betrachtung wir so eben herkommen. Diese Vernunft, die er hat, endlich als eine solche von ihm angeschaut, die Vernunft ist, oder die Vernunft, die in ihm wirklich und die seine Welt ist, so ist er in seiner Wahrheit; er ist der Geist, er ist das wirkliche sittliche Wesen.

Der Geist ist das sittliche Leben eines Volks, insofern er die unmittelbare Wahrheit ist; das Individuum, das eine Welt ist. Er muß zum Bewußtseyn über das, was er unmittelbar ist, fortgehen, das schöne sittliche Leben aufheben, und

durch eine Reihe von Gestalten zum Wissen seiner selbst gelangen. Diese unterscheiden sich aber von den vorhergehenden dadurch, daß sie die realen Geister sind, eigentliche Wirklichkeiten, und statt Gestalten nur des Bewußtseyns, Gestalten einer Welt.

Die lebendige sittliche Welt ist der Geist in seiner Wahrheit; wie er zunächst zum abstracten Wissen seines Wesens kommt, geht die Sittlichkeit in der formalen Allgemeinheit des Rechts unter. Der in sich selbst nunmehr entzweite Geist beschreibt in seinem gegenständlichen Elemente als in einer harten Wirklichkeit die eine seiner Welten, das Reich der Bildung, und ihr gegenüber im Elemente des Gedankens die Welt des Glaubens, das Reich des Wesens. Beide Welten aber von dem Geiste, der aus diesem Verluste seiner selbst in sich geht, von dem Begriffe erfaßt, werden durch die Einsicht und ihre Verbreitung, die Aufklärung, verwirrt und revolutionirt, und das in das Diesseits und Jenseits vertheilte und ausgebreitete Reich kehrt in das Selbstbewußtseyn zurück, das nun in der Moralität sich als die Wesenheit, und das Wesen als wirkliches Selbst erfaßt, seine Welt und ihren Grund nicht mehr aus sich herausssetzt, sondern alles in sich verglimmen läßt, und als Gewissen der seiner selbst gewisse Geist ist.

Die sittliche Welt, die in das Diesseits und Jenseits zerrissene Welt und die moralische Weltanschauung sind also die Geister, deren Bewegung und Rückgang in das einfache fürsichseyende Selbst des Geistes sich entwickeln, und als deren Ziel und Resultat das wirkliche Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes hervortreten wird.

A.

Der wahre Geist, die Sittlichkeit.

Der Geist ist in seiner einfachen Wahrheit Bewußtseyn, und schlägt seine Momente auseinander. Die Handlung trennt ihn in die Substanz und das Bewußtseyn derselben; und trennt eben-

sowohl die Substanz als das Bewußtseyn. Die Substanz tritt als allgemeines Wesen und Zweck, sich als der vereinzelten Wirklichkeit gegenüber; die unendliche Mitte ist das Selbstbewußtseyn, welches an sich Einheit seiner und der Substanz, es nun für sich wird, das allgemeine Wesen und seine vereinzelnte Wirklichkeit vereint, diese zu jenem erhebt, und sittlich handelt, — und jenes zu dieser herunterbringt, und den Zweck, die nur gedachte Substanz ausführt; es bringt die Einheit seines Selbsts und der Substanz als sein Werk und damit als Wirklichkeit hervor.

In dem Auseinandertreten des Bewußtseyns hat die einfache Substanz den Gegensatz Theils gegen das Selbstbewußtseyn erhalten, Theils stellt sie damit ebensosehr an ihr selbst die Natur des Bewußtseyns, sich in sich selbst zu unterscheiden, als eine in ihre Massen gegliederte Welt dar. Sie spaltet sich also in ein unterschiedenes sittliches Wesen, in ein menschliches und göttliches Gesetz. Ebenso das ihr gegenübertretende Selbstbewußtseyn theilt sich nach seinem Wesen der einen dieser Mächte zu, und als Wissen in die Unwissenheit dessen, was es thut, und in das Wissen desselben, das deswegen ein betrogenes Wissen ist. Es erfährt also in seiner That sowohl den Widerspruch jener Mächte, worin die Substanz sich entzweite, und ihre gegenseitige Zerstörung, wie den Widerspruch seines Wissens von der Sittlichkeit seines Handelns — mit dem, was an und für sich sittlich ist, und findet seinen eignen Untergang. In der That aber ist die sittliche Substanz durch diese Bewegung zum wirklichen Selbstbewußtseyn geworden, oder dieses Selbst zum An- und Fürsichseyenden, aber darin ist eben die Sittlichkeit zu Grunde gegangen.

a. Die sittliche Welt, das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib.

Die einfache Substanz des Geistes theilt sich als Bewußtseyn. Oder wie das Bewußtseyn des abstracten, des sinnlichen Seyns in die Wahrnehmung übergeht, so auch die unmittelbare Gewiß-

heit des realen sittlichen Seyns; und wie für die sinnliche Wahrnehmung das einfache Seyn ein Ding von vielen Eigenschaften wird, so ist für die sittliche der Fall des Handelns eine Wirklichkeit von vielen sittlichen Beziehungen. Jener zieht sich aber die unnütze Vielheit der Eigenschaften in den wesentlichen Gegensatz der Einzelnheit und Allgemeinheit zusammen, und noch mehr dieser, die das gereinigte, substantielle Bewußtseyn ist, wird die Vielheit der sittlichen Momente das Zwiefache eines Gesetzes der Einzelnheit und eines der Allgemeinheit. Jede dieser Massen der Substanz bleibt aber der ganze Geist; wenn in der sinnlichen Wahrnehmung die Dinge keine andere Substanz als die beiden Bestimmungen der Einzelnheit und der Allgemeinheit haben, so drücken sie hier nur den oberflächlichen Gegensatz der beiden Seiten gegen einander aus.

Die Einzelnheit hat an dem Wesen, das wir hier betrachten, die Bedeutung des Selbstbewußtseyns überhaupt, nicht eines einzelnen zufälligen Bewußtseyns. Die sittliche Substanz ist also in dieser Bestimmung die wirkliche Substanz, der absolute Geist in der Vielheit des daseyenden Bewußtseyns realisirt; er ist das Gemeinwesen, welches für uns bei dem Eintritt in die praktische Gestaltung der Vernunft überhaupt das absolute Wesen war, und hier in seiner Wahrheit für sich selbst als bewußtes sittliches Wesen, und als das Wesen für das Bewußtseyn, das wir zum Gegenstande haben, hervorgetreten ist. Es ist Geist, welcher für sich, indem er im Gegenschein der Individuen sich, — und an sich oder Substanz ist, indem er sie in sich erhält. Als die wirkliche Substanz ist er ein Volk, als wirkliches Bewußtseyn Bürger des Volkes. Dieß Bewußtseyn hat an dem einfachen Geiste sein Wesen, und die Gewißheit seiner selbst in der Wirklichkeit dieses Geistes, dem ganzen Volke, und unmittelbar darin seine Wahrheit, also nicht in Etwas, das nicht wirklich ist, sondern in einem Geiste, der existirt und gilt.

Dieser Geist kann das menschliche Gesetz genannt werden, weil er wesentlich in der Form der ihrer selbstbewußten Wirklichkeit ist. Er ist in der Form der Allgemeinheit das bekannte Gesetz und die vorhandene Sitte; in der Form der Einzelnheit ist er die wirkliche Gewißheit seiner selbst in dem Individuum überhaupt, und die Gewißheit seiner als einfacher Individualität ist er als Regierung; seine Wahrheit ist die offene an dem Tage liegende Gültigkeit; eine Existenz, welche für die unmittelbare Gewißheit in die Form des freientlassenen Daseyns tritt.

Dieser sittlichen Macht und Offenbarkeit tritt aber eine andere Macht, das göttliche Gesetz, gegenüber. Denn die sittliche Staatsmacht hat als die Bewegung des sich bewußten Thuns an dem einfachen und unmittelbaren Wesen der Sittlichkeit ihren Gegensatz; als wirkliche Allgemeinheit ist sie eine Gewalt gegen das individuelle Fürsichseyn; und als Wirklichkeit überhaupt hat sie an dem innern Wesen noch ein Anderes, als sie ist.

Es ist schon erinnert worden, daß jede der entgegengesetzten Weisen der sittlichen Substanz zu existiren sie ganz und alle Momente ihres Inhalts enthält. Wenn also das Gemeinwesen sie als das seiner bewußte wirkliche Thun ist, so hat die andere Seite die Form der unmittelbaren oder seyenden Substanz. Diese ist so einer Seits der innere Begriff oder die allgemeine Möglichkeit der Sittlichkeit überhaupt, hat aber anderer Seits das Moment des Selbstbewußtseyns ebenso an ihr. Dieses in diesem Elemente der Unmittelbarkeit oder des Seyns die Sittlichkeit ausdrückend, oder ein unmittelbares Bewußtseyn seiner wie als Wesens so als dieses Selbsts in einem Andern, d. h. ein natürliches sittliches Gemeinwesen, — ist die Familie. Sie steht als der bewußtlose noch innere Begriff seiner sich bewußten Wirklichkeit, als das Element der Wirklichkeit des Volks dem Volke selbst, als unmittelbares sittliches Seyn — der durch die

Arbeit für das Allgemeine sich bildenden und erhaltenden Sittlichkeit, die Penaten dem allgemeinen Geiste gegenüber.

Obwohl sich aber das sittliche Seyn der Familie als das unmittelbare bestimmt, so ist sie innerhalb ihrer sittliches Wesen, nicht insofern sie das Verhältniß der Natur ihrer Glieder, oder deren Beziehung die unmittelbare einzelner wirklicher ist; denn das Sittliche ist an sich allgemein, und dieß Verhältniß der Natur ist wesentlich ebensosehr ein Geist, und nur als geistiges Wesen sittlich. Es ist zu sehen, worin seine eigenthümliche Sittlichkeit besteht. — Zunächst, weil das Sittliche das an sich Allgemeine ist, ist die sittliche Beziehung der Familienglieder nicht die Beziehung der Empfindung oder das Verhältniß der Liebe. Das Sittliche scheint nun in das Verhältniß des einzelnen Familiengliedes zur ganzen Familie als der Substanz gelegt werden zu müssen, so daß sein Thun und Wirklichkeit nur sie zum Zweck und Inhalt hat. Aber der bewußte Zweck, den das Thun dieses Ganzen, insofern er auf es selbst geht, hat, ist selbst das Einzelne. Die Erwerbung und Erhaltung von Macht und Reichthum geht Theils nur auf das Bedürfniß und gehört der Begierde an; Theils wird sie in ihrer höheren Bestimmung etwas nur mittelbares. Diese Bestimmung fällt nicht in die Familie selbst, sondern geht auf das wahrhaft Allgemeine, das Gemeinwesen; sie ist vielmehr negativ gegen die Familie, und besteht darin, den Einzelnen aus ihr herauszusetzen, seine Natürlichkeit und Einzelnheit zu unterjochen, und ihn zur Tugend, zum Leben in und für's Allgemeine zu ziehen. Der der Familie eigenthümliche positive Zweck ist der Einzelne als solcher. Daß nun diese Beziehung sittlich sey, kann er nicht, weder der, welcher handelt, noch der, auf welchen sich die Handlung bezieht, nach einer Zufälligkeit auftreten, wie etwa in irgend einer Hülfe oder Dienstleistung geschieht. Der Inhalt der sittlichen Handlung muß substantiell oder ganz und allgemein seyn; sie kann sich daher nur auf den ganzen Einzelnen, oder auf ihn als Allgemeinen beziehen. Auch dieß wieder nicht etwa so, daß sich nur vorgestellt wäre, eine Dienstleistung fordere sein ganzes Glück, während sie so, wie sie unmittelbare und wirkliche Handlung ist, nur etwas Einzelnes an ihm thut; — noch daß sie auch wirklich als Erziehung in einer Reihe von Bemühungen ihn als Ganzes zum Gegenstand hat und als Werk hervorbringt; wo außer dem gegen die Familie negativen Zwecke die wirkliche Handlung nur einen beschränkten Inhalt hat; — ebensowenig endlich, daß sie eine Nothhülfe ist, wodurch in Wahrheit der ganze Einzelne errettet wird; denn sie ist selbst eine völlig zufällige That, deren Gelegenheit eine gemeine Wirklichkeit ist, welche seyn und auch nicht seyn kann. Die Handlung also, welche die ganze Existenz des Blutsverwandten umfaßt, und ihn, — nicht den Bürger, denn dieser gehört nicht der Familie an, noch den, der Bürger werden und aufhören soll, als dieser Einzelne zu gelten, — sondern ihn, diesen der Familie angehörigen Einzelnen, als ein allgemeines, der sinnlichen, d. i. einzelnen Wirklichkeit enthobenes Wesen zu ihrem Gegenstande und Inhalt hat, betrifft nicht mehr den Lebenden, sondern den Todten, der aus der langen Reihe seines zerstreuten Daseyns sich in die vollendete Eine Gestaltung zusammengefaßt, und aus der Unruhe des zufälligen Lebens sich in die Ruhe der einfachen Allgemeinheit erhoben hat. — Weil er nur als Bürger wirklich und substantiell ist, so ist der Einzelne, wie er nicht Bürger ist, und der Familie angehört, nur der unwirkliche markloſe Schatten.

Diese Allgemeinheit, zu der der Einzelne als solcher gelangt, ist das reine Seyn, der Tod; es ist das unmittelbare natürliche Gewordenseyn, nicht das Thun eines Bewußtseyns. Die Pflicht des Familiengliedes ist deswegen, diese Seite hinzuzufügen, damit auch sein letztes Seyn, dieß allgemeine Seyn, nicht allein der Natur angehöre und etwas Unvernünftiges bleibe, sondern daß es ein Gethanes, und das Recht des Bewußtseyns in ihm behauptet sey. Oder der Sinn der Handlung

ist vielmehr, daß, weil in Wahrheit die Ruhe und Allgemeinheit des seiner selbstbewußten Wesens nicht der Natur angehört, der Schein eines solchen Thuns hinwegfalle, den sich die Natur angemaßt, und die Wahrheit hergestellt werde. — Was die Natur an ihm that, ist die Seite, von welcher sein Werden zum Allgemeinen sich als die Bewegung eines Seyenden darstellt. Sie fällt zwar selbst innerhalb des sittlichen Gemeinwesens und hat dieses zum Zwecke; der Tod ist die Vollendung und höchste Arbeit, welche das Individuum als solches für es übernimmt. Aber insofern es wesentlich Einzelnes ist, ist es zufällig, daß sein Tod unmittelbar mit seiner Arbeit für's Allgemeine zusammenhing, und Resultat derselben war; Theils wenn ers war, ist er die natürliche Negativität und die Bewegung des Einzelnen als Seyenden, worin das Bewußtseyn nicht in sich zurückkehrt, und Selbstbewußtseyn wird; oder indem die Bewegung des Seyenden diese ist, daß es aufgehoben wird und zum Fürsichseyn gelangt, ist der Tod die Seite der Entzweiung, worin das Fürsichseyn, das erlangt wird, ein Anderes ist, als das Seyende, welches in die Bewegung eintrat. — Weil die Sittlichkeit der Geist in seiner unmittelbaren Wahrheit ist, so fallen die Seiten, in die sein Bewußtseyn aus einander tritt, auch in diese Form der Unmittelbarkeit, und die Einzelnheit tritt in diese abstracte Negativität herüber, welche ohne Trost und Versöhnung an sich selbst, sie wesentlich durch eine wirkliche und äußerliche Handlung empfangen muß. — Die Blutsverwandtschaft ergänzt also die abstracte natürliche Bewegung dadurch, daß sie die Bewegung des Bewußtseyns hinzufügt, das Werk der Natur unterbricht, und den Blutsverwandten der Zerstörung entreißt, oder besser, weil die Zerstörung, sein Werden zum reinen Seyn, nothwendig ist, selbst die That der Zerstörung über sich nimmt. — Es kömmt hierdurch zu Stande, daß auch das todte, das allgemeine Seyn ein Insichzurückgekehrtes, ein Fürsichseyn, oder die kraftlose reine einzelne Einzelnheit zur allgemeinen Individualität erhoben

wird. Der Todte, da er sein Seyn von seinem Thun oder negativen Eins frei gelassen, ist die leere Einzelnheit, nur ein passives Seyn für Anderes, aller niedrigen vernunftlosen Individualität und den Kräften abstracter Stoffe preisgegeben, wovon jene um des Lebens willen, das sie hat, diese um ihrer negativen Natur willen jetzt mächtiger sind als er. Dieß ihn entehrende Thun bewußtloser Begierde und abstracter Wesen hält die Familie von ihm ab, setzt das ihrige an die Stelle, und vermählt den Verwandten dem Schooße der Erde, der elementarischen unvergänglichen Individualität; sie macht ihn hierdurch zum Genossen eines Gemeinwesens, welches vielmehr die Kräfte der einzelnen Stoffe und die niedrigen Lebendigkeiten, die gegen ihn frei werden und ihn zerstören wollten, überwältigt und gebunden hält.

Diese letzte Pflicht macht also das vollkommene göttliche Gesetz, oder die positive sittliche Handlung gegen den Einzelnen aus. Alles andere Verhältniß gegen ihn, das nicht in der Liebe stehen bleibt, sondern sittlich ist, gehört dem menschlichen Gesetze an; und hat die negative Bedeutung, den Einzelnen über die Einschließung in das natürliche Gemeinwesen zu erheben, dem er als wirklicher angehört. Wenn nun aber schon das menschliche Recht zu seinem Inhalte und Macht die wirkliche ihrer bewußte sittliche Substanz, das ganze Volk, hat; das göttliche Recht und Gesetz aber den Einzelnen, der jenseits der Wirklichkeit ist, so ist er nicht ohne Macht; seine Macht ist das abstracte rein Allgemeine; das elementarische Individuum, welches die Individualität, die sich von dem Elemente losreißt und die ihrer bewußte Wirklichkeit des Volks ausmacht, in die reine Abstraction als in sein Wesen ebenso zurückreißt, als es ihr Grund ist. — Wie diese Macht am Volke selbst sich darstellt, wird sich noch weiter entwickeln.

Es giebt nun in dem einen Gesetze, wie in dem andern, auch Unterschiede und Stufen. Denn indem beide Wesen das Moment des Bewußtseyns an ihnen haben, entfaltet sich innerhalb

ihrer selbst der Unterschied; was ihre Bewegung und eigenthümliches Leben ausmacht. Die Betrachtung dieser Unterschiede zeigt die Weise der Bethätigung und des Selbstbewußtseyns der beiden allgemeinen Wesen der sittlichen Welt, so wie ihren Zusammenhang und Uebergang in einander.

Das Gemeinwesen, das obere und offenbar an der Sonne geltende Gesetz, hat seine wirkliche Lebendigkeit in der Regierung, als worin es Individuum ist. Sie ist der in sich reflectirte wirkliche Geist, das einfache Selbst der ganzen sittlichen Substanz. Diese einfache Kraft erlaubt dem Wesen zwar in seine Gliederung sich auszubreiten, und jedem Theile Bestehen und eigenes Fürsichseyn zu geben. Der Geist hat hieran seine Realität oder sein Daseyn, und die Familie ist das Element dieser Realität. Aber er ist zugleich die Kraft des Ganzen, welche diese Theile wieder in das negative Eins zusammenfaßt, ihnen das Gefühl ihrer Unselbstständigkeit giebt, und sie in dem Bewußtseyn erhält, ihr Leben nur im Ganzen zu haben. Das Gemeinwesen mag sich also einer Seits in die Systeme der persönlichen Selbstständigkeit und des Eigenthums, des persönlichen und dinglichen Rechts, organisiren; ebenso die Weisen des Arbeitens für die zunächst einzelnen Zwecke, — des Erwerbs und Genusses, — zu eigenen Zusammenkünften gliedern und verselbstständigen. Der Geist der allgemeinen Zusammenkunft ist die Einfachheit und das negative Wesen dieser sich isolirenden Systeme. Um sie nicht in dieses Isoliren einwurzeln und festwerden, hierdurch das Ganze aus einander fallen und den Geist verfliegen zu lassen, hat die Regierung sie in ihrem Innern von Zeit zu Zeit durch die Kriege zu erschüttern, ihre sich zurechtgemachte Ordnung und Recht der Selbstständigkeit dadurch zu verletzen und zu verwirren, den Individuen aber, die sich darin vertiefend vom Ganzen losreißen und dem unverletzbaren Fürsichseyn und der Sicherheit der Person zustreben, in jener auferlegten Arbeit ihren Herrn, den Tod, zu fühlen zu geben. Der Geist wehrt durch diese Auflösung

der Form des Bestehens das Versinken in das natürliche Daseyn aus dem sittlichen ab, und erhält und erhebt das Selbst seines Bewußtseyns in die Freiheit und in seine Kraft. — Das negative Wesen zeigt sich als die eigentliche Macht des Gemeinwesens und die Kraft seiner Selbsterhaltung; dieses hat also die Wahrheit und Bekräftigung seiner Macht an dem Wesen des göttlichen Gesetzes und dem unterirdischen Reiche.

Das göttliche Gesetz, das in der Familie waltet, hat seiner Seits gleichfalls Unterschiede in sich, deren Beziehung die lebendige Bewegung seiner Wirklichkeit ausmacht. Unter den drei Verhältnissen aber, des Mannes und der Frau, der Eltern und der Kinder, der Geschwister als Bruder und Schwester, ist zuerst das Verhältniß des Mannes und der Frau das unmittelbare sich Erkennen des einen Bewußtseyns im andern und das Erkennen des gegenseitigen Anerkanntseyns. Weil es das natürliche sich Erkennen, nicht das sittliche ist, ist es nur die Vorstellung und das Bild des Geistes, nicht der wirkliche Geist selbst. — Die Vorstellung oder das Bild hat aber seine Wirklichkeit an einem Andern, als es ist; dieß Verhältniß hat daher seine Wirklichkeit nicht an ihm selbst, sondern an dem Kinde, — einem Andern, dessen Werden es ist, und worin es selbst verschwindet; und dieser Wechsel der sich fortwälzenden Geschlechter hat seinen Bestand in dem Volke. — Die Pietät des Mannes und der Frau gegen einander ist also mit natürlicher Beziehung und mit Empfindung vermischt, und ihr Verhältniß hat seine Rückkehr in sich nicht an ihm selbst; ebenso das zweite, die Pietät der Eltern und Kinder gegen einander. Die der Eltern gegen ihre Kinder ist eben von dieser Rührung afficirt, das Bewußtseyn seiner Wirklichkeit in dem Andern zu haben, und das Fürsichseyn in ihm werden zu sehen, ohne es zurück zu erhalten; sondern es bleibt eine fremde, eigne Wirklichkeit; — die der Kinder aber gegen die Eltern umgekehrt mit der Rührung, das Werden seiner selbst oder das Ansich an einem andern Verschwindenden zu haben, und das

Fürsichseyn und eigene Selbstbewußtseyn zu erlangen, nur durch die Trennung von dem Ursprung, — eine Trennung, worin dieser versiegt.

Diese beiden Verhältnisse bleiben innerhalb des Uebergehens und der Ungleichheit der Seiten stehen, die an sie vertheilt sind. — Das unvermischte Verhältniß aber findet zwischen Bruder und Schwester statt. Sie sind dasselbe Blut, das aber in ihnen in seine Ruhe und Gleichgewicht gekommen ist. Sie begehren daher einander nicht, noch haben sie dieß Fürsichseyn eines dem andern gegeben, noch empfangen, sondern sie sind freie Individualität gegen einander. Das Weibliche hat daher als Schwester die höchste Ahnung des sittlichen Wesens; zum Bewußtseyn und der Wirklichkeit desselben kommt es nicht, weil das Gesetz der Familie das ansichseyende innerliche Wesen ist, das nicht am Tage des Bewußtseyns liegt, sondern innerliches Gefühl und das der Wirklichkeit enthobene Göttliche bleibt. An diese Penaten ist das Weibliche geknüpft, welches in ihnen Theils seine allgemeine Substanz, Theils aber seine Einzelnheit anschaut, so jedoch, daß diese Beziehung der Einzelnheit zugleich nicht die natürliche der Lust sey. — Als Tochter muß nun das Weib die Eltern mit natürlicher Bewegung und mit sittlicher Ruhe verschwinden sehen, denn nur auf Unkosten dieses Verhältnisses kommt sie zu dem Fürsichseyn, dessen sie fähig ist; sie schaut in den Eltern also ihr Fürsichseyn nicht auf positive Weise an. — Die Verhältnisse der Mutter und der Frau aber haben die Einzelnheit Theils als etwas Natürliches, das der Lust angehört, Theils als etwas Negatives, das nur sein Verschwinden darin erblickt, Theils ist sie eben darum etwas Zufälliges, das durch eine andere ersetzt werden kann. Im Hause der Sittlichkeit ist es nicht dieser Mann, nicht dieses Kind, sondern ein Mann, Kinder überhaupt, — nicht die Empfindung, sondern das Allgemeine, worauf sich diese Verhältnisse des Weibes gründen. Der Unterschied seiner Sittlichkeit von der des Mannes besteht eben darin, daß es

in seiner Bestimmung für die Einzelnheit und in seiner Lust unmittelbar allgemein und der Einzelnheit der Begierde fremd bleibt; dahingegen in dem Manne diese beiden Seiten aus einander treten, und indem er als Bürger die selbstbewußte Kraft der Allgemeinheit besitzt, erkauft er sich dadurch das Recht der Begierde, und erhält sich zugleich die Freiheit von derselben. Indem also in dieß Verhältniß der Frau die Einzelnheit eingemischt ist, ist seine Sittlichkeit nicht rein; insofern sie aber dieß ist, ist die Einzelnheit gleichgültig, und die Frau entbehrt das Moment, sich als dieses Selbst im Andern zu erkennen. — Der Bruder aber ist der Schwester das ruhige gleiche Wesen überhaupt, ihre Anerkennung in ihm rein und unvermischt mit natürlicher Beziehung; die Gleichgültigkeit der Einzelnheit und die sittliche Zufälligkeit derselben ist daher in diesem Verhältnisse nicht vorhanden; sondern das Moment des anerkennenden und anerkannten einzelnen Selbsts darf hier sein Recht behaupten, weil es mit dem Gleichgewichte des Blutes und begierdeloser Beziehung verknüpft ist. Der Verlust des Bruders ist daher der Schwester unersetzlich, und ihre Pflicht gegen ihn die höchste.

Dieß Verhältniß ist zugleich die Grenze, an der sich die in sich beschlossene Familie auflöst, und außer sich geht. Der Bruder ist die Seite, nach welcher ihr Geist zu Individualität wird, die gegen Anderes sich kehrt, und in das Bewußtseyn der Allgemeinheit übergeht. Der Bruder verläßt diese unmittelbare elementarische und darum eigentlich negative Sittlichkeit der Familie, um die ihrer selbstbewußte wirkliche Sittlichkeit zu erwerben und hervorzubringen.

Er geht aus dem göttlichen Gesetz, in dessen Sphäre er lebte, zu dem menschlichen über. Die Schwester aber wird, oder die Frau bleibt der Vorstand des Hauses und die Bewahrerin des göttlichen Gesetzes. Auf diese Weise überwinden die beiden Geschlechter ihr natürliches Wesen, und treten in ihrer sittlichen Bedeutung auf, als Verschiedenheiten, welche die beiden Unterschiede,

die die sittliche Substanz sich giebt, unter sich theilen. Diese beiden allgemeinen Wesen der sittlichen Welt haben ihre bestimmte Individualität darum am natürlich unterschiedenen Selbstbewußtseyn, weil der sittliche Geist die unmittelbare Einheit der Substanz mit dem Selbstbewußtseyn ist; — eine Unmittelbarkeit, welche also nach der Seite der Realität und des Unterschieds erscheint. — Es ist diejenige Seite, welche sich an der Gestalt der sich selbst realen Individualität, in dem Begriffe des geistigen Wesens, als ursprünglich bestimmte Natur zeigte. Dieß Moment verliert die Unbestimmtheit, die es dort noch hat, und die zufällige Verschiedenheit von Anlagen und Fähigkeiten. Es ist jetzt der bestimmte Gegensatz der zwei Geschlechter, deren Natürlichkeit zugleich die Bedeutung ihrer sittlichen Bestimmung erhält.

Der Unterschied der Geschlechter und ihres sittlichen Inhalts bleibt jedoch in der Einheit der Substanz, und seine Bewegung ist eben das bleibende Werden derselben. Der Mann wird vom Familiengeiste in das Gemeinwesen hinausgeschickt, und findet in diesem sein selbstbewußtes Wesen; wie die Familie hierdurch in ihm ihre allgemeine Substanz und Bestehen hat, so umgekehrt das Gemeinwesen an der Familie das formale Element seiner Wirklichkeit und an dem göttlichen Gesetze seine Kraft und Bewährung. Keins von Beiden ist allein an und für sich; das menschliche Gesetz geht in seiner lebendigen Bewegung von dem göttlichen, das auf Erden geltende von dem unterirdischen, das bewußte vom bewußtlosen, die Vermittelung von der Unmittelbarkeit aus, und geht ebenso dahin zurück, wovon es ausging. Die unterirdische Macht dagegen hat auf der Erde ihre Wirklichkeit; sie wird durch das Bewußtseyn Daseyn und Thätigkeit.

Die allgemeinen sittlichen Wesen sind also die Substanz als Allgemeines, und sie als einzelnes Bewußtseyn; sie haben das Volk und die Familie zu ihrer allgemeinen Wirklichkeit, den Mann aber und das Weib zu ihrem natürlichen Selbst und der bethätigenden Individualität. In diesem Inhalt der sittlichen Welt sehen wir die Zwecke erreicht, welche die vorhergehenden substanzlosen Gestalten des Bewußtseyns sich machten; was die Vernunft nur als Gegenstand auffaßte, ist Selbstbewußtseyn geworden, und was dieses nur in ihm selbst hatte, als wahre Wirklichkeit vorhanden. — Was die Beobachtung als ein Vorgefundenes wußte, an dem das Selbst keinen Theil hätte, ist hier vorgefundene Sitte, aber eine Wirklichkeit, die zugleich That und Werk des Findenden ist. — Der Einzelne, die Lust des Genusses seiner Einzelnheit suchend, findet sie in der Familie, und die Nothwendigkeit, worin die Lust vergeht, ist sein eignes Selbstbewußtseyn als Bürgers seines Volks; — oder es ist dieses, das Gesetz des Herzens als das Gesetz aller Herzen, das Bewußtseyn des Selbsts als die anerkannte allgemeine Ordnung zu wissen; — es ist die Tugend, welche der Früchte ihrer Aufopferung genießt; sie bringt zu Stande, worauf sie geht, nämlich das Wesen zur wirklichen Gegenwart herauszuheben, und ihr Genuß ist dieß allgemeine Leben. — Endlich das Bewußtseyn der Sache selbst wird in der realen Substanz befriedigt, die auf eine positive Weise die abstracten Momente jener leeren Kategorie enthält und erhält. Sie hat an den sittlichen Mächten einen wahrhaften Inhalt, der an die Stelle der substanzlosen Gebote getreten, die die gesunde Vernunft geben und wissen wollte; — so wie hierdurch einen inhaltsvollen an ihm selbstbestimmten Maaßstab der Prüfung nicht der Gesetze, sondern dessen, was gethan wird.

Das Ganze ist ein ruhiges Gleichgewicht aller Theile, und jeder Theil ein einheimischer Geist, der seine Befriedigung nicht jenseits seiner sucht, sondern sie in sich darum hat, weil er selbst in diesem Gleichgewichte mit dem Ganzen ist. — Dieß Gleichgewicht kann zwar nur dadurch lebendig seyn, daß Ungleichheit in ihm entsteht, und von der Gerechtigkeit zur Gleichheit zurückgebracht wird. Die Gerechtigkeit ist aber weder ein fremdes jenseits sich befindendes Wesen, noch die seiner unwürdige Wirklich-

keit einer gegenseitigen Tücke, Verraths, Undanks u. s. f., die in der Weise des gedankenlosen Zufalls als ein unbegriffener Zusammenhang und ein bewußtloses Thun und Unterlassen das Gericht vollbrächte, sondern als Gerechtigkeit des menschlichen Rechts, welche das aus dem Gleichgewichte tretende Fürsichseyn, die Selbstständigkeit der Stände und Individuen in das Allgemeine zurückbringt, ist sie die Regierung des Volks, welche die sich gegenwärtige Individualität des allgemeinen Wesens und der eigene selbstbewußte Willen Aller ist. — Die Gerechtigkeit aber, welche das über den Einzelnen übermächtig werdende Allgemeine zum Gleichgewichte zurückbringt, ist ebenso der einfache Geist desjenigen, der Unrecht erlitten; — nicht zersetzt in ihn, der es erlitten, und ein jenseitiges Wesen; er selbst ist die unterirdische Macht, und es ist seine Erinnye, welche die Rache betreibt; denn seine Individualität, sein Blut, lebt im Hause fort; seine Substanz hat eine dauernde Wirklichkeit. Das Unrecht, welches im Reiche der Sittlichkeit dem Einzelnen zugefügt werden kann, ist nur dieses, daß ihm rein etwas geschieht. Die Macht, welche dieß Unrecht an dem Bewußtseyn verübt, es zu einem reinen Dinge zu machen, ist die Natur, es ist die Allgemeinheit nicht des Gemeinwesens, sondern die abstracte des Seyns; und die Einzelnheit wendet sich in der Auflösung des erlittenen Unrechts nicht gegen jenes, denn von ihm hat es nicht gelitten, sondern gegen dieses. Das Bewußtseyn des Bluts des Individuums löst dieß Unrecht, wie wir gesehen, so auf, daß was geschehen ist, vielmehr ein Werk wird, damit das Seyn, das Letzte, auch ein gewolltes und hiermit erfreulich sey.

Das sittliche Reich ist auf diese Weise in seinem Bestehen eine unbefleckte durch keinen Zwiespalt verunreinigte Welt. Ebenso ist seine Bewegung ein ruhiges Werden der einen Macht desselben zur andern, so daß jede die andere selbst erhält und hervorbringt. Wir sehen sie zwar in zwei Wesen und deren Wirklichkeit sich theilen; aber ihr Gegensatz ist vielmehr die Bewährung des Einen

durch das Andere, und, worin sie sich unmittelbar als wirkliche berühren, ihre Mitte und Element ist die unmittelbare Durchdringung derselben. Das eine Extrem, der allgemeine sich bewußte Geist, wird mit seinem andern Extrem, seiner Kraft und seinem Element, mit dem bewußtlosen Geiste, durch die Individualität des Mannes zusammen geschlossen. Dagegen hat das göttliche Gesetz seine Individualisirung, oder der bewußtlose Geist des Einzelnen sein Daseyn an dem Weibe, durch welches als die Mitte er aus seiner Unwirklichkeit in die Wirklichkeit, aus dem Unwissenden und Ungewußten in das bewußte Reich heraustritt. Die Vereinigung des Mannes und des Weibes macht die thätige Mitte des Ganzen und das Element aus, das, in diese Extreme des göttlichen und menschlichen Gesetzes entzweit, ebenso ihre unmittelbare Vereinigung ist, welche jene beiden ersten Schlüsse zu demselben Schlusse macht, und die entgegengesetzte Bewegung der Wirklichkeit hinab zur Unwirklichkeit, — des menschlichen Gesetzes, das sich in selbstständige Glieder organisirt, herunter zur Gefahr und Bewährung des Todes; — und des unterirdischen Gesetzes herauf zur Wirklichkeit des Tages und zum bewußten Daseyn, — deren jene dem Manne, diese dem Weibe zukommt, — in Eine vereinigt.

b. Die sittliche Handlung, das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal.

Wie aber in diesem Reiche der Gegensatz beschaffen ist, so ist das Selbstbewußtseyn noch nicht in seinem Rechte als einzelne Individualität aufgetreten; sie gilt in ihm auf der einen Seite nur als allgemeiner Willen, auf der andern als Blut der Familie; dieser Einzelne gilt nur als der unwirkliche Schatten. — Es ist noch keine That begangen; die That aber ist das wirkliche Selbst. — Sie stört die ruhige Organisation und Bewegung der sittlichen Welt. Was in dieser als Ordnung und Uebereinstimmung ihrer beiden Wesen erscheint, deren eins das andere bewährt und vervollständigt, wird durch die

That zu einem Uebergange Entgegengesetzter, worin jedes sich vielmehr als die Nichtigkeit seiner selbst und des Andern beweist, denn als die Bewährung; — es wird zu der negativen Bewegung oder der ewigen Nothwendigkeit des furchtbaren Schicksals, welche das göttliche, wie das menschliche Gesetz, so wie die beiden Selbstbewußtseyn, in denen diese Mächte ihr Daseyn haben, in den Abgrund seiner Einfachheit verschlingt, — und für uns in das absolute Fürsichseyn des rein einzelnen Selbstbewußtseyns übergeht.

Der Grund, von dem diese Bewegung aus — und auf dem sie vorgeht, ist das Reich der Sittlichkeit; aber die Thätigkeit dieser Bewegung ist das Selbstbewußtseyn. Als sittliches Bewußtseyn ist es die einfache reine Richtung auf die sittliche Wesenheit, oder die Pflicht. Keine Willkür, und ebenso kein Kampf, keine Unentschiedenheit ist in ihm, indem das Geben und das Prüfen der Gesetze aufgegeben worden, sondern die sittliche Wesenheit ist ihm das Unmittelbare, Unwankende, Widerspruchslose. Es giebt daher nicht das schlechte Schauspiel, sich in einer Collision von Leidenschaft und Pflicht, noch das komische, in einer Collision von Pflicht und Pflicht zu befinden, — einer Collision, die dem Inhalte nach dasselbe ist, als die zwischen Leidenschaft und Pflicht; denn die Leidenschaft ist ebenso fähig als Pflicht vorgestellt zu werden, weil die Pflicht, wie sich das Bewußtseyn aus ihrer unmittelbaren substantiellen Wesenheit in sich zurückzieht, zum Formellallgemeinen wird, in das jeder Inhalt gleich gut paßt, wie sich oben ergab. Komisch aber ist die Collision der Pflichten, weil sie den Widerspruch, nämlich eines entgegengesetzten Absoluten, also Absolutes und unmittelbar die Nichtigkeit dieses sogenannten Absoluten oder Pflicht, ausdrückt. — Das sittliche Bewußtseyn aber weiß, was es zu thun hat; und ist entschieden, es sey dem göttlichen oder dem menschlichen Gesetze anzugehören. Diese Unmittelbarkeit seiner Entschiedenheit ist ein Ansichseyn, und hat daher zugleich die Bedeutung eines natürlichen Seyns, wie wir gesehen; die Natur, nicht das Zufällige der Umstände oder der Wahl, theilt das eine Geschlecht dem einen, das andere dem andern Gesetze zu, — oder umgekehrt, die beiden sittlichen Mächte selbst geben sich an den beiden Geschlechtern ihr individuelles Daseyn und Verwirklichung.

Hierdurch nun, daß eines Theils die Sittlichkeit wesentlich in dieser unmittelbaren Entschiedenheit besteht, und darum für das Bewußtseyn nur das Eine Gesetz das Wesen ist, andern Theils, daß die sittlichen Mächte in dem Selbst des Bewußtseyns wirklich sind, erhalten sie die Bedeutung, sich auszuschließen und sich entgegengesetzt zu seyn; sie sind so dem Selbstbewußtseyn für sich, wie sie im Reiche der Sittlichkeit nur an sich sind. Das sittliche Bewußtseyn, weil es für Eins derselben entschieden ist, ist wesentlich Charakter; es ist für es nicht die gleiche Wesenheit beider; der Gegensatz erscheint darum als eine unglückliche Collision der Pflicht nur mit der rechtlosen Wirklichkeit. Das sittliche Bewußtseyn ist als Selbstbewußtseyn in diesem Gegensatze, und als solches geht es zugleich darauf, dem Gesetze, dem es angehört, diese entgegengesetzte Wirklichkeit durch Gewalt zu unterwerfen, oder sie zu täuschen. Indem es das Recht nur auf seiner Seite, das Unrecht aber auf der andern sieht, so erblickt von beiden dasjenige, welches dem göttlichen Gesetze angehört, auf der andern Seite menschliche zufällige Gewaltthätigkeit; das aber dem menschlichen Gesetze zugetheilt ist, auf der andern den Eigensinn und den Ungehorsam des innerlichen Fürsichseyns; denn die Befehle der Regierung sind der allgemeine am Tage liegende öffentliche Sinn; der Willen des andern Gesetzes aber ist der unterirdische ins Innere verschlossene Sinn, der in seinem Daseyn als Willen der Einzelnheit erscheint, und im Widerspruche mit dem ersten der Frevel ist.

Es entsteht hierdurch am Bewußtseyn der Gegensatz des Gewußten und des Nichtgewußten, wie in der Substanz, des Bewußten und Bewußtlosen; und das absolute Recht des

sittlichen Selbstbewußtseyns kommt mit dem göttlichen Rechte des Wesens in Streit. Für das Selbstbewußtseyn als Bewußtseyn hat die gegenständliche Wirklichkeit als solche, Wesen; nach seiner Substanz aber ist es die Einheit seiner und dieses Entgegengesetzten; und das sittliche Selbstbewußtseyn ist das Bewußtseyn der Substanz; der Gegenstand als dem Selbstbewußtseyn entgegengesetzt, hat darum gänzlich die Bedeutung verloren, für sich Wesen zu haben. Wie die Sphären, worin er nur ein Ding ist, längst verschwunden, so auch diese Sphären, worin das Bewußtseyn etwas aus sich befestiget und ein einzelnes Moment zum Wesen macht. Gegen solche Einseitigkeit hat die Wirklichkeit eine eigene Kraft; sie steht mit der Wahrheit im Bunde gegen das Bewußtseyn, und stellt diesem erst dar, was die Wahrheit ist. Das sittliche Bewußtseyn aber hat aus der Schaale der absoluten Substanz die Vergessenheit aller Einseitigkeit des Fürsichseyns, seiner Zwecke und eigenthümlichen Begriffe getrunken, und darum in diesem stygischen Wasser zugleich alle eigene Wesenheit und selbstständige Bedeutung der gegenständlichen Wirklichkeit ertränkt. Sein absolutes Recht ist daher, daß es, indem es nach dem sittlichen Gesetze handelt, in dieser Verwirklichung nicht irgend etwas Anderes finde, als nur die Vollbringung dieses Gesetzes selbst, und die That nichts Anderes zeige, als das sittliche Thun ist. — Das Sittliche, als das absolute Wesen und die absolute Macht zugleich, kann keine Verkehrung seines Inhalts erleiden. Wäre es nur das absolute Wesen ohne die Macht, so könnte es eine Verkehrung durch die Individualität erfahren; aber diese als sittliches Bewußtseyn hat mit dem Aufgeben des einseitigen Fürsichseyns dem Verkehren entsagt; so wie die bloße Macht umgekehrt vom Wesen verkehrt werden würde, wenn sie noch ein solches Fürsichseyn wäre. Um dieser Einheit willen ist die Individualität reine Form der Substanz, die der Inhalt ist, und das Thun ist das Uebergehen aus dem Gedanken in die Wirklichkeit, nur als die Bewegung eines wesenlosen Gegensatzes, dessen Momente keinen

besondern von einander verschiedenen Inhalt und Wesenheit haben Das absolute Recht des sittlichen Bewußtseyns ist daher, daß die That, die Gestalt seiner Wirklichkeit, nichts Anderes sey, als es weiß.

Aber das sittliche Wesen hat sich selbst in zwei Gesetze gespalten, und das Bewußtseyn, als unentzweites Verhalten zum Gesetze, ist nur Einem zugetheilt. Wie dieß einfache Bewußtseyn auf dem absoluten Rechte besteht, daß ihm als sittlichem das Wesen erschienen sey, wie es an sich ist, so besteht dieses Wesen auf dem Rechte seiner Realität, oder darauf, gedoppeltes zu seyn. Dieß Recht des Wesens steht aber zugleich dem Selbstbewußtseyn nicht gegenüber, daß es irgendwo anders wäre, sondern es ist das eigne Wesen des Selbstbewußtseyns; es hat darin allein sein Daseyn und seine Macht, und sein Gegensatz ist die That des letztern. Denn dieses, eben indem es sich als Selbst ist und zur That schreitet, erhebt sich aus der einfachen Unmittelbarkeit und setzt selbst die Entzweiung. Es giebt durch die That die Bestimmtheit der Sittlichkeit auf, die einfache Gewißheit der unmittelbaren Wahrheit zu seyn, und setzt die Trennung seiner selbst in sich als das Thätige und in die gegenüberstehende für es negative Wirklichkeit. Es wird also durch die That zur Schuld. Denn sie ist sein Thun, und das Thun sein eigenstes Wesen; und die Schuld erhält auch die Bedeutung des Verbrechens: denn als einfaches sittliches Bewußtseyn hat es sich dem einen Gesetze zugewandt, dem andern aber abgesagt, und verletzt dieses durch seine That. — Die Schuld ist nicht das gleichgültige doppelsinnige Wesen, daß die That, wie sie wirklich am Tage liegt, Thun ihres Selbsts seyn könne oder auch nicht, als ob mit dem Thun sich etwas Aeußerliches und Zufälliges verknüpfen könnte, das dem Thun nicht angehörte, von welcher Seite das Thun also unschuldig wäre. Sondern das Thun ist selbst diese Entzweiung, sich für sich, und diesem gegenüber eine fremde äußerliche Wirklichkeit zu setzen; daß eine solche ist,

gehört dem Thun selbst an und ist durch dasselbe. Unschuldig ist daher nur das Nichtthun wie das Seyn eines Steines, nicht einmal eines Kindes. — Dem Inhalte nach aber hat die sittliche Handlung das Moment des Verbrechens an ihr, weil sie die natürliche Vertheilung der beiden Gesetze an die beiden Geschlechter nicht aufhebt, sondern vielmehr als unentzweite Richtung auf das Gesetz innerhalb der natürlichen Unmittelbarkeit bleibt, und als Thun diese Einseitigkeit zur Schuld macht, nur die eine der Seiten des Wesens zu ergreifen, und gegen die andere sich negativ zu verhalten, d. h. sie zu verletzen. Wohin in dem allgemeinen sittlichen Leben Schuld und Verbrechen, Thun und Handeln fällt, wird nachher bestimmter ausgedrückt werden; es erhellt unmittelbar so viel, daß es nicht dieser Einzelne ist, der handelt und schuldig ist; denn er, als dieses Selbst, ist nur der unwirkliche Schatten, oder er ist nur als allgemeines Selbst, und die Individualität rein das formale Moment des Thuns überhaupt, und der Inhalt die Gesetze und Sitten, bestimmt für den Einzelnen, und die seines Standes; er ist die Substanz als Gattung, die durch ihre Bestimmtheit zwar zur Art wird, aber die Art bleibt zugleich das Allgemeine der Gattung. Das Selbstbewußtseyn steigt innerhalb des Volkes vom Allgemeinen nur bis zur Besonderheit, nicht bis zur einzelnen Individualität herab, welche ein ausschließendes Selbst, eine sich negative Wirklichkeit in seinem Thun setzt; sondern seinem Handeln liegt das sichere Vertrauen zum Ganzen zu Grunde, worin sich nichts Fremdes, keine Furcht noch Feindschaft einmischt.

Die entwickelte Natur des wirklichen Handelns erfährt nun das sittliche Selbstbewußtseyn an seiner That, ebensowohl wenn es dem göttlichen als wenn es dem menschlichen Gesetze sich ergab. Das ihm offenbare Gesetz ist im Wesen mit dem entgegengesetzten verknüpft; das Wesen ist die Einheit beider; die That aber hat nur das Eine gegen das Andere ausgeführt. Aber im Wesen mit diesem verknüpft, ruft die Erfüllung des Einen das

Andere hervor, und, wozu die That es machte, als ein verletztes und nun feindliches Rache forderndes Wesen. Dem Handeln liegt nur die eine Seite des Entschlusses überhaupt an dem Tage; er ist aber an sich das Negative, das ein ihm Anderes, ein ihm, der das Wissen ist, Fremdes gegenüberstellt. Die Wirklichkeit hält daher die andere dem Wissen fremde Seite in sich verborgen, und zeigt sich dem Bewußtseyn nicht, wie sie an und für sich ist, — dem Sohne nicht den Vater in seinem Beleidiger, den er erschlägt; — nicht die Mutter in der Königin, die er zum Weibe nimmt. Dem sittlichen Selbstbewußtseyn stellt auf diese Weise eine lichtscheue Macht nach, welche erst, wenn die That geschehen, hervorbricht und es bei ihr ergreift; denn die vollbrachte That ist der aufgehobene Gegensatz des wissenden Selbst und der ihm gegenüberstehenden Wirklichkeit. Das Handelnde kann das Verbrechen und seine Schuld nicht verläugnen; — die That ist dieses, das Unbewegte zu bewegen und das nur erst in der Möglichkeit Verschlossene hervor zu bringen, und hiermit das Unbewußte dem Bewußten, das Nichtseyende dem Seyn zu verknüpfen. In dieser Wahrheit tritt also die That an die Sonne; — als ein solches, worin ein Bewußtes einem Unbewußten, das Eigne einem Fremden verbunden ist, als das entzweite Wesen, dessen andere Seite das Bewußtseyn, und auch als die seinige erfährt, aber als die von ihm verletzte und feindlich erregte Macht.

Es kann seyn, daß das Recht, welches sich im Hinterhalte hielt, nicht in seiner eigenthümlichen Gestalt für das handelnde Bewußtseyn, sondern nur an sich, in der innern Schuld des Entschlusses und des Handelns vorhanden ist. Aber das sittliche Bewußtseyn ist vollständiger, seine Schuld reiner, wenn es das Gesetz und die Macht vorher kennt, der es gegenüber tritt, sie für Gewalt und Unrecht, für eine sittliche Zufälligkeit nimmt, und wissentlich, wie Antigone, das Verbrechen begeht. Die vollbrachte That verkehrt seine Ansicht; die Vollbringung spricht es selbst aus, daß, was sittlich ist, wirklich seyn müsse; denn

die Wirklichkeit des Zwecks ist der Zweck des Handelns. Das Handeln spricht gerade die Einheit der Wirklichkeit und der Substanz aus, es spricht aus, daß die Wirklichkeit dem Wesen nicht zufällig ist, sondern mit ihm im Bunde keinem gegeben wird, das nicht wahres Recht ist. Das sittliche Bewußtseyn muß sein Entgegengesetztes um dieser Wirklichkeit willen, und um seines Thuns willen, als die seinige, es muß seine Schuld anerkennen; weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt. —

Dieß Anerkennen drückt den aufgehobenen Zwiespalt des sittlichen Zweckes und der Wirklichkeit, es drückt die Rückkehr zur sittlichen Gesinnung aus, die weiß, daß nichts gilt, als das Rechte. Damit aber giebt das Handelnde seinen Charakter und die Wirklichkeit seines Selbst auf, und ist zu Grunde gegangen. Sein Seyn ist dieses, seinem sittlichen Gesetze als seiner Substanz anzugehören; in dem Anerkennen des Entgegengesetzten hat dieß aber aufgehört, ihm Substanz zu seyn; und statt seiner Wirklichkeit hat es die Unwirklichkeit, die Gesinnung, erreicht. — Die Substanz erscheint zwar an der Individualität als das Pathos derselben, und die Individualität als das, was sie belebt, und daher über ihr steht; aber sie ist ein Pathos, das zugleich sein Charakter ist; die sittliche Individualität ist unmittelbar und an sich Eins mit diesem seinem Allgemeinen, sie hat ihre Existenz nur in ihm, und vermag den Untergang, den diese sittliche Macht durch die entgegengesetzte leidet, nicht zu überleben.

Sie hat aber dabei die Gewißheit, daß diejenige Individualität, deren Pathos diese entgegengesetzte Macht ist, — nicht mehr Uebel erleidet, als sie zugefügt. Die Bewegung der sittlichen Mächte gegen einander, und der sie in Leben und Handlung setzenden Individualitäten hat nur darin ihr wahres Ende erreicht, daß beide Seiten denselben Untergang erfahren. Denn keine der Mächte hat etwas vor der andern voraus, um wesentlicheres Moment der Substanz zu seyn. Die gleiche Wesenlichkeit und das gleichgültige Bestehen beider neben einander ist ihr selbstloses Seyn; in der That sind sie als Selbstwesen, aber ein verschiedenes, was der Einheit des Selbst widerspricht, und ihre Rechtlosigkeit und nothwendigen Untergang ausmacht. Der Charakter gehört ebenso Theils nach seinem Pathos oder Substanz nur der Einen an, Theils ist nach der Seite des Wissens der eine wie der andere in ein Bewußtes und Unbewußtes entzweit; und indem jeder selbst diesen Gegensatz hervorruft, und durch die That auch das Nichtwissen sein Werk ist, setzt er sich in die Schuld, die ihn verzehrt. Der Sieg der einen Macht und ihres Charakters, und das Unterliegen der andern Seite wäre also nur der Theil und das unvollendete Werk, das unaufhaltsam zum Gleichgewichte beider fortschreitet. Erst in der gleichen Unterwerfung beider Seiten ist das absolute Recht vollbracht, und die sittliche Substanz als die negative Macht, welche beide Seiten verschlingt, oder das allmächtige und gerechte Schicksal aufgetreten.

Werden beide Mächte nach ihrem bestimmten Inhalte und dessen Individualisation genommen, so bietet sich das Bild ihres gestalteten Widerstreits, nach seiner formellen Seite, als der Widerstreit der Sittlichkeit und des Selbstbewußtseyns mit der bewußtlosen Natur und einer durch sie vorhandenen Zufälligkeit, — (diese hat ein Recht gegen jenes, weil es nur der wahre Geist, nur in unmittelbarer Einheit mit seiner Substanz ist) — und seinem Inhalte nach, als der Zwiespalt des göttlichen und menschlichen Gesetzes dar. — Der Jüngling tritt aus dem bewußtlosen Wesen, aus dem Familiengeiste, und wird die Individualität des Gemeinwesens; daß er aber der Natur, der er sich entriß, noch angehöre, erweist sich so, daß er in der Zufälligkeit zweier Brüder heraustritt, welche mit gleichem Rechte sich desselben bemächtigen; die Ungleichheit der frühern und spätern Geburt hat für sie, die in das sittliche Wesen eintreten, als Unterschied der Natur, keine Bedeutung. Aber die Regierung, als die einfache Seele oder das

Selbst des Volksgeistes, verträgt nicht eine Zweiheit der Individualität; und der sittlichen Nothwendigkeit dieser Einheit tritt die Natur als der Zufall der Mehrheit gegenüber auf. Diese beiden werden darum uneins, und ihr gleiches Recht an die Staatsgewalt zertrümmert beide, die gleiches Unrecht haben. Menschlicher Weise angesehen, hat derjenige das Verbrechen begangen, welcher, nicht im Besitze, das Gemeinwesen, an dessen Spitze der andere stand, angreift; derjenige dagegen hat das Recht auf seiner Seite, welcher den andern nur als Einzelnen, abgelöst von dem Gemeinwesen, zu fassen wußte und in dieser Machtlosigkeit vertrieb; er hat nur das Individuum als solches, nicht jenes, nicht das Wesen des menschlichen Rechts, angetastet. Das von der leeren Einzelnheit angegriffene und vertheidigte Gemeinwesen erhält sich, und die Brüder finden beide ihren wechselseitigen Untergang durch einander; denn die Individualität, welche an ihr Fürsichseyn die Gefahr des Ganzen knüpft, hat sich selbst vom Gemeinwesen ausgestoßen, und löst sich in sich auf. Den einen aber, der auf seiner Seite sich fand, wird es ehren; den andern hingegen, der schon auf den Mauern seine Verwüstung aussprach, wird die Regierung, die wiederhergestellte Einfachheit des Selbsts des Gemeinwesens, um die letzte Ehre bestrafen; — wer an dem höchsten Geiste des Bewußtseyns, der Gemeine, sich zu vergreifen kam, muß der Ehre seines ganzen vollendeten Wesens, der Ehre des abgeschiedenen Geistes, beraubt werden.

Aber wenn so das Allgemeine die reine Spitze seiner Pyramide leicht abstößt, und über das sich empörende Princip der Einzelnheit, die Familie, zwar den Sieg davon trägt, so hat es sich dadurch mit dem göttlichen Gesetze, der seiner selbstbewußte Geist sich mit dem Bewußtlosen nur in Kampf eingelassen; denn dieser ist die andre wesentliche und darum von jener unzerstörte und nur beleidigte Macht. Er hat aber gegen das gewalthabende am Tage liegende Gesetz seine Hülfe zur wirklichen Ausführung nur an dem blutlosen Schatten. Als das Gesetz der Schwäche

und der Dunkelheit unterliegt er daher zunächst dem Gesetze des Tages und der Kraft, denn jene Gewalt gilt unten, nicht auf Erden. Allein das Wirkliche, das dem Innerlichen seine Ehre und Macht genommen, hat damit sein Wesen aufgezehrt. Der offenbare Geist hat die Wurzel seiner Kraft in der Unterwelt; die ihrer selbst sichere und sich versichernde Gewißheit des Volks hat die Wahrheit ihres Alle in Eins bindenden Eides nur in der bewußtlosen und stummen Substanz Aller, in den Wassern der Vergessenheit. Hierdurch verwandelt sich die Vollbringung des offenbaren Geistes in das Gegentheil, und er erfährt, daß sein höchstes Recht das höchste Unrecht, sein Sieg vielmehr sein eigner Untergang ist. Der Todte, dessen Recht gekränkt ist, weiß darum für seine Rache Werkzeuge zu finden, welche von gleicher Wirklichkeit und Gewalt sind mit der Macht, die ihn verletzt. Diese Mächte sind andere Gemeinwesen, deren Altäre die Hunde oder Vögel mit der Leiche besudelten, welche nicht durch die ihr gebührende Zurückgabe an das elementarische Individuum in die bewußtlose Allgemeinheit erhoben, sondern über der Erde im Reiche der Wirklichkeit geblieben sind und als die Kraft des göttlichen Gesetzes nun eine selbstbewußte wirkliche Allgemeinheit erhalten. Sie machen sich feindlich auf, und zerstören das Gemeinwesen, das seine Kraft, die Pietät der Familie, entehrt und zerbrochen hat.

In dieser Vorstellung hat die Bewegung des menschlichen und göttlichen Gesetzes den Ausdruck ihrer Nothwendigkeit an Individuen, an denen das Allgemeine als ein Pathos und die Thätigkeit der Bewegung als individuelles Thun erscheint, welches der Nothwendigkeit derselben den Schein der Zufälligkeit giebt. Aber die Individualität und das Thun macht das Princip der Einzelnheit überhaupt aus, das in seiner reinen Allgemeinheit das innere göttliche Gesetz genannt wurde. Als Moment des offenbaren Gemeinwesens hat es nicht nur jene unterirdische oder — in seinem Daseyn äußerliche Wirksamkeit, sondern ein ebenso offenbares an dem wirklichen Volke wirkliches Daseyn und Bewegung. In dieser

Form genommen, erhält das, was als einfache Bewegung des individualisirten Pathos vorgestellt wurde, ein anderes Aussehen, und das Verbrechen und die dadurch begründete Zerstörung des Gemeinwesens die eigentliche Form ihres Daseyns. — Das menschliche Gesetz also in seinem allgemeinen Daseyn, das Gemeinwesen, in seiner Bethätigung überhaupt die Männlichkeit, in seiner wirklichen Bethätigung die Regierung *ist*, *bewegt* und *erhält* sich dadurch, daß es die Absonderung der Penaten oder die selbstständige Vereinzelung in Familien, welchen die Weiblichkeit vorsteht, in sich aufzehrt, und sie in der Continuität seiner Flüssigkeit aufgelöst erhält. Die Familie ist aber zugleich überhaupt sein Element, das einzelne Bewußtseyn allgemeiner bethätigender Grund. Indem das Gemeinwesen sich nur durch die Störung der Familienglückseligkeit und die Auflösung des Selbstbewußtseyns in das allgemeine sein Bestehen giebt, erzeugt es sich an dem, was es unterdrückt und was ihm zugleich wesentlich ist, an der Weiblichkeit überhaupt seinen innern Feind. Diese, — die ewige Ironie des Gemeinwesens — verändert durch die Intrigue den allgemeinen Zweck der Regierung in einen Privatzweck, verwandelt ihre allgemeine Thätigkeit in ein Werk dieses bestimmten Individuums, und verkehrt das allgemeine Eigenthum des Staates zu einem Besitz und Putz der Familie. Sie macht hierdurch die ernsthafte Weisheit des reifen Alters, das, der Einzelnheit, — der Lust und dem Genusse, sowie der wirklichen Thätigkeit — abgestorben, nur das Allgemeine denkt und besorgt, zum Spotte für den Muthwillen der unreifen Jugend und zur Verachtung für ihren Enthusiasmus; erhebt überhaupt die Kraft der Jugend zum Geltenden, — des Sohnes, an dem die Mutter ihren Herrn geboren, des Bruders, an dem die Schwester den Mann als ihres gleichen hat, des Jünglings, durch den die Tochter, ihrer Unselbstständigkeit entnommen, den Genuß und die Würde der Frauenschaft erlangt. — Das Gemeinwesen kann sich aber nur durch Unterdrückung dieses Geistes der Einzelnheit erhalten, und, weil er wesentliches Moment ist,

erzeugt es ihn zwar ebenso, und zwar durch die unterdrückende Haltung gegen denselben als ein feindseliges Princip. Dieses würde jedoch, da es vom allgemeinen Zwecke sich trennend nur böse und in sich nichtig ist, nichts vermögen, wenn nicht das Gemeinwesen selbst die Kraft der Jugend, die Männlichkeit, welche nicht reif noch innerhalb der Einzelnheit steht, als die *Kraft* des Ganzen anerkennte. Denn es ist ein Volk, es ist selbst Individualität und wesentlich nur so für *sich*, daß *andere Individualitäten für es* sind, daß es sie von sich *ausschließt* und sich unabhängig von ihnen weiß. Die negative Seite des Gemeinwesens, nach *innen* die Vereinzelung der Individuen unterdrückend, nach *außen* aber *selbstthätig*, hat an der Individualität seine Waffen. Der Krieg ist der Geist und die Form, worin das wesentliche Moment der sittlichen Substanz, die absolute *Freiheit* des sittlichen *Selbstwesens* von allem Daseyn, in ihrer Wirklichkeit und Bewährung vorhanden ist. Indem er einer Seits den einzelnen *Systemen* des Eigenthums und der persönlichen Selbstständigkeit wie auch der einzelnen *Persönlichkeit* selbst die Kraft des Negativen zu fühlen giebt, erhebt anderer Seits in ihm eben dieß negative Wesen sich als das Erhaltende des Ganzen; der tapfere Jüngling, an welchem die Weiblichkeit ihre Lust hat, das unterdrückte Princip des Verderbens tritt an den Tag und ist das Geltende. Nun ist es die natürliche Kraft, und das, was als Zufall des Glücks erscheint, welche über das Daseyn des sittlichen Wesens und die geistige Nothwendigkeit entscheiden; weil auf Stärke und Glück das Daseyn des sittlichen Wesens beruht, so ist *schon entschieden*, daß es zu Grunde gegangen. — Wie vorhin nur Penaten im Volksgeiste, so gehen die *lebendigen* Volksgeister durch ihre Individualität jetzt in einem *allgemeinen* Gemeinwesen zu Grunde, dessen *einfache Allgemeinheit* geistlos und todt, und dessen Lebendigkeit das *einzelne* Individuum, als Einzelnes, ist. Die sittliche Gestalt des Geistes ist verschwunden, und es tritt eine andere an ihre Stelle.

Dieser Untergang der sittlichen Substanz und ihr Uebergang in eine andere Gestalt ist also dadurch bestimmt, daß das sittliche Bewußtseyn auf das Gesetz wesentlich unmittelbar gerichtet ist; in dieser Bestimmung der Unmittelbarkeit liegt, daß in die Handlung der Sittlichkeit die Natur überhaupt hereinkommt. Ihre Wirklichkeit offenbart nur den Widerspruch und den Keim des Verderbens, den die schöne Einmüthigkeit und das ruhige Gleichgewicht des sittlichen Geistes eben an dieser Ruhe und Schönheit selbst hat; denn die Unmittelbarkeit hat die widersprechende Bedeutung, die bewußtlose Ruhe der Natur, und die selbstbewußte unruhige Ruhe des Geistes zu sein. — Um dieser Natürlichkeit willen ist überhaupt dieses sittliche Volk eine durch die Natur bestimmte und daher beschränkte Individualität, und findet also ihre Aufhebung an einer andern. Indem aber diese Bestimmtheit, die im Daseyn gesetzt, Beschränkung, aber ebenso das Negative überhaupt, und das Selbst der Individualität ist, — verschwindet, ist das Leben des Geistes und diese in Allen ihrer selbstbewußte Substanz, verloren. Sie tritt als eine formelle Allgemeinheit an ihnen heraus, ist ihnen nicht mehr als lebendiger Geist inwohnend, sondern die einfache Gediegenheit ihrer Individualität ist in viele Puncte zersprungen.

c. Rechtszustand.

Die allgemeine Einheit, in welche die lebendige unmittelbare Einheit der Individualität und der Substanz zurückgeht, ist das geistlose Gemeinwesen, das aufgehört hat, die selbstbewußte Substanz der Individuen zu seyn, und worin sie jetzt nach ihrem einzelnen Fürsichseyn als Selbstwesen und Substanzen gelten. Das Allgemeine in die Atome der absolut vielen Individuen zersplittert, dieser gestorbene Geist ist eine Gleichheit, worin Alle als Jede, als Personen gelten. — Was in der Welt der Sittlichkeit das verborgene göttliche Gesetz genannt wurde, ist in der That aus seinem Innern in die Wirklichkeit getreten; in jener galt und war der Einzelne wirklich, nur als das allgemeine Blut der Familie. Als dieser Einzelne war er der selbstlose abgeschiedene Geist; nun aber ist er aus seiner Unwirklichkeit hervorgetreten. Weil die sittliche Substanz nur der wahre Geist ist, darum geht er in die Gewißheit seiner selbst zurück; jene ist er als das positive Allgemeine, aber seine Wirklichkeit ist, negatives allgemeines Selbst zu seyn. — Wir sahen die Mächte und die Gestalten der sittlichen Welt in der einfachen Nothwendigkeit des leeren Schicksals versinken. Diese ihre Macht ist die in ihre Einfachheit sich reflectirende Substanz; aber das in sich reflectirende absolute Wesen, eben jene Nothwendigkeit des leeren Schicksals, ist nichts Anderes als das Ich des Selbstbewußtseyns.

Dieses gilt hiermit nunmehr als das an und für sich seiende Wesen; dieß Anerkanntseyn ist seine Substantialität; aber sie ist die abstracte Allgemeinheit, weil ihr Inhalt dieses spröde Selbst, nicht das in der Substanz aufgelöste ist.

Die Persönlichkeit ist also hier aus dem Leben der sittlichen Substanz herausgetreten; sie ist die wirklich geltende Selbstständigkeit des Bewußtseyns. Der unwirkliche Gedanke derselben, der sich durch Verzichtthun auf die Wirklichkeit wird, ist früher als stoisches Selbstbewußtseyn vorgekommen; wie dieses aus der Herrschaft und Knechtschaft, als dem unmittelbaren Daseyn des Selbstbewußtseyns, so ist die Persönlichkeit aus dem unmittelbaren Geiste — der der allgemeine herrschende Wille Aller und ebenso ihr dienender Gehorsam ist, hervorgegangen. Was dem Stoicismus nur in der Abstraction das Ansich war, ist nun wirkliche Welt. Er ist nichts Anderes, als das Bewußtseyn, welches das Princip des Rechtszustandes, die geistlose Selbstständigkeit, auf seine abstracte Form bringt; durch seine Flucht aus der Wirklichkeit erreichte es nur den Gedanken der Selbstständigkeit; es ist absolut für sich dadurch, daß es sein Wesen nicht an irgend ein Daseyn knüpft, sondern jedes Dasein aufgeben will, und sein Wesen allein in die Einheit des reinen Denkens setzt. Auf dieselbe Weise ist das Recht der Person weder an ein reicheres

oder mächtigeres Daseyn des Individuums als eines solchen, noch auch an einen allgemeinen lebendigen Geist geknüpft, sondern vielmehr an das reine Eins seiner abstracten Wirklichkeit oder an es, als Selbstbewußtseyn überhaupt.

Wie nun die abstracte Selbstständigkeit des Stoicismus ihre Verwirklichung darstellte, so wird auch diese letztere die Bewegung jener ersten wiederholen. Jene geht in die sceptische Verwirrung des Bewußtseyns über, in eine Faselei des Negativen, welche gestaltlos von einer Zufälligkeit des Seyns und Gedankens zur andern irrt, sie zwar in der absoluten Selbstständigkeit auflöst, aber eben so sehr wieder erzeugt; und in der That nur der Widerspruch der Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Bewußtseyns ist. — Ebenso ist die persönliche Selbstständigkeit des Rechts vielmehr diese gleiche allgemeine Verwirrung und gegenseitige Auflösung. Denn was als das absolute Wesen gilt, ist das Selbstbewußtseyn als das reine leere Eins der Person. Gegen diese leere Allgemeinheit hat die Substanz die Form der Erfüllung und des Inhalts, und dieser ist nun völlig frei gelassen und untergeordnet; denn der Geist ist nicht mehr vorhanden, der ihn unterjochte, und in seiner Einheit zusammenhielt. — Dieß leere Eins der Person ist daher in seiner Realität ein zufälliges Daseyn und wesenloses Bewegen und Thun, welches zu keinem Bestand kommt. Wie der Scepticismus, ist der Formalismus des Rechts also durch seinen Begriff ohne eigenthümlichen Inhalt, findet ein mannigfaltiges Bestehen, den Besitz, vor, und drückt ihm dieselbe abstracte Allgemeinheit, wodurch er Eigenthum heißt, auf, wie jener. Wenn aber die so bestimmte Wirklichkeit im Scepticismus Schein überhaupt heißt, und nur einen negativen Werth hat, so hat sie im Rechte einen positiven. Jener negative Werth besteht darin, daß das Wirkliche die Bedeutung des Selbsts als Denkens, als des Ansich-allgemeinen hat, dieser positive aber darin, daß es Mein in der Bedeutung der Kategorie, als ein anerkanntes und wirkliches Gelten ist. — Beides ist dasselbe abstracte Allgemeine; der

wirkliche Inhalt oder die Bestimmtheit des Meinen — es sey nun eines äußerlichen Besitzes, oder auch des innern Reichthums oder Armuth des Geistes und Charakters, ist nicht in dieser leeren Form enthalten und geht sie nichts an. Er gehört also einer eignen Macht an, die ein Anderes als das Formalallgemeine, die der Zufall und die Willkür ist. — Das Bewußtseyn des Rechts erfährt darum in seinem wirklichen Gelten selbst vielmehr den Verlust seiner Realität und seine vollkommene Unwesentlichkeit, und ein Individuum als eine Person bezeichnen ist Ausdruck der Verachtung.

Die freie Macht des Inhalts bestimmt sich so, daß die Zerstreuung in die absolute Vielheit der persönlichen Atome durch die Natur dieser Bestimmtheit zugleich in Einen ihnen fremden und eben so geistlosen Punkt gesammelt ist, der eines Theils gleich der Sprödigkeit ihrer Personalität rein einzelne Wirklichkeit ist, aber im Gegensatze gegen ihre leere Einzelnheit, zugleich die Bedeutung alles Inhalts, dadurch des realen Wesens für sie hat, und gegen ihre vermeinte absolute, an sich aber wesenlose Wirklichkeit die allgemeine Macht und absolute Wirklichkeit ist. Dieser Herr der Welt ist sich auf diese Weise die absolute zugleich alles Daseyn in sich befassende Person, für deren Bewußtseyn kein höherer Geist existirt. Er ist Person; aber die einsame Person, welche Allen gegenübergetreten; diese Alle machen die geltende Allgemeinheit der Person aus, denn das Einzelne als solches ist wahr nur als allgemeine Vielheit der Einzelnheit, von dieser abgetrennt ist das einsame Selbst in der That das unwirkliche kraftlose Selbst. — Zugleich ist es das Bewußtseyn des Inhalts, der jener allgemeinen Persönlichkeit gegenübergetreten ist. Dieser Inhalt aber von seiner negativen Macht befreit, ist das Chaos der geistigen Mächte, die entfesselt als elementarische Wesen in wilder Ausschweifung sich gegen einander toll und zerstörend bewegen; ihr kraftloses Selbstbewußtseyn ist die machtlose Umschließung und der Boden ihres Tumultes. Sich so als den Inbegriff aller wirk

lichen Mächte wissend, ist dieser Herr der Welt das ungeheure Selbstbewußtseyn, das sich als den wirklichen Gott weiß; indem er aber nur das formale Selbst ist, das sie nicht zu bändigen vermag, ist seine Bewegung und Selbstgenuß die eben so ungeheure Ausschweifung.

Der Herr der Welt hat das wirkliche Bewußtseyn dessen, was er ist, der allgemeinen Macht der Wirklichkeit, in der zerstörenden Gewalt, die er gegen das ihm gegenüberstehende Selbst seiner Unterthanen ausübt. Denn seine Macht ist nicht die Einigkeit des Geistes, worin die Personen ihr eigenes Selbstbewußtseyn erkennten, vielmehr sind sie als Personen für sich und schließen die Kontinuität mit Anderen aus der absoluten Sprödigkeit ihrer Punktualität aus; sie sind also in einem nur negativen Verhältnisse wie zu einander so zu ihm, der ihre Beziehung oder Kontinuität ist. Als diese Kontinuität ist er das Wesen und der Inhalt ihres Formalismus; aber der ihnen fremde Inhalt, und das feindliche Wesen, welches gerade dasjenige, was für sie als ihr Wesen gilt, das inhaltsleere Fürsichseyn, vielmehr aufhebt; — und als die Kontinuität ihrer Persönlichkeit eben diese zerstört. Die rechtliche Persönlichkeit erfährt also, indem der ihr fremde Inhalt sich in ihr geltend macht, und er macht sich in ihnen geltend, weil er ihre Realität ist, — vielmehr ihre Substanzlosigkeit. Das zerstörende Wühlen in diesem wesenlosen Boden giebt sich dagegen das Bewußtseyn seiner Allherrschaft, aber dieses Selbst ist bloßes Verwüsten, daher nur außer sich, und vielmehr das Wegwerfen seines Selbstbewußtseyns.

So ist die Seite beschaffen, in welcher das Selbstbewußtsein als absolutes Wesen wirklich ist. Das aus dieser Wirklichkeit aber in sich zurückgetriebene Bewußtseyn denkt diese seine Unwesenheit; wir sahen früher die stoische Selbstständigkeit des reinen Denkens durch den Skepticismus hindurch gehen und in dem unglücklichen Bewußtseyn ihre Wahrheit finden, — die Wahrheit, welche Bewandtniß es mit seinem An- und Fürsichseyn hat. Wenn

dieß Wissen damals nur als die einseitige Ansicht des Bewußtseins als eines solchen erschien, so ist hier ihre wirkliche Wahrheit eingetreten. Sie besteht darin, daß dieß allgemeine Gelten des Selbstbewußtseyns die ihm entfremdete Realität ist. Dieß Gelten ist die allgemeine Wirklichkeit des Selbsts, aber sie ist unmittelbar ebenso die Verkehrung; sie ist der Verlust seines Wesens. — Die in der sittlichen Welt nicht vorhandene Wirklichkeit des Selbsts ist durch ihr Zurückgehen in die Person gewonnen worden; was in jener einig war, tritt nun entwickelt, aber sich entfremdet auf.

B.

Der sich entfremdete Geist; die Bildung.

Die sittliche Substanz erhielt den Gegensatz in ihr einfaches Bewußtseyn eingeschlossen, und dieses in unmittelbarer Einheit mit seinem Wesen. Das Wesen hat darum die einfache Bestimmtheit des Seyns für das Bewußtseyn, das unmittelbar darauf gerichtet, und dessen Sitte es ist; weder gilt das Bewußtseyn sich als dieses ausschließende Selbst, noch hat die Substanz die Bedeutung eines aus ihm ausgeschlossenen Daseyns, mit dem es sich nur durch die Entfremdung seiner selbst Eins zu setzen und sie zugleich hervorzubringen hätte. Aber derjenige Geist, dessen Selbst das Absolut-discrete ist, hat seinen Inhalt sich als eine ebenso harte Wirklichkeit gegenüber, und die Welt hat hier die Bestimmung, ein Aeußerliches, das Negative des Selbstbewußtseyns zu seyn. Aber diese Welt ist geistiges Wesen, sie ist an sich die Durchdringung des Seyns und der Individualität; dieß ihr Daseyn ist das Werk des Selbstbewußtseyns; aber ebenso unmittelbar vorhandene ihm fremde Wirklichkeit, welche eigenthümliches Seyn hat, und worin es sich nicht erkennt. Sie ist das äußerliche Wesen, und der freie Inhalt des Rechts; aber diese äußerliche Wirklichkeit, welche der Herr der Welt des Rechts in sich befaßt, ist nicht nur dieses zufällig für das Selbst vorhandene ele-

mentarische Wesen, sondern sie ist seine aber nicht positive Arbeit, — vielmehr seine negative. Sie erhält ihr Daseyn durch die eigene Entäußerung und Entwesung des Selbstbewußtseins, welche ihm in der Verwüstung, die in der Welt des Rechts herrscht, die äußerliche Gewalt der losgebundenen Elemente anzuthun scheint. Diese für sich sind nur das reine Verwüsten, und die Auflösung ihrer selbst; diese Auflösung aber, dieß ihr negatives Wesen ist eben das Selbst; es ist ihr Subjekt, ihr Thun und Werden. Dieß Thun und Werden aber, wodurch die Substanz wirklich wird, ist die Entfremdung der Persönlichkeit, denn das unmittelbar, d. h. ohne Entfremdung an und für sich geltende Selbst ist ohne Substanz, und das Spiel jener tobenden Elemente; seine Substanz ist also seine Entäußerung selbst, und die Entäußerung ist die Substanz, oder die zu einer Welt sich ordnenden und sich dadurch erhaltenden geistigen Mächte.

Die Substanz ist auf diese Weise Geist, selbstbewußte Einheit des Selbsts und des Wesens, aber beides hat auch die Bedeutung der Entfremdung für einander. Er ist Bewußtseyn einer für sich freien gegenständlichen Wirklichkeit; diesem Bewußtseyn aber steht jene Einheit des Selbsts und des Wesens gegenüber, dem wirklichen das reine Bewußtseyn. Einer Seits geht das wirkliche Selbstbewußtseyn durch seine Entäußerung in die wirkliche Welt über, und diese in jenes zurück; anderer Seits aber ist eben diese Wirklichkeit, sowohl die Person, als die Gegenständlichkeit, aufgehoben; sie sind rein allgemeine. Diese ihre Entfremdung ist das reine Bewußtseyn, oder das Wesen. Die Gegenwart hat unmittelbar den Gegensatz an ihrem Jenseits, das ihr Denken und Gedachtseyn; so wie dieß am Diesseits, das seine ihm entfremdete Wirklichkeit ist.

Dieser Geist bildet sich daher nicht nur Eine Welt, sondern eine gedoppelte, getrennte und entgegengesetzte aus. — Die Welt des sittlichen Geistes ist seine eigne Gegenwart; und daher jede Macht derselben in dieser Einheit, und insofern beide sich unterscheiden, im Gleichgewichte mit dem Ganzen. Nichts hat die Bedeutung des Negativen des Selbstbewußtseyns; selbst der abgeschiedene Geist ist im Blute der Verwandtschaft, im Selbst der Familie gegenwärtig, und die allgemeine Macht der Regierung ist der Wille, das Selbst des Volks. Hier aber bedeutet das Gegenwärtige nur gegenständliche Wirklichkeit, die ihr Bewußtseyn jenseits hat; jedes einzelne Moment als Wesen empfängt dieß und damit die Wirklichkeit von einem Andern, und insofern es wirklich ist, ist sein Wesen ein Anderes als seine Wirklichkeit. Nichts hat einen in ihm selbst gegründeten und inwohnenden Geist, sondern ist außer sich in einem fremden, das Gleichgewicht des Ganzen ist nicht die bei sich selbst bleibende Einheit und ihre in sich zurückgekehrte Beruhigung, sondern beruht auf der Entfremdung des Entgegengesetzten. Das Ganze ist daher, wie jedes einzelne Moment, eine sich entfremdete Realität; es zerfällt in ein Reich, worin das Selbstbewußtseyn wirklich sowohl es als sein Gegenstand ist, und in ein anderes, das Reich des reinen Bewußtseyns, welches jenseits des Ersten nicht wirkliche Gegenwart hat, sondern im Glauben ist. Wie nun die sittliche Welt aus der Trennung des göttlichen und menschlichen Gesetzes und ihrer Gestalten, und ihr Bewußtseyn aus der Trennung in das Wissen und in die Bewußtlosigkeit zurück in sein Schicksal, in das Selbst als die negative Macht dieses Gegensatzes geht, so werden auch diese beiden Reiche des sich entfremdeten Geistes in das Selbst zurückkehren; aber wenn jenes das erste unmittelbar geltende Selbst, die einzelne Person, war; so wird dieß zweite, das aus seiner Entäußerung in sich zurückkehrt, das allgemeine Selbst, das den Begriff erfassende Bewußtseyn seyn, und diese geistigen Welten, deren alle Momente eine fixirte Wirklichkeit und ungeistiges Bestehen von sich behaupten, werden sich in der reinen Einsicht auflösen. Sie als das sich selbst erfassende Selbst vollendet die Bildung; sie faßt nichts als das Selbst, und alles als das Selbst auf, d. h. sie begreift Alles, tilgt alle Gegen-

ständlichkeit, und verwandelt alles Ansichseyn in ein Fürsichseyn. Gegen den Glauben als das fremde jenseits liegende Reich des Wesens gekehrt, ist sie die Aufklärung. Diese vollendet auch an diesem Reiche, wohin sich der entfremdete Geist, als in das Bewußtseyn der sich selbst gleichen Ruhe rettet, die Entfremdung; sie verwirrt ihm die Haushaltung, die er hier führt, dadurch, daß sie die Geräthschaften der diesseitigen Welt hineinbringt, die er als sein Eigenthum nicht verläugnen kann, weil sein Bewußtseyn ihr gleichfalls angehört. — In diesem negativen Geschäfte realisirt zugleich die reine Einsicht sich selbst, und bringt ihren eigenen Gegenstand, das unerkennbare absolute Wesen und das Nützliche hervor. Indem auf diese Weise die Wirklichkeit alle Substantialität verloren, und nichts mehr an sich in ihr ist, so ist wie das Reich des Glaubens, so auch das der realen Welt gestürzt, und diese Revolution bringt die absolute Freiheit hervor, womit der vorher entfremdete Geist vollkommen in sich zurückgegangen ist, dieß Land der Bildung verläßt, und in ein anderes Land, in das Land des moralischen Bewußtseyns übergeht.

I.

Die Welt des sich entfremdeten Geistes.

Die Welt dieses Geistes zerfällt in die gedoppelte; die erste ist die Welt der Wirklichkeit oder seiner Entfremdung selbst; die andere aber die, welche er, über die erste sich erhebend, im Aether des reinen Bewußtseyns sich erbaut. Diese, jener Entfremdung entgegengesetzt, ist eben darum nicht frei davon, sondern vielmehr nur die andere Form der Entfremdung, welche eben darin besteht, in zweierlei Welten das Bewußtseyn zu haben, und beide umfaßt. Es ist also nicht das Selbstbewußtseyn des absoluten Wesens, wie es an und für sich ist, nicht die Religion, welche hier betrachtet wird, sondern der Glauben, insofern er die Flucht aus der wirklichen Welt und also nicht an und für sich ist.

Diese Flucht aus dem Reiche der Gegenwart ist daher an ihr selbst unmittelbar die gedoppelte. Das reine Bewußtseyn ist das Element, in welches der Geist sich erhebt; aber es ist nicht nur das Element des Glaubens, sondern ebenso des Begriffs; beide treten daher zugleich mit einander ein, und jener kommt nur in Betracht im Gegensatze gegen diesen.

a. Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit.

Der Geist dieser Welt ist das von einem Selbstbewußtseyn durchdrungene geistige Wesen, das sich als dieses für sich seyende unmittelbar gegenwärtig, und das Wesen als eine Wirklichkeit sich gegenüber weiß. Aber das Daseyn dieser Welt, so wie die Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns beruht auf der Bewegung, daß dieses seiner Persönlichkeit sich entäußert, hierdurch seine Welt hervorbringt, und sich gegen sie als eine fremde so verhält, daß es sich ihrer nunmehr zu bemächtigen hat. Aber die Entsagung seines Fürsichseyns ist selbst die Erzeugung der Wirklichkeit, und durch sie bemächtigt es sich also unmittelbar derselben. — Oder das Selbstbewußtseyn ist nur Etwas, es hat nur Realität, insofern es sich selbst entfremdet; hierdurch setzt es sich als Allgemeines, und diese seine Allgemeinheit ist sein Gelten und seine Wirklichkeit. Diese Gleichheit mit Allen ist daher nicht jene Gleichheit des Rechts, nicht jenes unmittelbare Anerkanntseyn und Gelten des Selbstbewußtseyns, darum weil es ist; sondern daß es gelte, ist durch die entfremdende Vermittelung, sich dem Allgemeinen gemäß gemacht zu haben. Die geistlose Allgemeinheit des Rechts nimmt jede natürliche Weise des Charakters wie des Daseyns in sich auf und berechtigt sie. Die Allgemeinheit aber welche hier gilt, ist die gewordene, und darum ist sie wirklich.

Wodurch also das Individuum hier Gelten und Wirklichkeit hat, ist die Bildung. Seine wahre ursprüngliche Natur und Substanz ist der Geist der Entfremdung des natürlichen Seyns. Diese Entäußerung ist daher ebenso Zweck als Daseyn desselben; sie ist zugleich das Mittel oder der

Uebergang sowohl der gedachten Substanz in die Wirklichkeit, als umgekehrt der bestimmten Individualität in die Wesentlichkeit. Diese Individualität bildet sich zu dem, was sie an sich ist, und erst dadurch ist sie an sich und hat wirkliches Daseyn; so viel sie Bildung hat, so viel Wirklichkeit und Macht. Obwohl das Selbst als Dieses sich hier wirklich weiß, so besteht doch seine Wirklichkeit allein in dem Aufheben des natürlichen Selbsts; die ursprünglich bestimmte Natur reducirt sich daher auf den unwesentlichen Unterschied der Größe, auf eine größere oder geringere Energie des Willens. Aber Zweck und Inhalt desselben gehört allein der allgemeinen Substanz selbst an, und kann nur ein Allgemeines seyn; die Besonderheit einer Natur, die Zweck und Inhalt wird, ist etwas Unmächtiges und Unwirkliches; sie ist eine Art, die sich vergeblich und lächerlich abmüht, sich ins Werk zu setzen; sie ist der Widerspruch, dem Besonderen die Wirklichkeit zu geben, die unmittelbar das Allgemeine ist. Wenn daher fälschlicher Weise die Individualität in die Besonderheit der Natur und des Charakters gesetzt wird, so finden sich in der realen Welt keine Individualitäten und Charaktere, sondern die Individuen haben ein gleiches Daseyn für einander; jene vermeintliche Individualität ist eben nur das gemeinte Daseyn, welches in dieser Welt, worin nur das Sichselbstentäußernde und darum nur das Allgemeine Wirklichkeit erhält, kein Bleiben hat. — Das Gemeinte gilt darum für das, was es ist, für eine Art. Art ist nicht ganz dasselbe, was Espèce, „von allen Spitznamen der fürchterlichste; denn er bezeichnet die Mittelmäßigkeit, und drückt die höchste Stufe der Verachtung aus." Art und in seiner Art gut seyn ist aber ein deutscher Ausdruck, welcher dieser Bedeutung die ehrliche Miene hinzufügt, als ob es nicht so schlimm gemeint sei, oder welcher auch in der That das Bewußtseyn, was Art, und was Bildung und Wirklichkeit ist, noch nicht in sich schließt.

Was in Beziehung auf das einzelne Individuum als seine

Bildung erscheint, ist das wesentliche Moment der Substanz selbst, nämlich das unmittelbare Uebergehen ihrer gedachten Allgemeinheit in die Wirklichkeit, oder die einfache Seele derselben, wodurch das Ansich Anerkanntes und Daseyn ist. Die Bewegung der sich bildenden Individualität ist daher unmittelbar das Werden derselben, als des allgemeinen gegenständlichen Wesens, d. h. das Werden der wirklichen Welt. Diese, obwohl geworden durch die Individualität, ist für das Selbstbewußtseyn ein unmittelbar Entfremdetes, und hat für es die Form unverrückter Wirklichkeit. Aber gewiß zugleich, daß sie seine Substanz ist, geht es sich derselben zu bemächtigen; es erlangt diese Macht über sie durch die Bildung, welche von dieser Seite so erscheint, daß es sich der Wirklichkeit gemäß macht, und so viel als die Energie des ursprünglichen Charakters und Talents ihm zuläßt. Was hier als die Gewalt des Individuums erscheint, unter welche die Substanz komme, und hiermit aufgehoben werde, ist dasselbe, was die Verwirklichung der letztern ist. Denn die Macht des Individuums besteht darin, daß es sich ihr gemäß macht, d. h., daß es sich seines Selbsts entäußert, also sich als die gegenständliche seyende Substanz setzt. Seine Bildung und seine eigne Wirklichkeit ist daher die Verwirklichung der Substanz selbst.

Das Selbst ist sich nur als aufgehobenes wirklich. Es macht daher für es nicht die Einheit des Bewußtseyns seiner selbst und des Gegenstandes aus; sondern dieser ist ihm das Negative seiner. — Durch das Selbst als die Seele wird die Substanz also so in ihren Momenten ausgebildet, daß das Entgegengesetzte das Andere begeistet, jedes durch seine Entfremdung dem Andern Bestehen giebt, und es ebenso von ihm erhält. Zugleich hat jedes Moment seine Bestimmtheit als ein unüberwindliches Gelten, und eine feste Wirklichkeit gegen das Andere. Das Denken fixirt diesen Unterschied auf die allgemeinste Weise durch die absolute Entgegensetzung von Gut und Schlecht, die, sich fliehend, auf keine Weise dasselbe werden können. Aber dieses feste

Seyn hat zu seiner Seele den unmittelbaren Uebergang in das Entgegengesetzte; das Daseyn ist vielmehr die Verkehrung jeder Bestimmtheit in ihre entgegengesetzte, und nur diese Entfremdung ist das Wesen und Erhaltung des Ganzen. Diese verwirklichende Bewegung und Begeistung der Momente ist nun zu betrachten; die Entfremdung wird sich selbst entfremden und das Ganze durch sie in seinen Begriff sich zurücknehmen.

Zuerst ist die einfache Substanz selbst in der unmittelbaren Organisation ihrer daseyenden noch unbegeisteten Momente zu betrachten. — Wie die Natur sich in die allgemeinen Elemente auslegt, worunter die Luft das bleibende rein allgemeine durchsichtige Wesen ist, — das Wasser aber das Wesen, das immer aufgeopfert wird, — das Feuer ihre beseelende Einheit, welche ihren Gegensatz ebenso immer auflöst als ihre Einfachheit in ihn entzweit, — die Erde endlich der feste Knoten dieser Gliederung und das Subject dieser Wesen wie ihres Processes, ihr Ausgehen und ihre Rückkehr ist, — so legt sich in eben solche allgemeine aber geistige Massen das innere Wesen oder der einfache Geist der selbstbewußten Wirklichkeit als eine Welt aus, — in die erste Masse, das an sich allgemeine sich selbstgleiche geistige Wesen; — in die andere, das fürsichseyende in sich ungleich gewordene sich aufopfernde und hingebende Wesen, und in das dritte, welches als Selbstbewußtseyn Subject ist, und die Kraft des Feuers unmittelbar an ihm selbst hat; — im ersten Wesen ist es seiner als des Ansichseyns bewußt; in dem zweiten aber hat es das Werden des Fürsichseyns durch die Aufopferung des Allgemeinen. Der Geist aber selbst ist das An- und Fürsichseyn des Ganzen, das sich in die Substanz als Bleibende, und in sie als sich Aufopfernde entzweit, und ebenso sie auch wieder in seine Einheit zurücknimmt, sowohl als die ausbrechende sie verzehrende Flamme, wie als die bleibende Gestalt derselben. — Wir sehen, daß diese Wesen dem Gemeinwesen und der Familie der sittlichen Welt entsprechen, ohne aber

den heimischen Geist zu besitzen, den diese haben; dagegen, wenn diesem das Schicksal fremd ist, so ist und weiß sich hier das Selbstbewußtseyn als die wirkliche Macht derselben.

Diese Glieder sind, sowohl wie sie zunächst innerhalb des reinen Bewußtseyns als Gedanken oder ansichseyende, als auch wie sie im wirklichen Bewußtseyn als gegenständliche Wesen vorgestellt werden, zu betrachten. — In jener Form der Einfachheit ist das Erste, als das sich selbst gleiche unmittelbare und unwandelbare Wesen aller Bewußtseyn, das Gute, — die unabhängige geistige Macht des Ansich, bei der die Bewegung des fürsichseyenden Bewußtseyns nur beiherspielt. Das Andere dagegen ist das passive geistige Wesen oder das Allgemeine, insofern es sich preisgiebt und die Individuen das Bewußtseyn ihrer Einzelnheit sich an ihm nehmen läßt; es ist das nichtige Wesen, das Schlechte. — Dieses absolute Aufgelöstwerden des Wesens ist selbst bleibend; wie das erste Wesen Grundlage Ausgangspunkt und Resultat der Individuen, und diese rein allgemein darin sind, so ist das zweite dagegen einer Seits das sich aufopfernde Seyn für Anderes, andrer Seits eben darum deren beständige Rückkehr zu sich selbst als das Einzelne und ihr bleibendes Fürsichwerden.

Aber diese einfachen Gedanken des Guten und Schlechten sind ebenso unmittelbar sich entfremdet; sie sind wirklich und im wirklichen Bewußtseyn als gegenständliche Momente. So ist das erste Wesen die Staatsmacht, das andere der Reichthum. — Die Staatsmacht ist, wie die einfache Substanz, so das allgemeine Werk; — die absolute Sache selbst, worin den Individuen ihr Wesen ausgesprochen und ihre Einzelnheit schlechthin nur Bewußtseyn ihrer Allgemeinheit ist; — sie ist ebenso das Werk und einfache Resultat, aus welchem dieß, daß es aus ihrem Thun herkömmt, verschwindet; es bleibt die absolute Grundlage und Bestehen alles ihres Thuns. — Diese einfache ätherische Substanz ihres Lebens ist durch diese Bestimmung ihrer

unwandelbaren Sichselbstgleichheit Seyn, und damit nur Seyn für Anderes. Sie ist also an sich unmittelbar das Entgegengesetzte ihrer selbst, Reichthum. Ob er zwar das Passive oder Nichtige ist, ist er ebenfalls allgemeines geistiges Wesen, ebenso das beständig werdende Resultat der Arbeit und des Thuns Aller, wie es sich wieder in den Genuß Aller auflöst. In dem Genusse wird die Individualität zwar für sich oder als einzelne, aber dieser Genuß selbst ist Resultat des allgemeinen Thuns; so wie er gegenseitig die allgemeine Arbeit und den Genuß aller hervorbringt. Das Wirkliche hat schlechthin die geistige Bedeutung, unmittelbar allgemein zu seyn. Es meint wohl in diesem Momente jeder Einzelne eigennützig zu handeln; denn es ist das Moment, worin er sich das Bewußtseyn giebt, für sich zu seyn, und er nimmt es deswegen nicht für etwas Geistiges; allein auch nur äußerlich angesehen, zeigt es sich, daß in seinem Genusse jeder Allen zu genießen giebt, in seiner Arbeit ebenso für Alle arbeitet als für sich, und alle für ihn. Sein Fürsichseyn ist daher an sich allgemein und der Eigennutz etwas nur Gemeintes, das nicht dazu kommen kann, dasjenige wirklich zu machen, was es meint, nämlich etwas zu thun, das nicht Allen zu gut käme.

In diesen beiden geistigen Mächten erkennt also das Selbstbewußtseyn seine Substanz, Inhalt und Zweck: es schaut sein Doppelwesen darin an, in der einen sein Ansichseyn, in der andern sein Fürsichseyn. — Es ist aber zugleich als der Geist, die negative Einheit ihres Bestehens und der Trennung der Individualität und des Allgemeinen, oder der Wirklichkeit und des Selbsts. Herrschaft und Reichthum sind daher für das Individuum als Gegenstände vorhanden, d. h. als solche, von denen es sich frei weiß und zwischen ihnen und selbst keines von beiden wählen zu können meint. Es tritt als dieses freie und reine Bewußtseyn dem Wesen als einem solchen gegenüber, das nur für es ist. Es hat alsdann das Wesen als Wesen in sich. — In

diesem reinen Bewußtseyn sind ihm die Momente der Substanz nicht Staatsmacht und Reichthum, sondern die Gedanken von Gut und Schlecht. — Das Selbstbewußtseyn ist aber ferner die Beziehung seines reinen Bewußtseyns auf sein wirkliches, des Gedachten auf das gegenständliche Wesen, es ist wesentlich das Urtheil. — Es hat sich zwar schon für die beiden Seiten des wirklichen Wesens durch ihre unmittelbaren Bestimmungen ergeben, welche das Gute, und welche das Schlechte sey; jenes die Staatsmacht, dieß der Reichthum. Allein dieß erste Urtheil kann nicht als ein geistiges Urtheil angesehen werden; denn in ihm ist die eine Seite nur als das Ansichseyende oder Positive, die andere nur als das Fürsichseyende und Negative bestimmt worden. Aber sie sind als geistige Wesen, jedes die Durchdringung beider Momente, also in jenen Bestimmungen nicht erschöpft; und das Selbstbewußtseyn, das sich auf sie bezieht, ist an und für sich; es muß daher sich auf jedes auf die gedoppelte Weise beziehen, wodurch sich ihre Natur, sich selbst entfremdete Bestimmungen zu seyn, herauskehren wird.

Dem Selbstbewußtseyn ist nun derjenige Gegenstand gut und an sich, worin es sich selbst, derjenige aber schlecht, worin es das Gegentheil seiner findet; das Gute ist die Gleichheit der gegenständlichen Realität mit ihm; das Schlechte aber ihre Ungleichheit. Zugleich was für es gut und schlecht ist, ist an sich gut und schlecht; denn es ist eben dasjenige, worin diese beiden Momente des Ansich- und des Für-es-seyns dasselbe sind; es ist der wirkliche Geist der gegenständlichen Wesen, und das Urtheil der Erweis seiner Macht an ihnen, die sie zu dem macht, was sie an sich sind. Nicht dieß, wie sie unmittelbar an sich selbst das Gleiche oder Ungleiche, d. h. das abstracte Ansich- oder Fürsichseyn sind, ist ihr Kriterium und ihre Wahrheit, sondern was sie in der Beziehung des Geistes auf sie sind; ihre Gleichheit oder Ungleichheit mit ihm. Seine Beziehung auf sie, die zuerst als Gegenstände gesetzt, durch ihn zum Ansich

werden, wird zugleich ihre Reflexion in sich selbst, durch welche sie wirkliches geistiges Seyn erhalten, und, was ihr Geist ist, hervortritt. Aber wie ihre erste unmittelbare Bestimmung sich von der Beziehung des Geistes auf sie unterscheidet, so wird auch das dritte, der eigne Geist derselben, sich von dem zweiten unterscheiden. — Das zweite Ansich derselben zunächst, das durch die Beziehung des Geistes auf sie hervortritt, muß schon anders ausfallen als das unmittelbare; denn diese Vermittelung des Geistes bewegt vielmehr die unmittelbare Bestimmtheit, und macht sie zu etwas Anderem.

Hiernach findet nun das an- und fürsichseyende Bewußtseyn in der Staatsmacht wohl sein einfaches Wesen und Bestehen überhaupt, allein nicht seine Individualität als solche, wohl sein Ansich-, nicht sein Fürsichseyn, es findet darin vielmehr das Thun als einzelnes Thun verläugnet und zum Gehorsam unterjocht. Das Individuum reflectirt sich also vor dieser Macht in sich selbst; sie ist ihm das unterdrückende Wesen und das Schlechte; denn statt das Gleiche zu seyn, ist sie das der Individualität schlechthin Ungleiche. — Hingegen der Reichthum ist das Gute; er geht auf allgemeinen Genuß, giebt sich preis, und verschafft Allen das Bewußtseyn ihres Selbsts. Er ist an sich allgemeines Wohlthun; wenn er irgend eine Wohlthat versagt, und nicht jedem Bedürfnisse gefällig ist, so ist dieß eine Zufälligkeit, welche seinem allgemeinen nothwendigen Wesen, sich allen Einzelnen mitzutheilen und tausendhändiger Geber zu seyn, keinen Eintrag thut.

Diese beiden Urtheile geben den Gedanken von Gut und Schlecht einen Inhalt, welcher das Gegentheil von dem ist, den sie für uns hatten. — Das Selbstbewußtseyn hat sich aber nur erst unvollständig auf seine Gegenstände bezogen, nämlich nur nach dem Maaßstabe des Fürsichseyns. Aber das Bewußtseyn ist ebenso ansichseyendes Wesen, und muß diese Seite gleichfalls zum Maaßstabe machen, wodurch sich erst das geistige Urtheil

vollendet. Nach dieser Seite spricht ihm die Staatsmacht sein Wesen aus; sie ist Theils ruhendes Gesetz, Theils Regierung und Befehl, welcher die einzelnen Bewegungen des allgemeinen Thuns anordnet; das Eine die einfache Substanz selbst, das Andere ihr sich selbst und Alle belebendes und erhaltendes Thun. Das Individuum findet also darin seinen Grund und Wesen ausgedrückt, organisirt und bethätigt. — Hingegen durch den Genuß des Reichthums erfährt es nicht sein allgemeines Wesen, sondern erhält nur das vergängliche Bewußtseyn und den Genuß seiner selbst als einer fürsichseyenden Einzelnheit, und der Ungleichheit mit seinem Wesen. — Die Begriffe von Gut und Schlecht erhalten also hier den entgegengesetzten Inhalt gegen den vorherigen.

Diese beiden Weisen des Urtheilens finden jede eine Gleichheit und eine Ungleichheit; das erste urtheilende Bewußtseyn findet die Staatsmacht ungleich, den Genuß des Reichthums gleich mit ihm; das zweite hingegen die erstere gleich, und den letztern ungleich mit ihm. Es ist ein zweifaches Gleichfinden, und ein zweifaches Ungleichfinden, eine entgegengesetzte Beziehung auf die beiden realen Wesenheiten vorhanden. — Wir müssen dieses verschiedene Urtheilen selbst beurtheilen, wozu wir den aufgestellten Maaßstab anzulegen haben. Die gleichfindende Beziehung des Bewußtseyns ist hiernach das Gute, die ungleichfindende das Schlechte; und diese beiden Weisen der Beziehung sind nunmehr selbst als verschiedene Gestalten des Bewußtseyns festzuhalten. Das Bewußtseyn kommt dadurch, daß es sich auf verschiedene Weise verhält, selbst unter die Bestimmung der Verschiedenheit gut oder schlecht zu seyn, nicht darnach, daß es entweder das Fürsichseyn oder das reine Ansichseyn zum Princip hätte; denn beide sind gleich wesentliche Momente; das gedoppelte Urtheilen, das betrachtet wurde, stellte die Principien getrennt vor, und enthält daher nur abstracte Weisen des Urtheilens. Das wirkliche Bewußtseyn hat beide Principien an

ihm und der Unterschied fällt allein in sein Wesen, nämlich in die Beziehung seiner selbst auf das Reale.

Die Weise dieser Beziehung ist die entgegengesetzte, die eine ist Verhalten zu Staatsmacht und Reichthum als zu einem Gleichen, das andere als zu einem Ungleichen. — Das Bewußtseyn der gleichfindenden Beziehung ist das edelmüthige. In der öffentlichen Macht betrachtet es das mit ihm Gleiche, daß es in ihr sein einfaches Wesen und dessen Bethätigung hat, und im Dienste des wirklichen Gehorsams, wie der innern Achtung gegen es steht. Ebenso in dem Reichthume, daß er ihm das Bewußtseyn seiner andern wesentlichen Seite, des Fürsichseyns, verschafft; daher es ihn ebenfalls als Wesen in Beziehung auf sich betrachtet, und denjenigen, von welchem es genießt, als Wohlthäter anerkennt und sich zum Danke verpflichtet hält.

Das Bewußtseyn der andern Beziehung dagegen ist das niederträchtige, das die Ungleichheit mit den beiden Wesenheiten festhält; in der Herrschergewalt also eine Fessel und Unterdrückung des Fürsichseyns sieht, und daher den Herrscher haßt, nur mit Heimtücke gehorcht und immer auf dem Sprunge zum Aufruhr steht, — im Reichthum, durch den es zum Genusse seines Fürsichseyns gelangt, ebenso nur die Ungleichheit nämlich mit dem bleibenden Wesen betrachtet; indem es durch ihn nur zum Bewußtseyn der Einzelnheit und des vergänglichen Genusses kommt, ihn liebt aber verachtet, und mit dem Verschwinden des Genusses, des an sich Verschwindenden, auch sein Verhältniß zu dem Reichen für verschwunden ansieht.

Diese Beziehungen drücken nun erst das Urtheil aus, die Bestimmung dessen, was die beiden Wesen als Gegenstände für das Bewußtseyn sind, noch nicht an und für sich. Die Reflexion, die im Urtheil vorgestellt ist, ist Theils erst für uns ein Setzen der einen so wie der andern Bestimmung und daher ein gleiches Aufheben beider, noch nicht die Reflexion derselben für das Bewußtseyn selbst. Theils sind sie erst unmittelbar

Wesen, weder dieß geworden, noch an ihnen Selbstbewußtseyn; dasjenige, für welches sie sind, ist noch nicht ihre Belebung; sie sind Prädikate, die noch nicht selbst Subject sind. Um dieser Trennung willen fällt auch das Ganze des geistigen Urtheilens noch an zwei Bewußtseyn aus einander, deren jedes unter einer einseitigen Bestimmung liegt. — Wie sich nun zuerst die Gleichgültigkeit der beiden Seiten der Entfremdung — der einen, des Ansich des reinen Bewußtseyns nämlich der bestimmten Gedanken von Gut und Schlecht — der andern ihres Daseyns als Staatsmacht und Reichthum, zur Beziehung beider, zum Urtheil erhob: so hat sich diese äußere Beziehung zur innern Einheit, oder als Beziehung des Denkens zur Wirklichkeit zu erheben, und der Geist der beiden Gestalten des Urtheils hervorzutreten. Dieß geschieht, indem das Urtheil zum Schlusse wird, zur vermittelnden Bewegung, worin die Nothwendigkeit und Mitte der beiden Seiten des Urtheils hervortritt.

Das edelmüthige Bewußtseyn findet also im Urtheil sich so der Staatsmacht gegenüber, daß sie zwar noch nicht ein Selbst, sondern erst die allgemeine Substanz ist, deren es aber als seines Wesens, als des Zwecks und absoluten Inhalts sich bewußt ist. Sich so positiv auf sie beziehend, verhält es sich negativ gegen seine eignen Zwecke, seinen besondern Inhalt und Daseyn, und läßt sie verschwinden. Es ist der Heroismus des Dienstes, — die Tugend, welche das einzelne Seyn dem Allgemeinen aufopfert, und dieß dadurch ins Daseyn bringt, — die Person, welche dem Besitze und Genusse von selbst entsagt, und für die vorhandene Macht handelt und wirklich ist.

Durch diese Bewegung wird das Allgemeine mit dem Daseyn überhaupt zusammengeschlossen, wie das daseyende Bewußtseyn durch diese Entäußerung sich zur Wesentlichkeit bildet. Wessen dieses im Dienste sich entfremdet, ist sein in das Daseyn versenktes Bewußtseyn; das sich entfremdete Seyn ist aber das Ansich; es bekommt also durch diese Bildung Achtung vor sich

selbst und bei den Andern. — Die Staatsmacht aber, die nur erst das gedachte Allgemeine, das Ansich war, wird durch eben diese Bewegung zum seyenden Allgemeinen, zur wirklichen Macht. Sie ist diese nur in dem wirklichen Gehorsam, welchen sie durch das Urtheil des Selbstbewußtseyns, daß sie das Wesen ist, und durch die freie Aufopferung desselben erlangt. Dieses Thun, das das Wesen mit dem Selbst zusammenschließt, bringt die gedoppelte Wirklichkeit hervor, sich als das, welches wahre Wirklichkeit hat, und die Staatsmacht als das Wahre, welches gilt.

Diese ist aber durch diese Entfremdung noch nicht ein sich als Staatsmacht wissendes Selbstbewußtseyn: es ist nur ihr Gesetz, oder ihr Ansich, das gilt; sie hat noch keinen besondern Willen; denn noch hat das dienende Selbstbewußtseyn nicht sein reines Selbst entäußert und die Staatsmacht damit begeistet, sondern erst mit seinem Seyn; ihr nur sein Daseyn aufgeopfert, nicht sein Ansichseyn. — Dieß Selbstbewußtseyn gilt als ein solches, das dem Wesen gemäß ist, es ist anerkannt um seines Ansichseyns willen. Die Andern finden in ihm ihr Wesen bethätigt, nicht aber ihr Fürsichseyn, — ihr Denken oder reines Bewußtseyn erfüllt, nicht ihre Individualität. Es gilt daher in ihren Gedanken, und genießt der Ehre. Es ist der stolze Vasall, der für die Staatsmacht thätig ist, insofern sie nicht eigner Willen, sondern wesentlicher ist, und der sich nur in dieser Ehre gilt, nur in dem wesentlichen Vorstellen der allgemeinen Meinung, nicht in dem dankbaren der Individualität, denn dieser hat er nicht zu ihrem Fürsichseyn verholfen. Seine Sprache, wenn es sich zum eignen Willen der Staatsmacht verhielte, der noch nicht geworden ist, wäre der Rath, den es zum allgemeinen Besten ertheilt.

Die Staatsmacht ist daher noch willenlos gegen den Rath, und nicht entscheidend zwischen den verschiedenen Meinungen über das allgemeine Beste. Sie ist noch nicht Regierung, und somit noch nicht in Wahrheit wirkliche Staatsmacht. — Das Fürsichseyn, der Willen, der als Willen noch nicht aufgeopfert ist, ist der innere abgeschiedene Geist der Stände, der seinem Sprechen vom allgemeinen Besten gegenüber sich sein besonderes Bestes vorbehält, und dieß Geschwätz vom allgemeinen Besten zu einem Surrogate für das Handeln zu machen geneigt ist. Die Aufopferung des Daseyns, die im Dienste geschieht, ist zwar vollständig, wenn sie bis zum Tode fortgegangen ist; aber die bestandene Gefahr des Todes selbst, der überlebt wird, läßt ein bestimmtes Daseyn und damit ein besonderes Fürsich übrig, welches den Rath fürs allgemeine Beste zweideutig und verdächtig macht, und sich in der That die eigene Meinung und den besondern Willen gegen die Staatsgewalt vorbehält. Es verhält sich daher noch ungleich gegen dieselbe und fällt unter die Bestimmung des niederträchtigen Bewußtseyns, immer auf dem Sprunge zur Empörung zu stehen.

Dieser Widerspruch, den es aufzuheben hat, enthält in dieser Form, in der Ungleichheit des Fürsichseyns gegen die Allgemeinheit der Staatsmacht zu stehen, zugleich die Form, daß jene Entäußerung des Daseyns, indem sie sich, im Tode nämlich, vollendet, selbst eine seyende, nicht eine ins Bewußtseyn zurückkehrende ist, — daß dieses sie nicht überlebt, und an und für sich ist, sondern nur ins unversöhnte Gegentheil übergeht. Die wahre Aufopferung des Fürsichseyns ist daher allein die, worin es sich so vollkommen als im Tode hingiebt, aber in dieser Entäußerung sich ebensosehr erhält; es wird dadurch als das wirklich, was es an sich ist, als die identische Einheit seiner selbst und seiner als des Entgegengesetzten. Dadurch daß der abgeschiedene innere Geist, das Selbst als solches, hervortritt und sich entfremdet, wird zugleich die Staatsmacht zu eignem Selbst erhoben; so wie ohne diese Entfremdung die Handlungen der Ehre, des edeln Bewußtseyns und die Rathschläge seiner Einsicht das Zweideutige bleiben

würden, das noch jenen abgeschiedenen Hinterhalt der besondern Absicht und des Eigenwillens hätte.

Diese Entfremdung aber geschieht allein in der Sprache, welche hier in ihrer eigenthümlichen Bedeutung auftritt. — In der Welt der Sittlichkeit, Gesetz und Befehl, — in der Welt der Wirklichkeit, erst Rath, hat sie das Wesen zum Inhalte, und ist dessen Form; hier aber erhält sie die Form, welche sie ist, selbst zum Inhalte, und gilt als Sprache; es ist die Kraft des Sprechens, als eines solchen, welche das ausführt, was auszuführen ist. Denn sie ist das Daseyn des reinen Selbsts, als Selbsts; in ihr tritt die für sich seyende Einzelnheit des Selbstbewußtseyns als solche in die Existenz, so daß sie für Andere ist. Ich als dieses reine Ich ist sonst nicht da; in jeder andern Aeußerung ist es in eine Wirklichkeit versenkt, und in einer Gestalt, aus welcher es sich zurückziehen kann; es ist aus seiner Handlung wie aus seinem physiognomischen Ausdrucke in sich reflectirt, und läßt solches unvollständiges Daseyn, worin immer ebensosehr zu viel als zu wenig ist, entseelt liegen. Die Sprache aber enthält es in seiner Reinheit, sie allein spricht Ich aus, es selbst. Dieß sein Daseyn ist als Daseyn eine Gegenständlichkeit, welche seine wahre Natur an ihr hat. Ich ist dieses Ich — aber eben so Allgemeines; sein Erscheinen ist ebenso unmittelbar die Entäußerung und das Verschwinden dieses Ichs, und dadurch sein Bleiben in seiner Allgemeinheit. Ich, das sich ausspricht, ist vernommen; es ist eine Ansteckung, worin es unmittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da ist, übergegangen und allgemeines Selbstbewußtseyn ist. — Daß es vernommen wird, darin ist sein Daseyn selbst unmittelbar verhallt; dieß sein Andersseyn ist in sich zurückgenommen; und eben dieß ist sein Daseyn, als selbstbewußtes Jetzt, wie es da ist, nicht da zu seyn und durch dieß Verschwinden da zu seyn. Dieß Verschwinden ist also selbst unmittelbar sein Bleiben; es ist sein eignes Wissen von sich, und sein Wissen von sich als einem, das

in anderes Selbst übergegangen, das vernommen worden und allgemeines ist.

Der Geist erhält hier diese Wirklichkeit, weil die Extreme, deren Einheit er ist, ebenso unmittelbar die Bestimmung haben, für sich eigene Wirklichkeiten zu seyn. Ihre Einheit ist zersetzt in spröde Seiten, deren jede für die andere wirklicher von ihr ausgeschlossener Gegenstand ist. Die Einheit tritt daher als eine Mitte hervor, welche von der abgeschiedenen Wirklichkeit der Seiten ausgeschlossen und unterschieden wird; sie hat daher selbst eine wirkliche von ihren Seiten unterschiedene Gegenständlichkeit, und ist für sie, d. h. sie ist Daseyendes. Die geistige Substanz tritt als solche in die Existenz, erst indem sie zu ihren Seiten solche Selbstbewußtseyn gewonnen hat, welche dieses reine Selbst als unmittelbar geltende Wirklichkeit wissen, und darin ebenso unmittelbar wissen, dieß nur durch die entfremdende Vermittelung zu seyn. Durch jenes sind die Momente zu der sich selbst wissenden Kategorie und damit bis dahin geläutert, daß sie Momente des Geistes sind; durch dieses tritt er als Geistigkeit in das Daseyn. — Er ist so die Mitte, welche jene Extreme voraussetzt, und durch ihr Daseyn erzeugt wird, — aber ebenso das zwischen ihnen hervorbrechende geistige Ganze, das sich in sie entzweit und jedes erst durch diese Berührung zum Ganzen in seinem Principe erzeugt. — Daß die beiden Extreme schon an sich aufgehoben und zersetzt sind, bringt ihre Einheit hervor, und diese ist die Bewegung, welche beide zusammenschließt, ihre Bestimmungen austauscht, und sie, und zwar in jedem Extreme zusammenschließt. Diese Vermittelung setzt hiermit den Begriff eines jeden der beiden Extreme in seine Wirklichkeit, oder sie macht das, was jedes an sich ist, zu seinem Geiste.

Die beiden Extreme, die Staatsmacht und das edelmüthige Bewußtseyn, sind durch dieses zersetzt, jene in das abstracte Allgemeine, dem gehorcht wird, und in den fürsichseyenden Willen, welcher ihm aber noch nicht selbst zukömmt; — dieses in den Ge-

horsam des aufgehobenen Daseyns oder in das Ansichseyn der Selbstachtung und der Ehre, — und in das noch nicht aufgehobene reine Fürsichseyn, den im Hinterhalte noch bleibenden Willen. Die beiden Momente, zu welchen beide Seiten gereinigt, und die daher Momente der Sprache sind, sind das abstracte Allgemeine, welches das allgemeine Beste heißt, und das reine Selbst, das im Dienste seinem ins vielfache Daseyn versenkten Bewußtseyn absagte. Beide sind im Begriffe dasselbe, denn reines Selbst ist eben das abstracte Allgemeine, und daher ist ihre Einheit als ihre Mitte gesetzt. Aber das Selbst ist nur erst am Extreme des Bewußtseyns wirklich, — das Ansich aber erst am Extreme der Staatsmacht; dem Bewußtseyn fehlt dieß, daß die Staatsmacht nicht nur als Ehre, sondern wirklich an es übergegangen wäre, — der Staatsmacht, daß ihr nicht nur als dem sogenannten allgemeinen Besten gehorcht würde, sondern als Willen, oder daß sie das entscheidende Selbst ist. Die Einheit des Begriffs, in welchem die Staatsmacht noch steht, und zu dem das Bewußtseyn sich geläutert hat, wird in dieser vermittelnden Bewegung wirklich, deren einfaches Daseyn, als Mitte, die Sprache ist. — Sie hat jedoch zu ihren Seiten noch nicht zwei als Selbst vorhandene Selbst; denn die Staatsmacht wird erst zum Selbst begeistet; diese Sprache ist daher noch nicht der Geist, wie er sich vollkommen weiß und ausspricht.

Das edelmüthige Bewußtseyn, weil es das Extrem des Selbsts ist, erscheint als dasjenige, von dem die Sprache ausgeht, durch welche sich die Seiten des Verhältnisses zu beseelten Ganzen gestalten. — Der Heroismus des stummen Dienstes wird zum Heroismus der Schmeichelei. Diese sprechende Reflexion des Dienstes macht die geistige sich zersetzende Mitte aus, und reflectirt nicht nur ihr eignes Extrem in sich selbst, sondern auch das Extrem der allgemeinen Gewalt in dieses selbst zurück, und macht sie, die erst an sich ist, zum Fürsichseyn und zur Einzelnheit des Selbstbewußtseyns. Es wird hierdurch der Geist dieser Macht,

— ein unumschränkter Monarch zu seyn; — unumschränkt, die Sprache der Schmeichelei erhebt die Macht in ihre geläuterte Allgemeinheit; — das Moment als Erzeugniß der Sprache, des zum Geiste geläuterten Daseyns, ist eine gereinigte Sichselbstgleichheit; — Monarch, sie erhebt ebenso die Einzelnheit auf ihre Spitze; dasjenige, dessen das edelmüthige Bewußtseyn sich nach dieser Seite der einfachen geistigen Einheit entäußert, ist das reine Ansich seines Denkens, sein Ich selbst. Bestimmter erhebt sie die Einzelnheit, die sonst nur ein Gemeintes ist, dadurch in ihre daseyende Reinheit, daß sie dem Monarchen den eignen Namen giebt; denn es ist allein der Name, worin der Unterschied des Einzelnen von allen Andern nicht gemeint ist, sondern von allen wirklich gemacht wird; in dem Namen gilt der Einzelne als rein Einzelner nicht mehr nur in seinem Bewußtseyn, sondern im Bewußtseyn Aller. Durch ihn also wird der Monarch schlechthin von Allen abgesondert, ausgenommen und einsam; in ihm ist er das Atom, das von seinem Wesen nichts mittheilen kann und nicht seines Gleichen hat. — Dieser Name ist hiermit die Reflexion in sich oder die Wirklichkeit, welche die allgemeine Macht an ihr selbst hat; durch ihn ist sie der Monarch. Er, dieser Einzelne, weiß umgekehrt dadurch sich diesen Einzelnen als die allgemeine Macht, daß die Edeln, nicht nur als zum Dienst der Staatsmacht bereit, sondern als Zierrathen sich um den Thron stellen, und daß sie dem, der darauf sitzt, es immer sagen, was er ist.

Die Sprache ihres Preises ist auf diese Weise der Geist, der in der Staatsmacht selbst die beiden Extreme zusammenschließt; sie reflectirt die abstrakte Macht in sich und giebt ihr das Moment des andern Extrems, das wollende und entscheidende Fürsichseyn, und hierdurch selbstbewußte Existenz; oder dadurch kommt dieß einzelne wirkliche Selbstbewußtseyn dazu, sich als die Macht gewiß zu wissen. Sie ist der Punkt des Selbsts, in den durch die Entäußerung der innern Gewiß

heit die vielen Punkte zusammengeflossen sind. — Indem aber dieser eigne Geist der Staatsmacht darin besteht, seine Wirklichkeit und Nahrung an dem Opfer des Thuns und des Denkens des edelmüthigen Bewußtseyns zu haben, ist sie die sich entfremdete Selbstständigkeit; das edelmüthige Bewußtseyn, das Extrem des Fürsichseyns erhält das Extrem der wirklichen Allgemeinheit für die Allgemeinheit des Denkens, der es sich entäußerte, zurück; die Macht des Staats ist auf es übergegangen. An ihm wird die Staatsgewalt erst wahrhaft bethätigt; in seinem Fürsichseyn hört sie auf, das träge Wesen, wie sie als Extrem des abstrakten Ansichseyns erschien, zu seyn. — An sich betrachtet heißt die in sich reflektirte Staatsmacht, oder dieß, daß sie Geist geworden, nichts anderes, als daß sie Moment des Selbstbewußtseyns geworden, d. h. nur als aufgehobne ist. Hiermit ist sie nun das Wesen als ein solches, dessen Geist es ist, aufgeopfert und preisgegeben zu seyn, oder sie existirt als Reichthum. — Sie bleibt zwar dem Reichthume, zu welchem sie dem Begriffe nach immer wird, gegenüber zugleich als eine Wirklichkeit bestehen; aber eine solche, deren Begriff eben diese Bewegung ist, durch den Dienst und die Verehrung, wodurch sie wird, in ihr Gegentheil, in die Entäußerung der Macht, überzugehen. Für sich wird also das eigenthümliche Selbst, das ihr Wille ist, durch die Wegwerfung des edelmüthigen Bewußtseyns, zur sich entäußernden Allgemeinheit, zu einer vollkommnen Einzelnheit und Zufälligkeit, die jedem mächtigern Willen preisgegeben ist; was ihm an allgemein anerkannter und nicht mittheilbarer Selbstständigkeit bleibt, ist der leere Name.

Wenn also das edelmüthige Bewußtseyn sich als dasjenige bestimmte, welches sich auf die allgemeine Macht auf eine gleiche Weise bezöge, so ist die Wahrheit desselben vielmehr, in seinem Dienste sein eignes Fürsichseyn sich zu behalten, in der eigentlichen Entsagung seiner Persönlichkeit aber das wirkliche Aufheben und Zerreißen der allgemeinen Substanz zu seyn. Sein Geist ist das Verhältniß der völligen Ungleichheit, einer Seits in seiner Ehre seinen Willen zu behalten; anderer Seits in dem Aufgeben desselben, Theils seines Innern sich zu entfremden und zur höchsten Ungleichheit mit sich selbst zu werden, Theils die allgemeine Substanz darin sich zu unterwerfen und diese sich selbst völlig ungleich zu machen. — Es erhellt, daß damit seine Bestimmtheit, die es im Urtheile gegen das hatte, welches niederträchtiges Bewußtseyn hieß, und hierdurch auch dieses verschwunden ist. Das letztere hat seinen Zweck erreicht, nämlich die allgemeine Macht unter das Fürsichseyn zu bringen.

So durch die allgemeine Macht bereichert, existirt das Selbstbewußtseyn als die allgemeine Wohlthat, oder sie ist der Reichthum, der selbst wieder Gegenstand für das Bewußtseyn ist. Denn er ist diesem das zwar unterworfene Allgemeine, das aber durch dieß erste Aufheben noch nicht absolut in das Selbst zurückgegangen ist. — Das Selbst hat noch nicht sich als Selbst, sondern das aufgehobne allgemeine Wesen zum Gegenstande. Indem dieser erst geworden, ist die unmittelbare Beziehung des Bewußtseyns auf ihn gesetzt, das also noch nicht seine Ungleichheit mit ihm dargestellt hat; es ist das edelmüthige Bewußtseyn, welches an dem unwesentlich gewordenen Allgemeinen sein Fürsichseyn erhält, daher ihn anerkennt und gegen den Wohlthäter dankbar ist.

Der Reichthum hat an ihm selbst schon das Moment des Fürsichseyns. Er ist nicht das selbstlose Allgemeine der Staatsmacht, oder die unbefangene unorganische Natur des Geistes, sondern sie, wie sie durch den Willen an ihr selbst festhält gegen den, der sich ihrer zum Genuß bemächtigen will. Aber indem der Reichthum nur die Form des Wesens hat, ist dieß einseitige Fürsichseyn, das nicht an sich, sondern vielmehr das aufgehobene Ansich ist, die in seinem Genusse wesenlose Rückkehr des Individuums in sich selbst. Er bedarf also selbst der Belebung; und

die Bewegung seiner Reflexion besteht darin, daß er, der nur für sich ist, zum An- und Fürsichseyn, daß er, der das aufgehobne Wesen ist, zum Wesen werde; so erhält er seinen eignen Geist an ihm selbst. — Da vorhin die Form dieser Bewegung auseinander gesetzt worden, so ist es hinreichend, hier den Inhalt derselben zu bestimmen.

Das edelmüthige Bewußtseyn bezieht sich also hier nicht auf den Gegenstand als Wesen überhaupt, sondern es ist das Fürsichseyn selbst, das ihm ein Fremdes ist; es findet sein Selbst als solches entfremdet vor, als eine gegenständliche feste Wirklichkeit, die es von einem andern festen Fürsichseyn zu empfangen hat. Sein Gegenstand ist das Fürsichseyn, also das seinige; aber dadurch, daß es Gegenstand ist, ist es zugleich unmittelbar eine fremde Wirklichkeit, welche eigenes Fürsichseyn, eigner Willen ist, d. h. es sieht sein Selbst in der Gewalt eines fremden Willens, von dem es abhängt, ob er ihm dasselbe ablassen will.

Von jeder einzelnen Seite kann das Selbstbewußtseyn abstrahiren, und behält darum in einer Verbindlichkeit, die eine solche betrifft, sein Anerkanntseyn und Ansichgelten als für sich seyenden Wesens. Hier aber sieht es sich von der Seite seiner reinen eigensten Wirklichkeit oder seines Ichs außer sich und einem Andern angehörig, sieht seine Persönlichkeit als solche abhängig von der zufälligen Persönlichkeit eines Andern, von dem Zufall eines Augenblicks, einer Willkür oder sonst des gleichgültigsten Umstandes. — Im Rechtszustande erscheint, was in der Gewalt des gegenständlichen Wesens ist, als ein zufälliger Inhalt, von dem abstrahirt werden kann, und die Gewalt betrifft nicht das Selbst als solches, sondern dieses ist vielmehr anerkannt. Allein hier sieht es die Gewißheit seiner als solche das Wesenloseste, die reine Persönlichkeit absolute Unpersönlichkeit zu seyn. Der Geist seines Danks ist daher das Gefühl wie dieser tiefsten Verworfenheit so auch der tiefsten Empörung. Indem das reine Ich selbst sich außer sich und zerrissen

anschaut, ist in dieser Zerrissenheit zugleich alles, was Kontinuität und Allgemeinheit hat, was Gesetz, Gut und Recht heißt, auseinander und zu Grunde gegangen; alles Gleiche ist aufgelöst, denn die reinste Ungleichheit, die absolute Unwesentlichkeit des absolut Wesentlichen, das Außersichseyn des Fürsichseyns ist vorhanden; das reine Ich selbst ist absolut zersetzt.

Wenn also von dem Reichthum dieß Bewußtseyn wohl die Gegenständlichkeit des Fürsichseyns zurückerhält und sie aufhebt, so ist es nicht nur seinem Begriffe nach, wie die vorhergehende Reflexion, nicht vollendet, sondern für es selbst unbefriedigt; die Reflexion, da das Selbst sich als ein Gegenständliches empfängt, ist der unmittelbare Widerspruch im reinen Ich selbst gesetzt. Als Selbst steht es aber zugleich unmittelbar über diesem Widerspruche, ist die absolute Elasticität, welche dieß Aufgehobenseyn des Selbsts wieder aufhebt, diese Verworfenheit, daß ihm sein Fürsichseyn als ein Fremdes werde, verwirft, und gegen dieß Empfangen seiner selbst empört, im Empfangen selbst für sich ist.

Indem also das Verhältniß dieses Bewußtseyns mit dieser absoluten Zerrissenheit verknüpft ist, fällt in seinem Geiste der Unterschied desselben, als edelmüthiges gegen das niederträchtige bestimmt zu seyn, hinweg, und beide sind dasselbe. — Der Geist des wohlthuenden Reichthums kann ferner von dem Geiste des die Wohlthat empfangenden Bewußtseyns unterschieden werden, und ist besonders zu betrachten. — Er war das wesenlose Fürsichseyn, das preisgegebene Wesen. Durch seine Mittheilung aber wird er zum Ansich; indem er seine Bestimmung sich aufzuopfern erfüllte, hebt er die Einzelnheit, für sich nur zu genießen, auf, und als aufgehobne Einzelnheit ist er Allgemeinheit oder Wesen. — Was er mittheilt, was er Andern giebt, ist das Fürsichseyn. Er giebt sich aber nicht hin als eine selbstlose Natur, als die unbefangen sich preisgebende Bedingung des Lebens, sondern als selbstbewußtes sich für sich haltendes Wesen; er ist nicht die unorganische Macht des Elements, welche von

dem empfangenden Bewußtseyn als an sich vergänglich gewußt wird, sondern die Macht über das Selbst, die sich unabhängig und willkürlich weiß, und die zugleich weiß, daß was sie ausspendet, das Selbst eines Andern ist. — Der Reichthum theilt also mit dem Klienten die Verworfenheit, aber an die Stelle der Empörung tritt der Uebermuth. Denn er weiß nach der einen Seite, wie der Klient, das Fürsichseyn als ein zufälliges Ding; aber er selbst ist diese Zufälligkeit, in deren Gewalt die Persönlichkeit steht. In diesem Uebermuthe, der durch eine Mahlzeit ein fremdes Ich selbst erhalten, und sich dadurch die Unterwerfung von dessen innerstem Wesen erworben zu haben meint, übersieht er die innere Empörung des Andern; er übersieht die vollkommene Abwerfung aller Fessel, diese reine Zerrissenheit, welcher, indem ihr die Sichselbstgleichheit des Fürsichseyns schlechthin ungleich geworden, alles Gleiche, alles Bestehen zerrissen ist, und die daher die Meinung und Ansicht des Wohlthäters am meisten zerreißt. Er steht unmittelbar vor diesem innersten Abgrunde, vor dieser bodenlosen Tiefe, worin aller Halt und Substanz verschwunden ist; und er sieht in dieser Tiefe nichts als ein gemeines Ding, ein Spiel seiner Laune, einen Zufall seiner Willkür; sein Geist ist die ganz wesenlose Meinung, die geistverlassene Oberfläche zu seyn.

Wie das Selbstbewußtseyn gegen die Staatsmacht seine Sprache hatte, oder der Geist zwischen diesen Extremen als wirkliche Mitte hervortrat, so hat es auch Sprache gegen den Reichthum, noch mehr aber hat seine Empörung ihre Sprache. Jene, welche dem Reichthum das Bewußtseyn seiner Wesenheit giebt, und sich seiner dadurch bemächtigt, ist gleichfalls die Sprache der Schmeichelei, aber der unedeln; — denn was sie als Wesen ausspricht, weiß sie als das preisgegebne, das nicht an sich seyende Wesen. Die Sprache der Schmeichelei aber ist, wie vorhin schon erinnert, der noch einseitige Geist. Denn seine Momente sind zwar das durch die Bildung des Dienstes zur reinen

Existenz geläuterte Selbst, und das Ansichseyn der Macht. Allein der reine Begriff, in welchem das einfache Selbst und das Ansich, jenes reine Ich und dieß reine Wesen oder Denken dasselbe sind, — diese Einheit beider Seiten, zwischen welchen die Wechselwirkung stattfindet, ist nicht in dem Bewußtseyn dieser Sprache; der Gegenstand ist ihm noch das Ansich im Gegensatze gegen das Selbst; oder der Gegenstand ist ihm nicht zugleich sein eignes Selbst als solches. — Die Sprache der Zerrissenheit aber ist die vollkommene Sprache und der wahre existirende Geist dieser ganzen Welt der Bildung. Dieß Selbstbewußtseyn, dem die seine Verworfenheit verwerfende Empörung zukömmt, ist unmittelbar die absolute Sichselbstgleichheit in der absoluten Zerrissenheit, die reine Vermittelung des reinen Selbstbewußtseyns mit sich selbst. Es ist die Gleichheit des identischen Urtheils, worin eine und dieselbe Persönlichkeit sowohl Subject als Prädicat ist. Aber dieß identische Urtheil ist zugleich das unendliche; denn diese Persönlichkeit ist absolut entzweit, und Subject und Prädicat schlechthin gleichgültige Seyende, die einander nichts angehen, ohne nothwendige Einheit, sogar daß jedes die Macht einer eignen Persönlichkeit ist. Das Fürsichseyn hat sein Fürsichseyn zum Gegenstande, als ein schlechthin Anderes und zugleich ebenso unmittelbar als sich selbst, — sich als ein Anderes, nicht daß dieses einen andern Inhalt hätte, sondern der Inhalt ist dasselbe Selbst in der Form absoluter Entgegensetzung und vollkommen eignen gleichgültigen Daseyns. — Es ist also hier der seiner in seiner Wahrheit und seines Begriffes bewußte Geist dieser realen Welt der Bildung vorhanden.

Er ist diese absolute und allgemeine Verkehrung und Entfremdung der Wirklichkeit und des Gedankens; die reine Bildung. Was in dieser Welt erfahren wird, ist, daß weder die wirklichen Wesen der Macht und des Reichthums, — noch ihre bestimmten Begriffe, Gut und Schlecht, oder das Bewußtseyn des Guten und Schlechten, das edelmüthige und niederträch-

tige Bewußtseyn Wahrheit haben; sondern alle diese Momente verkehren sich vielmehr eins im Andern, und jedes ist das Gegentheil seiner Selbst. — Die allgemeine Macht, welche die Substanz ist, indem sie durch das Princip der Individualität zur eignen Geistigkeit gelangt, empfängt das eigne Selbst nur als den Namen an ihr, und ist, indem sie wirkliche Macht ist, vielmehr das unmächtige Wesen, das sich selbst aufopfert. — Aber dieß preisgegebene selbstlose Wesen, oder das zum Dinge gewordene Selbst ist vielmehr die Rückkehr des Wesens in sich selbst; es ist das fürsichseyende Fürsichseyn, die Existenz des Geistes. — Die Gedanken dieser Wesen, des Guten und Schlechten verkehren sich ebenso in dieser Bewegung; was als Gut bestimmt ist, ist schlecht; was als Schlecht, ist gut. Das Bewußtseyn eines jeden dieser Momente als das edle und niederträchtige Bewußtseyn beurtheilt, sind in ihrer Wahrheit vielmehr ebensosehr das Verkehrte dessen, was diese Bestimmungen seyn sollen, das edelmüthige ebenso niederträchtig und verworfen, als die Verworfenheit zum Adel der gebildetsten Freiheit des Selbstbewußtseyns umschlägt. — Alles ist ebenso, formell betrachtet, nach außen das Verkehrte dessen, was es für sich ist; und wieder was es für sich ist, ist es nicht in Wahrheit, sondern etwas anderes als es seyn will, das Fürsichseyn vielmehr der Verlust seiner selbst, und die Entfremdung seiner vielmehr die Selbsterhaltung. — Was vorhanden ist, ist also dieß, daß alle Momente eine allgemeine Gerechtigkeit gegen einander ausüben, jedes ebensosehr an sich selbst sich entfremdet, als es sich in sein Gegentheil einbildet und es auf diese Weise verkehrt. — Der wahre Geist aber ist eben diese Einheit der absolut getrennten, und zwar kommt er eben durch die freie Wirklichkeit dieser selbstlosen Extreme selbst als ihre Mitte zur Existenz. Sein Daseyn ist das allgemeine Sprechen und zerreißende Urtheilen, welchem alle jene Momente, die als Wesen und wirkliche Glieder des Ganzen gelten sollen, sich auflösen, und welches ebenso dieß auflösende Spiel mit sich selbst ist.

Dieß Urtheilen und Sprechen ist daher das Wahre und Unbezwingbare, während es alles überwältigt; dasjenige, um welches es in dieser realen Welt allein wahrhaft zu thun ist. Jeder Theil dieser Welt kommt darin dazu, daß sein Geist ausgesprochen, oder daß mit Geist von ihm gesprochen und von ihm gesagt wird, was er ist. — Das ehrliche Bewußtseyn nimmt jedes Moment als eine bleibende Wesenheit und ist die ungebildete Gedankenlosigkeit nicht zu wissen, daß es ebenso das Verkehrte thut. Das zerrissene Bewußtseyn aber ist das Bewußtseyn der Verkehrung, und zwar der absoluten Verkehrung; der Begriff ist das Herrschende in ihm, der die Gedanken zusammenbringt, welche der Ehrlichkeit weit auseinander liegen, und dessen Sprache daher geistreich ist.

Der Inhalt der Rede des Geistes von und über sich selbst ist also die Verkehrung aller Begriffe und Realitäten, der allgemeine Betrug seiner selbst und der Andern, und die Schamlosigkeit, diesen Betrug zu sagen, ist eben darum die größte Wahrheit. Diese Rede ist die Verrücktheit des Musikers, „der dreißig Arien, italienische, französische, tragische, komische, von aller Art Charakter, häufte und vermischte; bald mit einem tiefen Basse stieg er bis in die Hölle, dann zog er die Kehle zusammen, und mit einem Fistelton zerriß er die Höhe der Lüfte, wechselsweise rasend, besänftigt, gebieterisch und spöttisch." — Dem ruhigen Bewußtseyn, das ehrlicherweise die Melodie des Guten und Wahren in die Gleichheit der Töne, d. h. in Eine Note setzt, erscheint diese Rede als „eine Faselei von Weisheit und Tollheit, als ein Gemisch von ebensoviel Geschick als Niedrigkeit, von ebenso richtigen als falschen Ideen, von einer so völligen Verkehrtheit der Empfindung, so vollkommener Schändlichkeit, als gänzlicher Offenheit und Wahrheit. Es wird es nicht versagen können, in alle diese Töne einzugehen, und die ganze Scale der Gefühle von der tiefsten Verachtung und Verwerfung bis zur höchsten Bewunderung und Rührung auf und nieder zu laufen; in diese wird ein lächerlicher Zug

verschmolzen seyn, der ihnen ihre Natur benimmt;" jene werden an ihrer Offenheit selbst einen versöhnenden, an ihrer erschütternden Tiefe den allgewaltigen Zug haben, der den Geist sich selbst giebt.

Betrachten wir der Rede dieser sich selbst klaren Verwirrung gegenüber die Rede jenes einfachen Bewußtseyns des Wahren und Guten, so kann sie gegen die offene und ihrer bewußte Beredsamkeit des Geistes der Bildung nur einsylbig seyn; denn es kann diesem nichts sagen, was er nicht selbst weiß und sagt. Geht es über seine Einsylbigkeit hinaus, so sagt es daher dasselbe, was er ausspricht, begeht aber darin noch dazu die Thorheit, zu meinen, daß es etwas Neues und Anderes sage. Selbst seine Sylben, schändlich, niederträchtig, sind schon diese Thorheit, denn jener sagt sie von sich selbst. Wenn dieser Geist in seiner Rede alles Eintönige verkehrt, weil dieses sich Gleiche nur eine Abstraction, in seiner Wirklichkeit aber die Verkehrung an sich selbst ist, und wenn dagegen das gerade Bewußtseyn das Gute und Edle, d. h. das sich in seiner Aeußerung Gleichhaltende, auf die einzige Weise, die hier möglich ist, in Schutz nimmt, — daß es nämlich seinen Werth nicht darum verliere, weil es an das Schlechte geknüpft oder mit ihm gemischt sey; denn dieß sey seine Bedingung und Nothwendigkeit, hierin bestehe die Weisheit der Natur; — so hat dieß Bewußtseyn, indem es zu widersprechen meinte, damit nur den Inhalt der Rede des Geistes in eine triviale Weise zusammengefaßt, welche gedankenlos, indem sie das Gegentheil des Edeln und Guten zur Bedingung und Nothwendigkeit des Edeln und Guten macht, etwas anderes zu sagen meint, als dieß, daß das Edel und Gut Genannte in seinem Wesen das Verkehrte seiner selbst, so wie das Schlechte umgekehrt das Vortreffliche ist.

Ersetzt das einfache Bewußtseyn diesen geistlosen Gedanken durch die Wirklichkeit des Vortrefflichen, indem es dasselbe in dem Beispiele eines fingirten Falles, oder auch einer wahren

Anekdote aufführt, und so zeigt, daß es kein leerer Name, sondern vorhanden ist: so steht die allgemeine Wirklichkeit des verkehrten Thuns der ganzen realen Welt entgegen, worin jenes Beispiel also nur etwas ganz Vereinzeltes, eine Espèce ausmacht; und das Daseyn des Guten und Edeln als eine einzelne Anekdote, sie sey fingirt oder wahr, darstellen, ist das Bitterste, was von ihm gesagt werden kann. — Fordert das einfache Bewußtseyn endlich die Auflösung dieser ganzen Welt der Verkehrung, so kann es nicht an das Individuum die Entfernung aus ihr fordern, denn Diogenes im Fasse ist durch sie bedingt, und die Forderung an den Einzelnen ist gerade das, was für das Schlechte gilt, nämlich für sich als Einzelnen zu sorgen. An die allgemeine Individualität aber gerichtet kann die Forderung dieser Entfernung nicht die Bedeutung haben, daß die Vernunft das geistige gebildete Bewußtseyn, zu dem sie gekommen ist, wieder aufgebe, den ausgebreiteten Reichthum ihrer Momente in die Einfachheit des natürlichen Herzens zurückversenke, und in die Wildniß und Nähe des thierischen Bewußtseyns, welche Natur auch Unschuld genannt wird, zurückfalle; sondern die Forderung dieser Auflösung kann nur an den Geist der Bildung selbst gehen, daß er aus seiner Verwirrung als Geist zu sich zurückkehre, und ein noch höheres Bewußtseyn gewinne.

In der That aber hat der Geist dieß schon an sich vollbracht. Die ihrer selbstbewußte und sich aussprechende Zerrissenheit des Bewußtseyns ist das Hohngelächter über das Daseyn, so wie über die Verwirrung des Ganzen und über sich selbst; es ist zugleich das sich noch vernehmende Verklingen dieser ganzen Verwirrung. — Diese sich selbst vernehmende Eitelkeit aller Wirklichkeit und alles bestimmten Begriffs ist die gedoppelte Reflexion der realen Welt in sich selbst; einmal in diesem Selbst des Bewußtseyns, als diesem, das andere Mal in der reinen Allgemeinheit desselben oder im Denken. Nach jener Seite hat der zu sich gekommene Geist den Blick in die Welt der Wirklichkeit hineinge-

richtet, und sie noch zu seinem Zwecke und unmittelbaren Inhalte; nach der andern aber ist sein Blick Theils nur in sich und negativ gegen sie, Theils von ihr weg gen Himmel gewendet und das Jenseits derselben sein Gegenstand.

In jener Seite der Rückkehr in das Selbst ist die Eitelkeit aller Dinge seine eigene Eitelkeit, oder es ist eitel. Es ist das fürsichseyende Selbst, das alles nicht nur zu beurtheilen und zu beschwatzen, sondern geistreich die festen Wesen der Wirklichkeit, wie die festen Bestimmungen, die das Urtheil setzt, in ihrem Widerspruche zu sagen weiß, und dieser Widerspruch ist ihre Wahrheit. — Nach der Form betrachtet, weiß es Alles sich selbst entfremdet; das Fürsichseyn vom Ansichseyn getrennt; das Gemeinte und den Zweck von der Wahrheit; und von beiden wieder das Seyn für Anderes, das Vorgegebene von der eigentlichen Meinung und der wahren Sache und Absicht. — Es weiß also jedes Moment gegen das Andere, überhaupt die Verkehrung Aller richtig auszusprechen, es weiß besser, was jedes ist, als es ist, es sey bestimmt wie es wolle. Indem es das Substantielle nach der Seite der Uneinigkeit und des Widerstreits, den es in sich einigt, aber nicht nach der Seite dieser Einigkeit kennt, versteht es das Substantielle sehr gut zu beurtheilen, aber hat die Fähigkeit verloren, es zu fassen. — Diese Eitelkeit bedarf dabei der Eitelkeit aller Dinge, um aus ihnen sich das Bewußtseyn des Selbsts zu geben, erzeugt sie daher selbst, und ist die Seele, welche sie trägt. Macht und Reichthum sind die höchsten Zwecke seiner Anstrengung, es weiß, daß es durch Entsagung und Aufopferung sich zum Allgemeinen bildet, zum Besitze desselben gelangt, und in diesem Besitze allgemeine Gültigkeit hat; sie sind die wirklichen anerkannten Mächte. Aber dieses sein Gelten ist selbst eitel, und eben indem es sich ihrer bemächtigt, weiß es sie, nicht Selbstwesen zu seyn, sondern vielmehr sich als ihre Macht, sie aber als eitel. Daß es so in ihrem Besitze selbst daraus heraus ist, stellt es in der geistreichen Sprache dar, die

daher sein höchstes Interesse und die Wahrheit des Ganzen ist; in ihr wird dieses Selbst, als dieß reine nicht den wirklichen noch gedachten Bestimmungen angehörige Selbst, sich zum Geistigen, wahrhaft Allgemeingültigen. Es ist die sich selbst zerreißende Natur aller Verhältnisse und das bewußte Zerreißen derselben; nur als empörtes Selbstbewußtseyn aber weiß es seine eigene Zerrissenheit, und in diesem Wissen derselben hat es sich unmittelbar darüber erhoben. In jener Eitelkeit wird aller Inhalt zu einem Negativen, welches nicht mehr positiv gefaßt werden kann; der positive Gegenstand ist nur das reine Ich selbst, und das zerrissene Bewußtseyn ist an sich diese reine Sichselbstgleichheit des zu sich zurückgekommenen Selbstbewußtseyns.

b. Der Glauben und die reine Einsicht.

Der Geist der Entfremdung seiner selbst hat in der Welt der Bildung sein Daseyn; aber indem dieses Ganze sich selbst entfremdet worden, steht jenseits ihrer die unwirkliche Welt des reinen Bewußtseyns oder des Denkens. Ihr Inhalt ist das rein Gedachte, das Denken ihr absolutes Element. Indem aber das Denken zunächst das Element dieser Welt ist, hat das Bewußtseyn nur diese Gedanken, aber es denkt sie noch nicht, oder weiß nicht, daß es Gedanken sind; sondern sie sind für es in der Form der Vorstellung. Denn es tritt aus der Wirklichkeit in das reine Bewußtseyn, aber es ist selbst überhaupt noch in der Sphäre und Bestimmtheit der Wirklichkeit. Das zerrissene Bewußtseyn ist an sich erst die Sichselbstgleichheit des reinen Bewußtseyns für uns, nicht für sich selbst. Es ist also nur die unmittelbare noch nicht in sich vollendete Erhebung, und hat sein entgegengesetztes Princip, wodurch es bedingt ist, noch in sich, ohne durch die vermittelte Bewegung darüber Meister geworden zu seyn. Daher gilt ihm das Wesen seines Gedankens nicht als Wesen nur in der Form des abstracten Ansich, sondern in der Form eines Gemeinwirklichen, einer Wirklichkeit, die nur in ein anderes Element erhoben worden, ohne in diesem die

Bestimmtheit einer nicht gedachten Wirklichkeit verloren zu haben. — Es ist wesentlich von dem Ansich zu unterscheiden, welches das Wesen des stoischen Bewußtseyns ist; diesem galt nur die Form des Gedankens, als solchen, der dabei irgend einen ihm fremden aus der Wirklichkeit genommenen Inhalt hat; jenem Bewußtseyn ist aber nicht die Form des Gedankens das Geltende; — ebenso von dem Ansich des tugendhaften Bewußtseyns, dem das Wesen zwar in Beziehung auf die Wirklichkeit steht, dem es Wesen der Wirklichkeit selbst, — aber nur erst unwirkliches Wesen ist; — jenem Bewußtseyn gilt es, ob zwar jenseits der Wirklichkeit doch wirkliches Wesen zu seyn. Ebenso hat das an sich Rechte und Gute der gesetzgebenden Vernunft und das Allgemeine des gesetzprüfenden Bewußtseyns nicht die Bestimmung der Wirklichkeit. — Wenn daher innerhalb der Welt der Bildung selbst das reine Denken als eine Seite der Entfremdung fiel, nämlich als der Maaßstab des abstracten Guten und Schlechten im Urtheilen, so ist es, hindurchgegangen durch die Bewegung des Ganzen, um das Moment der Wirklichkeit und dadurch des Inhalts bereichert worden. Diese Wirklichkeit des Wesens ist aber zugleich nur eine Wirklichkeit des reinen, nicht des wirklichen Bewußtseyns; in das Element des Denkens zwar erhoben, gilt sie diesem Bewußtseyn noch nicht als ein Gedanke, sondern vielmehr ist sie ihm jenseits seiner eigenen Wirklichkeit; denn jene ist die Flucht aus dieser.

Wie hier die Religion — denn es erhellt, daß von ihr die Rede ist, — als der Glauben der Welt der Bildung auftritt, tritt sie noch nicht auf, wie sie an und für sich ist. — Sie ist uns schon in anderen Bestimmtheiten erschienen, als unglückliches Bewußtseyn nämlich, als Gestalt der substanzlosen Bewegung des Bewußtseyns selbst. — Auch an der sittlichen Substanz erschien sie als Glauben an die Unterwelt, aber das Bewußtseyn des abgeschiedenen Geistes ist eigentlich nicht Glauben, nicht das Wesen im Elemente des reinen Bewußtseyns jenseits

des Wirklichen gesetzt, sondern er hat selbst unmittelbare Gegenwart; sein Element ist die Familie. — Hier aber ist die Religion Theils aus der Substanz hervorgegangen, und ist reines Bewußtseyn derselben; Theils ist dieß reine Bewußtseyn seinem wirklichen, das Wesen seinem Daseyn entfremdet. Sie ist also zwar nicht mehr die substanzlose Bewegung des Bewußtseyns, aber hat noch die Bestimmtheit des Gegensatzes gegen die Wirklichkeit als diese überhaupt, und gegen die des Selbstbewußtseyns insbesondere, sie ist daher wesentlich nur ein Glauben.

Dieß reine Bewußtseyn des absoluten Wesens ist ein entfremdetes. Es ist näher zu sehen, wie dasjenige sich bestimmt, dessen Anderes es ist, und es ist nur in Verbindung mit diesem zu betrachten. Zunächst nämlich scheint dieß reine Bewußtseyn nur die Welt der Wirklichkeit sich gegenüber zu haben; aber indem es die Flucht aus dieser, und dadurch die Bestimmtheit des Gegensatzes ist, so hat es diese an ihm selbst; das reine Bewußtseyn ist daher wesentlich an ihm selbst sich entfremdet, und der Glauben macht nur eine Seite desselben aus. Die andere Seite ist uns zugleich schon entstanden. Das reine Bewußtseyn ist nämlich so die Reflexion aus der Welt der Bildung, daß die Substanz derselben, so wie die Massen, in welche sie sich gliedert, sich als das zeigten, was sie an sich sind, als geistige Wesenheiten, als absolut unruhige Bewegungen oder Bestimmungen, die sich unmittelbar in ihrem Gegentheil aufheben. Ihr Wesen, das einfache Bewußtseyn ist also die Einfachheit des absoluten Unterschiedes, der unmittelbar kein Unterschied ist. Es ist hiermit das reine Fürsichseyn, nicht als dieses Einzelnen, sondern das in sich allgemeine Selbst als unruhige Bewegung, die das ruhige Wesen der Sache angreift, und durchdringt. In ihm ist also die Gewißheit, welche sich selbst unmittelbar als Wahrheit weiß, das reine Denken, als der absolute Begriff in der Macht seiner Negativität vorhanden, die alles gegenständliche dem Bewußtseyn gegenüber seyn sollende Wesen vertilgt, und es zu einem

Seyn des Bewußtseyns macht. — Dieß reine Bewußtseyn ist zugleich ebensosehr einfach, weil eben sein Unterschied kein Unterschied ist. Als diese Form der einfachen Reflexion in sich aber ist es das Element des Glaubens, worin der Geist die Bestimmtheit der positiven Allgemeinheit, des Ansichseyns gegen jenes Fürsichseyn des Selbstbewußtseyns hat. — Aus der wesenlosen sich nur auflösenden Welt in sich zurück gedrängt, ist der Geist, nach der Wahrheit, in ungetrennter Einheit sowohl die absolute Bewegung und Negativität seines Erscheinens, wie ihr in sich befriedigtes Wesen, und ihre positive Ruhe. Aber überhaupt unter der Bestimmtheit der Entfremdung liegend, treten diese beiden Momente als ein gedoppeltes Bewußtseyn aus einander. Jenes ist die reine Einsicht, als der sich im Selbstbewußtseyn zusammenfassende geistige Proceß, welcher das Bewußtseyn des Positiven, die Form der Gegenständlichkeit oder des Vorstellens sich gegenüber hat und sich dagegen richtet; ihr eigner Gegenstand aber ist nur das reine Ich. — Das einfache Bewußtseyn des Positiven oder der ruhigen Sichselbstgleichheit hat hingegen das innere Wesen als Wesen zum Gegenstande. Die reine Einsicht hat daher zunächst an ihr selbst keinen Inhalt, weil sie das negative Fürsichseyn ist; dem Glauben dagegen gehört der Inhalt an, ohne Einsicht. Wenn jene nicht aus dem Selbstbewußtseyn heraustritt, so hat dieser seinen Inhalt zwar ebenfalls im Element des reinen Selbstbewußtseyns, aber im Denken, nicht in Begriffen, im reinen Bewußtseyn, nicht im reinen Selbstbewußtseyn. Er ist hiermit zwar reines Bewußtseyn des Wesens, d. h. des einfachen Innern und ist also Denken; — das Hauptmoment in der Natur des Glaubens, das gewöhnlich übersehen wird. Die Unmittelbarkeit, mit der das Wesen in ihm ist, liegt darin, daß sein Gegenstand Wesen, d. h. reiner Gedanke ist. Diese Unmittelbarkeit aber, insofern das Denken ins Bewußtseyn, oder das reine Bewußtseyn in das Selbstbewußtseyn eintritt, erhält die Bedeutung eines gegenständlichen Seyns, das jenseits des Bewußtseyns des Selbsts liegt. Durch diese Bedeutung, welche die Unmittelbarkeit und Einfachheit des reinen Denkens im Bewußtseyn erhält, ist es, daß das Wesen des Glaubens in die Vorstellung aus dem Denken herabfällt, und zu einer übersinnlichen Welt wird, welche wesentlich ein Anderes des Selbstbewußtseyns sey. — In der reinen Einsicht hingegen hat der Uebergang des reinen Denkens ins Bewußtseyn die entgegengesetzte Bestimmung; die Gegenständlichkeit hat die Bedeutung eines nur negativen sich aufhebenden und in das Selbst zurückkehrenden Inhalts, d. h. nur das Selbst ist sich eigentlich der Gegenstand, oder der Gegenstand hat nur Wahrheit, insofern er die Form des Selbsts hat.

Wie der Glauben und die reine Einsicht gemeinschaftlich dem Elemente des reinen Bewußtseyns angehören, so sind sie auch gemeinschaftlich die Rückkehr aus der wirklichen Welt der Bildung. Sie bieten sich daher nach drei Seiten dar. Das eine Mal ist jedes außer allem Verhältnisse an und für sich; das andere Mal bezieht jedes sich auf die wirkliche dem reinen Bewußtseyn entgegengesetzte Welt, und zum dritten bezieht sich jedes innerhalb des reinen Bewußtseyns auf das andere.

Die Seite des An- und Fürsichseyns im glaubenden Bewußtseyn ist sein absoluter Gegenstand, dessen Inhalt und Bestimmung sich ergeben hat. Denn er ist nach dem Begriffe des Glaubens nichts anderes als die in die Allgemeinheit des reinen Bewußtseyns erhobene reale Welt. Die Gliederung der letzteren macht daher auch die Organisation der ersteren aus, nur daß die Theile in dieser in ihrer Begeistung sich nicht entfremden, sondern an und für sich seyende Wesen, in sich zurückgekehrte und bei sich selbst bleibende Geister sind. — Die Bewegung ihres Uebergehens ist daher nur für uns eine Entfremdung der Bestimmtheit, in der sie in ihrem Unterschiede sind, und nur für uns eine nothwen-

dige Reihe; für den Glauben aber ist ihr Unterschied eine ruhige Verschiedenheit, und ihre Bewegung ein Geschehen.

Sie nach der äußeren Bestimmung ihrer Form kurz zu nennen, so ist, wie in der Welt der Bildung die Staatsmacht oder das Gute das Erste war, auch hier das Erste, das absolute Wesen, der an- und fürsichseyende Geist, insofern er die einfache ewige Substanz ist. In der Realisirung ihres Begriffes, Geist zu seyn, aber geht sie in das Seyn für Anderes über, ihre Sichselbstgleichheit wird zum wirklichen sich aufopfernden absoluten Wesen; es wird zum Selbst, aber zum vergänglichen Selbst. Daher ist das Dritte die Rückkehr des entfremdeten Selbsts und der erniedrigten Substanz in ihre erste Einfachheit; erst auf diese Weise ist sie als Geist vorgestellt. —

Diese unterschiedenen Wesen, aus dem Wandel der wirklichen Welt durch das Denken in sich zurückgenommen, sind sie wandellose ewige Geister, deren Seyn ist, die Einheit, welche sie ausmachen, zu denken. So entrückt dem Selbstbewußtseyn, greifen diese Wesen jedoch in es ein; wäre das Wesen unverrückt in der Form der ersten einfachen Substanz, so bliebe es ihm fremd. Aber die Entäußerung dieser Substanz und dann ihr Geist hat das Moment der Wirklichkeit an ihm, und macht sich hierdurch des glaubenden Selbstbewußtseyns theilhaftig, oder das glaubende Bewußtseyn gehört der realen Welt an.

Nach diesem zweiten Verhältnisse hat das glaubende Bewußtseyn Theils selbst seine Wirklichkeit in der realen Welt der Bildung, und macht ihren Geist und ihr Daseyn aus, das betrachtet worden ist; Theils aber tritt es dieser seiner Wirklichkeit als dem Eiteln gegenüber, und ist die Bewegung, sie aufzuheben. Diese Bewegung besteht nicht darin, daß es ein geistreiches Bewußtseyn über ihre Verkehrung hätte; denn es ist das einfache Bewußtseyn, welches das Geistreiche zum Eiteln zählt, weil dieses noch die reale Welt zu seinem Zwecke hat. Sondern dem ruhigen Reiche seines Denkens steht die Wirklichkeit als ein geistloses Daseyn

gegenüber, das daher auf eine äußerliche Weise zu überwinden ist. Dieser Gehorsam des Dienstes und des Preises bringt durch das Aufheben des sinnlichen Wissens und Thuns das Bewußtseyn der Einheit mit dem an- und fürsichseyenden Wesen hervor, doch nicht als angeschaute wirkliche Einheit, sondern dieser Dienst ist nur das fortwährende Hervorbringen, das sein Ziel in der Gegenwart nicht vollkommen erreicht. Die Gemeinde gelangt zwar dazu, denn sie ist das allgemeine Selbstbewußtseyn; aber dem einzelnen Selbstbewußtseyn bleibt nothwendig das Reich des reinen Denkens ein Jenseits seiner Wirklichkeit, oder indem dieses durch die Entäußerung des ewigen Wesens in die Wirklichkeit getreten, ist sie eine unbegriffene sinnliche Wirklichkeit; eine sinnliche Wirklichkeit aber bleibt gleichgültig gegen die andere, und das Jenseits hat nur die Bestimmung der Entfernung in Raum und Zeit noch dazu erhalten. — Der Begriff aber, die sich selbst gegenwärtige Wirklichkeit des Geistes, bleibt im glaubenden Bewußtseyn das Innere, welches Alles ist und wirkt, aber nicht selbst hervortritt.

In der reinen Einsicht aber ist der Begriff das allein Wirkliche; und diese dritte Seite des Glaubens, Gegenstand für die reine Einsicht zu seyn, ist das eigentliche Verhältniß, in welchem er hier auftritt. — Die reine Einsicht selbst ist ebenso Theils an und für sich, Theils im Verhältnisse zur wirklichen Welt, insofern sie noch positiv, nämlich als eitles Bewußtseyn vorhanden ist, Theils endlich in jenem Verhältnisse zum Glauben zu betrachten.

Was die reine Einsicht an und für sich ist, haben wir gesehen; wie der Glauben das ruhige reine Bewußtseyn des Geistes, als des Wesens, so ist sie das Selbstbewußtseyn desselben; sie weiß das Wesen daher nicht als Wesen, sondern als absolutes Selbst. Sie geht also darauf, alle dem Selbstbewußtseyn andere Selbstständigkeit, es sey des Wirklichen oder Ansichseyenden, aufzuheben, um sie zum Begriffe zu machen. Sie ist nicht nur die Gewißheit der selbstbewußten Vernunft, alle Wahrheit zu seyn; sondern sie weiß, daß sie dieß ist.

Wie aber der Begriff derselben auftritt, ist er noch nicht realisirt. Sein Bewußtseyn erscheint hiernach noch als ein Zufälliges, Einzelnes, und das, was ihm das Wesen ist, als Zweck, den es zu verwirklichen hat. Es hat erst die Absicht, die reine Einsicht allgemein, d. h. alles, was wirklich ist, zum Begriffe, und zu einem Begriffe in allen Selbstbewußtseyn zu machen. Die Absicht ist rein, denn sie hat die reine Einsicht zum Inhalte; und diese Einsicht ist ebenso rein, denn ihr Inhalt ist nur der absolute Begriff, der keinen Gegensatz an einem Gegenstande hat, noch an ihm selbst beschränkt ist. In dem unbeschränkten Begriffe liegen unmittelbar die beiden Seiten, daß alles Gegenständliche nur die Bedeutung des Fürsichseyns, des Selbstbewußtseyns, und daß dieses die Bedeutung eines Allgemeinen habe, daß die reine Einsicht Eigenthum aller Selbstbewußtseyn werde. Diese zweite Seite der Absicht ist insofern Resultat der Bildung, als darin, wie die Unterschiede des gegenständlichen Geistes, die Theile und Urtheilsbestimmungen seiner Welt, so auch die Unterschiede, welche als ursprünglich bestimmte Naturen erscheinen, zu Grunde gegangen sind. Genie, Talent, die besonderen Fähigkeiten überhaupt, gehören der Welt der Wirklichkeit an, insofern sie an ihr noch die Seite hat, geistiges Thierreich zu seyn, welches in gegenseitiger Gewaltthätigkeit und Verwirrung sich um die Wesen der realen Welt bekämpft und betrügt. — Die Unterschiede haben in ihr zwar nicht als ehrliche Espèces Platz; weder begnügt sich die Individualität mit der unwirklichen Sache selbst, noch hat sie besonderen Inhalt und eigne Zwecke. Sondern sie gilt nur als ein Allgemeingültiges, nämlich als Gebildetes; und der Unterschied reducirt sich auf die geringere oder größere Energie; — einen Unterschied der Größe, d. h. den unwesentlichen. Diese letzte Verschiedenheit aber ist darin zu Grunde gegangen, daß der Unterschied in der vollkommenen Zerrissenheit des Bewußtseyns zum absolutqualitativen umschlug. Was darin dem Ich das Andere ist, ist nur das Ich selbst. In diesem unendlichen Urtheile ist alle Einseitigkeit und Eigenheit des ursprünglichen Fürsichseyns getilgt; das Selbst weiß sich als reines Selbst sein Gegenstand zu seyn; und diese absolute Gleichheit beider Seiten ist das Element der reinen Einsicht. — Sie ist daher das einfache in sich ununterschiedene Wesen, und ebenso das allgemeine Werk und allgemeiner Besitz. In dieser einfachen geistigen Substanz giebt und erhält sich das Selbstbewußtseyn ebenso in allem Gegenstande das Bewußtseyn dieser seiner Einzelnheit oder des Thuns, als umgekehrt die Individualität desselben darin sich selbst gleich und allgemein ist. — Diese reine Einsicht ist also der Geist, der allem Bewußtseyn zuruft: seyd für euch selbst, was ihr Alle an euch selbst seyd, — vernünftig.

II.

Die Aufklärung.

Der eigenthümliche Gegenstand, gegen welchen die reine Einsicht die Kraft des Begriffes richtet, ist der Glauben, als die ihr in demselben Elemente gegenüberstehende Form des reinen Bewußtseyns. Sie hat aber auch Beziehung auf die wirkliche Welt, denn sie ist wie jener, die Rückkehr aus derselben in das reine Bewußtseyn. Es ist zuerst zu sehen, wie ihre Thätigkeit gegen die unlautern Absichten und verkehrten Einsichten derselben beschaffen ist.

Oben wurde schon des ruhigen Bewußtseyns erwähnt, das diesem sich in sich auflösenden und wieder erzeugenden Wirbel gegenübersteht; es macht die Seite der reinen Einsicht und Absicht aus. In dieß ruhige Bewußtseyn fällt aber, wie wir sahen, keine besondere Einsicht über die Welt der Bildung; diese hat vielmehr selbst das schmerzlichste Gefühl und die wahrste Einsicht über sich selbst, — das Gefühl, die Auflösung alles sich Befestigenden, durch alle Momente ihres Daseyns hindurch gerädert, und an allen Knochen zerschlagen zu seyn; ebenso ist sie die Sprache dieses Gefühls und die beurtheilende geistreiche Rede über alle Seiten ihres Zustandes. Die reine Einsicht kann daher hier keine

eigene Thätigkeit und Inhalt haben, und sich also nur als das formelle treue Auffassen dieser eigenen geistreichen Einsicht der Welt und ihrer Sprache verhalten. Indem diese Sprache zerstreut, die Beurtheilung eine Faselei des Augenblicks, die sich sogleich wieder vergißt, und ein Ganzes nur für ein drittes Bewußtseyn ist, so kann sich dieses als reine Einsicht nur dadurch unterscheiden, daß es jene sich zerstreuenden Züge in ein allgemeines Bild zusammenfaßt, und sie dann zu einer Einsicht Aller macht.

Sie wird durch dieß einfache Mittel die Verwirrung dieser Welt zur Auflösung bringen. Denn es hat sich ergeben, daß nicht die Massen, und die bestimmten Begriffe und Individualitäten das Wesen dieser Wirklichkeit sind, sondern daß sie ihre Substanz und Halt allein in dem Geiste hat, der als Urtheilen und Besprechen existirt, und daß das Interesse, für dieß Raisonniren und Schwatzen einen Inhalt zu haben, allein das Ganze und die Massen seiner Gliederung erhält. In dieser Sprache der Einsicht ist ihr Selbstbewußtseyn sich noch ein Fürsichseyendes, dieses Einzelne; aber die Eitelkeit des Inhalts ist zugleich Eitelkeit des ihn eitel wissenden Selbsts. Indem nun das ruhig auffassende Bewußtseyn von diesem ganzen geistreichen Geschwätze der Eitelkeit die treffendsten und die Sache durchschneidenden Fassungen in eine Sammlung bringt, geht zu der übrigen Eitelkeit des Daseyns die das Ganze noch erhaltende Seele, die Eitelkeit des geistreichen Beurtheilens, zu Grunde. Die Sammlung zeigt den Meisten einen bessern, oder allen wenigstens einen vielfachern Witz, als der ihrige ist, und das Besserwissen und Beurtheilen überhaupt, als etwas Allgemeines und nun Allgemeinbekanntes; damit tilgt sich das einzige Interesse, das noch vorhanden war, und das einzelne Einsehen löst sich in die allgemeine Einsicht auf.

Noch aber steht über dem eiteln Wissen das Wissen von dem Wesen fest, und die reine Einsicht erscheint erst in eigentlicher Thätigkeit, insofern sie gegen den Glauben auftritt.

a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben.

Die verschiedenen Weisen des negativen Verhaltens des Bewußtseyns, Theils des Skepticismus, Theils des theoretischen und praktischen Idealismus sind untergeordnete Gestalten gegen diese der reinen Einsicht und ihrer Verbreitung, der Aufklärung; denn sie ist aus der Substanz geboren, weiß das reine Selbst des Bewußtseyns als absolut, und nimmt es mit dem reinen Bewußtseyn des absoluten Wesens aller Wirklichkeit auf. — Indem Glauben und Einsicht dasselbe reine Bewußtseyn, der Form nach aber entgegengesetzt sind, dem Glauben das Wesen als Gedanke, nicht als Begriff, und daher ein dem Selbstbewußtseyn schlechthin Entgegengesetztes — der reinen Einsicht aber das Wesen das Selbst ist — sind sie für einander das Eine das schlechthin Negative des Andern. — Dem Glauben kommt, wie beide gegen einander auftreten, aller Inhalt zu; denn in seinem ruhigen Elemente des Denkens gewinnt jedes Moment Bestehen; — die reine Einsicht aber ist zunächst ohne Inhalt, und vielmehr reines Verschwinden desselben; durch die negative Bewegung gegen das ihr Negative aber wird sie sich realisiren und einen Inhalt geben.

Sie weiß den Glauben als das ihr, der Vernunft und Wahrheit, Entgegengesetzte. Wie er im Allgemeinen ein Gewebe von Aberglauben Vorurtheilen und Irrthümern ist, so organisirt sich ihr weiter das Bewußtseyn dieses Inhalts in ein Reich des Irrthums, worin die falsche Einsicht einmal als die allgemeine Masse des Bewußtseyns unmittelbar, unbefangen und ohne Reflexion in sich selbst ist, aber das Moment der Reflexion in sich oder des Selbstbewußtseyns, getrennt von der Unbefangenheit, auch an ihr hat, als eine im Hintergrunde für sich bleibende Einsicht und böse Absicht, von welcher jenes bethört wird. Jene Masse ist das Opfer des Betrugs einer Priesterschaft, die ihre neidische Eitelkeit, allein im Besitze der Einsicht

zu bleiben, so wie ihren sonstigen Eigennutz ausführt, und zugleich mit dem Despotismus sich verschwört, der als die synthetische begrifflose Einheit des realen und dieses idealen Reichs, — ein seltsam inconsequentes Wesen, — über der schlechten Einsicht der Menge und der schlechten Absicht der Priester steht, und beides auch in sich vereinigt, aus der Dummheit und Verwirrung des Volks durch das Mittel der betrügenden Priesterschaft, beide verachtend, den Vortheil der ruhigen Beherrschung und der Vollführung seiner Lüste und Willkür zieht, zugleich aber dieselbe Dumpfheit der Einsicht, der gleiche Aberglauben und Irrthum ist.

Gegen diese drei Seiten des Feindes läßt die Aufklärung sich nicht ohne Unterschied ein; denn indem ihr Wesen reine Einsicht, das an- und fürsich-Allgemeine ist, so ist ihre wahre Beziehung auf das andere Extrem diejenige, in welcher sie auf das Gemeinschaftliche und Gleiche beider geht. Die Seite der aus dem allgemeinen unbefangenen Bewußtseyn sich isolirenden Einzelnheit ist das ihr Entgegengesetzte, das sie nicht unmittelbar berühren kann. Der Willen der betrügenden Priesterschaft und des unterdrückenden Despoten ist daher nicht unmittelbarer Gegenstand ihres Thuns, sondern die willenlose nicht zum Fürsichseyn sich vereinzelnde Einsicht, der Begriff des vernünftigen Selbstbewußtseyns, der an der Masse sein Daseyn hat, aber in ihr noch nicht als Begriff vorhanden ist. Indem aber die reine Einsicht diese ehrliche Einsicht und ihr unbefangenes Wesen den Vorurtheilen und Irrthümern entreißt, windet sie der schlechten Absicht die Realität und Macht ihres Betrugs aus den Händen, deren Reich an dem begrifflosen Bewußtseyn der allgemeinen Masse seinen Boden und Material — das Fürsichseyn an dem einfachen Bewußtseyn überhaupt seine Substanz hat.

Die Beziehung der reinen Einsicht auf das unbefangene Bewußtseyn des absoluten Wesens hat nun die gedoppelte Seite, daß sie eines Theils an sich dasselbe mit ihm ist, andern Theils aber daß dieses in dem einfachen Elemente seines Gedankens das absolute Wesen so wie seine Theile gewähren und sich Bestehen geben und sie nur als sein Ansich und darum in gegenständlicher Weise gelten läßt, sein Fürsichseyn aber in diesem Ansich verläugnet. — Insofern nach der ersten Seite dieser Glauben an sich für die reine Einsicht reines Selbstbewußtseyn ist, und er dieß nur für sich werden soll, so hat sie an diesem Begriffe desselben das Element, worin sie statt der falschen Einsicht sich realisirt.

Von dieser Seite, daß beide wesentlich dasselbe sind und die Beziehung der reinen Einsicht durch und in demselben Elemente geschieht, ist ihre Mittheilung eine unmittelbare, und ihr Geben und Empfangen ein ungestörtes Ineinanderfließen. Was auch sonst weiter in das Bewußtseyn für Pflöcke eingeschlagen seyen, es ist an sich diese Einfachheit, in welcher alles aufgelöst vergessen und unbefangen, und die daher des Begriffs schlechthin empfänglich ist. Die Mittheilung der reinen Einsicht ist deswegen einer ruhigen Ausdehnung oder dem Verbreiten wie eines Duftes in der widerstandslosen Atmosphäre zu vergleichen. Sie ist eine durchdringende Ansteckung, welche sich nicht vorher gegen das gleichgültige Element, in das sie sich insinuirt, als Entgegengesetztes bemerkbar macht, und daher nicht abgewehrt werden kann. Erst wenn die Ansteckung sich verbreitet hat, ist sie für das Bewußtseyn, das sich ihr unbesorgt überließ. Denn es war zwar das einfache sich und ihm gleiche Wesen, was es in sich empfing, aber zugleich die Einfachheit der in sich reflektirten Negativität, welche nachher auch sich nach ihrer Natur als Entgegengesetztes entfaltet, und das Bewußtseyn hierdurch an seine vorige Weise erinnert; sie ist der Begriff, der das einfache Wissen ist, welches sich selbst und zugleich sein Gegentheil, aber dieses in ihm als aufgehoben weiß. So wie daher die reine Einsicht für das Bewußtseyn ist, hat sie sich schon verbreitet; der Kampf gegen sie verräth die geschehene Ansteckung; er ist zu spät, und jedes Mittel verschlimmert nur die Krankheit, denn sie hat

das Mark des geistigen Lebens ergriffen, nämlich das Bewußtseyn in seinem Begriffe oder sein reines Wesen selbst; es giebt darum auch keine Kraft in ihm, welche über ihr wäre. Weil sie im Wesen selbst ist, lassen sich ihre noch vereinzelten Aeußerungen zurückdrängen und die oberflächlichen Symptome dämpfen. Es ist ihr dieß höchst vortheilhaft; denn sie vergeudet nun nicht unnütz die Kraft, noch zeigt sie sich ihres Wesens unwürdig, was dann der Fall ist, wenn sie in Symptome und einzelne Eruptionen gegen den Inhalt des Glaubens und gegen den Zusammenhang seiner äußern Wirklichkeit hervorbricht. Sondern nun ein unsichtbarer und unbemerkter Geist, durchschleicht sie die edeln Theile durch und durch, und hat sich bald aller Eingeweide und Glieder des bewußtlosen Götzen gründlich bemächtigt, und „an einem schönen Morgen giebt sie mit dem Ellbogen dem Kameraden einen Schubb und Bautz! Baradautz! der Götze liegt am Boden.“ — An einem schönen Morgen, dessen Mittag nicht blutig ist, wenn die Ansteckung alle Organe des geistigen Lebens durchdrungen hat; nur das Gedächtniß bewahrt dann noch als eine, man weiß nicht wie, vergangene Geschichte die todte Weise der vorigen Gestalt des Geistes auf; und die neue für die Anbetung erhöhte Schlange der Weisheit hat auf diese Weise nur eine welke Haut schmerzlos abgestreift.

Aber dieses stumme Fortweben des Geistes im einfachen Innern seiner Substanz, der sich sein Thun verbirgt, ist nur Eine Seite der Realisirung der reinen Einsicht. Ihre Verbreitung besteht nicht nur darin, daß Gleiches mit Gleichem zusammengeht; und ihre Verwirklichung ist nicht nur eine gegensatzlose Ausdehnung. Sondern das Thun des negativen Wesens ist ebenso wesentlich eine entwickelte sich in sich unterscheidende Bewegung, welche als bewußtes Thun ihre Momente in bestimmtem offenbaren Daseyn aufstellen, und als ein lauter Lärm und gewaltsamer Kampf mit Entgegengesetztem als solchem vorhanden seyn muß.

Es ist daher zu sehen, wie die reine Einsicht und Absicht gegen das andere ihr Entgegengesetzte, das sie vorfindet, sich negativ verhält. — Die reine Einsicht und Absicht, welche sich negativ verhält, kann, da ihr Begriff alle Wesenheit und nichts außer ihr ist, nur das Negative ihrer selbst seyn. Sie wird daher als Einsicht zum Negativen der reinen Einsicht, sie wird Unwahrheit und Unvernunft, und als Absicht zum Negativen der reinen Absicht, zur Lüge und Unlauterkeit des Zwecks.

In diesen Widerspruch verwickelt sie sich dadurch, daß sie sich in Streit einläßt und etwas Anderes zu bekämpfen meint. — Sie meint dieß nur, denn ihr Wesen als die absolute Negativität ist dieses, das Andersseyn an ihr selbst zu haben. Der absolute Begriff ist die Kategorie; er ist dieß, daß das Wissen und der Gegenstand des Wissens dasselbe ist. Was hiermit die reine Einsicht als ihr Anderes, was sie als Irrthum oder Lüge ausspricht, kann nichts anderes seyn als sie selbst; sie kann nur das verdammen, was sie ist. Was nicht vernünftig ist, hat keine Wahrheit, oder was nicht begriffen ist, ist nicht; indem also die Vernunft von einem Andern spricht als sie ist, spricht sie in der That nur von sich selbst; sie tritt darin nicht aus sich heraus. — Dieser Kampf mit dem Entgegengesetzten vereinigt darum die Bedeutung in sich, ihre Verwirklichung zu seyn. Diese besteht nämlich eben in der Bewegung, die Momente zu entwickeln und sie in sich zurückzunehmen; ein Theil dieser Bewegung ist die Unterscheidung, in welcher die begreifende Einsicht sich selbst als Gegenstand gegenüberstellt; so lange sie in diesem Momente verweilt, ist sie sich entfremdet. Als reine Einsicht ist sie ohne allen Inhalt; die Bewegung ihrer Realisirung besteht darin, daß sie selbst sich als Inhalt wird, denn ein anderer kann ihr nicht werden, weil sie das Selbstbewußtseyn der Kategorie ist. Aber indem sie ihn zuerst in dem Entgegengesetzten nur als Inhalt und ihn noch nicht als sich selbst weiß, verkennt sie sich in ihm. Ihre Vollendung hat daher diesen Sinn, den ihr zuerst gegenständlichen Inhalt als den ihrigen zu erkennen.

Ihr Resultat wird dadurch aber weder die Wiederherstellung der Irrthümer, welche sie bekämpft, noch nur ihr erster Begriff seyn, sondern eine Einsicht, welche die absolute Negation ihrer selbst als ihre eigne Wirklichkeit, als sich selbst erkennt, oder ihr sich selbst erkennender Begriff. — Diese Natur des Kampfs der Aufklärung mit den Irrthümern, in ihnen sich selbst zu bekämpfen, und das darin zu verdammen, was sie behauptet, ist *für uns*, oder was sie und ihr Kampf *an sich* ist. Die erste Seite desselben aber, ihre Verunreinigung durch die Aufnahme des negativen Verhaltens in ihre sichselbstgleiche *Reinheit* ist es, wie sie *für den Glauben Gegenstand* ist; der sie also als Lüge Unvernunft und schlechte Absicht erfährt, so wie er für sie Irrthum und Vorurtheil ist. — In Rücksicht auf ihren Inhalt ist sie zunächst die leere Einsicht, der ihr Inhalt als ein Anderes erscheint, sie *findet* ihn daher in dieser Gestalt, daß er noch nicht der ihrige ist, *vor*, als ein von ihr ganz unabhängiges Daseyn, in dem Glauben.

Die Aufklärung faßt also ihren Gegenstand zuerst und allgemein so auf, daß sie ihn als *reine Einsicht* nimmt und ihn so, sich selbst nicht erkennend, für Irrthum erklärt. In der *Einsicht* als solcher faßt das Bewußtseyn einen Gegenstand so, daß er ihm zum Wesen des Bewußtseyns oder zu einem Gegenstande wird, den es durchdringt, worin es sich erhält, bei sich selbst und sich gegenwärtig bleibt, und indem es hiermit seine Bewegung ist, ihn hervorbringt. Als eben dieses spricht die Aufklärung den Glauben richtig aus, indem sie von ihm sagt, daß das, was ihm das absolute Wesen ist, ein Seyn seines eignen Bewußtseyns, sein eigner Gedanke, ein vom Bewußtseyn Hervorgebrachtes sey. Sie erklärt ihn hiermit für Irrthum und Erdichtung über dasselbe, was sie ist. — Sie, die den Glauben die neue Weisheit lehren will, sagt ihm damit nichts Neues; denn sein Gegenstand ist ihm auch gerade dieses, nämlich reines Wesen seines eignen Bewußtseyns, so daß dieses darin sich nicht verloren und negirt setzt, sondern ihm vielmehr vertraut, das heißt eben, *in ihm sich als*

dieses Bewußtseyn, oder als *Selbstbewußtseyn* findet. Wem ich vertraue, dessen *Gewißheit seiner* selbst ist mir die *Gewißheit meiner* selbst; ich erkenne mein Fürmichseyn in ihm, daß er es anerkennt, und es ihm Zweck und Wesen ist. Vertrauen ist aber der Glauben, weil sein Bewußtseyn sich *unmittelbar* auf seinen Gegenstand *bezieht*, und also auch dieß anschaut, daß es Eins mit ihm, in ihm ist. — Ferner indem dasjenige mir Gegenstand ist, worin ich mich selbst erkenne, bin ich mir darin zugleich überhaupt als *anderes* Selbstbewußtseyn, d. h. als ein solches, welches darin seiner besondern Einzelnheit, nämlich seiner Natürlichkeit und Zufälligkeit entfremdet worden, aber Theils darin Selbstbewußtseyn bleibt, Theils eben darin *wesentliches* Bewußtseyn, wie die reine Einsicht ist. — In dem Begriffe der Einsicht liegt nicht nur dieß, daß das Bewußtseyn in seinem eingesehenen Gegenstande sich selbst erkennt, und ohne das Gedachte zu verlassen und daraus in sich erst zurück zu gehen, sich *unmittelbar* darin hat, sondern es ist seiner selbst als auch der *vermittelnden* Bewegung oder seiner als des *Thuns* oder Hervorbringens bewußt; dadurch ist in dem Gedanken *für* es diese Einheit seiner als des *Selbsts* und des Gegenstandes. — Eben dieß Bewußtseyn ist auch der Glauben; der *Gehorsam* und das *Thun* ist ein nothwendiges Moment, durch welches die Gewißheit des Seyns in dem absoluten Wesen zu Stande kommt. Dieß Thun des Glaubens erscheint zwar nicht so, daß das absolute Wesen selbst dadurch hervorgebracht werde. Aber das absolute Wesen des Glaubens ist wesentlich nicht das *abstrakte* Wesen, das jenseits des glaubenden Bewußtseyns sey, sondern es ist der Geist der Gemeinde, es ist die Einheit des abstrakten Wesens und des Selbstbewußtseyns. Daß es dieser Geist der Gemeinde sey, darin ist das Thun der Gemeinde ein wesentliches Moment; er ist es *nur durch das Hervorbringen* des Bewußtseyns; — oder vielmehr *nicht ohne* vom Bewußtseyn hervorgebracht zu seyn; denn so wesentlich

das Hervorbringen ist, so wesentlich ist es auch nicht der einzige Grund des Wesens, sondern es ist nur ein Moment. Das Wesen ist zugleich an und für sich selbst.

Von der andern Seite ist der Begriff der reinen Einsicht sich ein Anderes als sein Gegenstand; denn eben diese negative Bestimmung macht den Gegenstand aus. So spricht sie also von der andern Seite auch das Wesen des Glaubens aus, als ein dem Selbstbewußtseyn Fremdes, das nicht sein Wesen, sondern als ein Wechselbalg ihm unterschoben sey. Allein die Aufklärung ist hier völlig thöricht; der Glauben erfährt sie als ein Sprechen, das nicht weiß, was es sagt, und die Sache nicht versteht, wenn es von Pfaffenbetrug und Volkstäuschung redet. Sie spricht hiervon, als ob durch ein Hokuspokus der taschenspielerischen Priester dem Bewußtseyn etwas absolut Fremdes und Anderes für das Wesen untergeschoben würde, und sagt zugleich, daß dieß ein Wesen des Bewußtseyns sey, daß es daran glaube, ihm vertraue und sich es geneigt zu machen suche; — d. h. daß es darin sein reines Wesen ebensosehr als seine einzelne und allgemeine Individualität anschaue, und durch sein Thun diese Einheit seiner selbst mit seinem Wesen hervorbringe. Sie sagt unmittelbar das, was sie als ein dem Bewußtseyn Fremdes aussagt, als das Eigenste desselben aus. — Wie mag also sie von Betrug und Täuschung sprechen? Indem sie unmittelbar das Gegentheil dessen, was sie vom Glauben behauptet, selbst von ihm ausspricht, zeigt sie diesem vielmehr sich als die bewußte Lüge. Wie soll Täuschung und Betrug da statt finden, wo das Bewußtseyn in seiner Wahrheit unmittelbar die Gewißheit seiner selbst hat, wo es in seinem Gegenstande sich selbst besitzt, indem es sich ebensowohl darin findet als hervorbringt? Der Unterschied ist sogar in den Worten nicht mehr vorhanden. — Wenn die allgemeine Frage aufgestellt worden ist: ob es erlaubt sey, ein Volk zu täuschen, so müßte in der That die Antwort seyn, daß die Frage nichts

tauge, weil es unmöglich ist, hierin ein Volk zu täuschen. — Messing statt Goldes, nachgemachte Wechsel statt ächter mögen wohl einzeln verkauft, eine verlorne Schlacht als eine gewonnene Mehrern aufgeheftet, und sonstige Lügen über sinnliche Dinge und einzelne Begebenheiten auf eine Zeitlang glaubhaft gemacht werden; aber in dem Wissen von dem Wesen, worin das Bewußtseyn die unmittelbare Gewißheit seiner selbst hat, fällt der Gedanke der Täuschung ganz hinweg.

Sehen wir weiter, wie der Glauben die Aufklärung in den unterschiedenen Momenten seines Bewußtseyns erfährt, auf welches die aufgezeigte Ansicht nur erst im Allgemeinen ging. Diese Momente aber sind das reine Denken, oder als Gegenstand, das absolute Wesen an und für sich selbst; dann seine Beziehung als ein Wissen darauf, der Grund seines Glaubens, und endlich seine Beziehung darauf in seinem Thun, oder sein Dienst. Wie die reine Einsicht sich im Glauben überhaupt verkennt und verläugnet hat, so wird sie in diesen Momenten eben so verkehrt sich verhalten.

Die reine Einsicht verhält sich zu dem absoluten Wesen des glaubenden Bewußtseyns negativ. Dieß Wesen ist reines Denken, und das reine Denken innerhalb seiner selbst als Gegenstand oder als das Wesen gesetzt; im glaubenden Bewußtseyn erhält dieß Ansich des Denkens zugleich für das für sich seyende Bewußtseyn die Form, aber auch nur die leere Form der Gegenständlichkeit; es ist in der Bestimmung eines Vorgestellten. Der reinen Einsicht aber, indem sie das reine Bewußtseyn nach der Seite des für sich seyenden Selbsts ist, erscheint das Andere als ein Negatives des Selbstbewußtseyns. Dieß könnte noch entweder als das reine Ansich des Denkens oder auch als das Seyn der sinnlichen Gewißheit genommen werden. Aber indem es zugleich für das Selbst, und dieses als Selbst, das einen Gegenstand hat, wirkliches Bewußtseyn ist, so ist ihr eigenthümlicher Gegenstand als solcher ein seyendes

gemeines Ding der sinnlichen Gewißheit. Dieser ihr Gegenstand erscheint ihr an der Vorstellung des Glaubens. Sie verdammt diese und in ihr ihren eigenen Gegenstand. Gegen den Glauben aber begeht sie schon darin das Unrecht, seinen Gegenstand so aufzufassen, daß er der ihrige ist. Sie sagt hiernach über den Glauben, daß sein absolutes Wesen ein Steinstück, ein Holzblock sey, der Augen habe und nicht sehe, oder auch etwas Brodteig, der auf dem Acker gewachsen von Menschen verwandelt darauf zurückgeschickt werde; — oder nach welchen Weisen sonst der Glauben das Wesen anthromorphosire, sich gegenständlich und vorstellig mache.

Die Aufklärung, die sich für das Reine ausgiebt, macht hier das, was dem Geiste ewiges Leben und heiliger Geist ist, zu einem wirklichen vergänglichen Dinge, und besudelt es mit der an sich nichtigen Ansicht der sinnlichen Gewißheit, — mit einer Ansicht, welche dem anbetenden Glauben gar nicht vorhanden ist, so daß sie ihm dieselbe rein anlügt. Was er verehrt, ist ihm durchaus weder Stein oder Holz oder Brodteig noch sonst ein zeitliches sinnliches Ding. Wenn es der Aufklärung einfällt zu sagen, sein Gegenstand sey doch dieß auch, oder gar, er sey dieses an sich und in Wahrheit, so kennt Theils der Glauben ebensowohl jenes Auch, aber es ist ihm außer seiner Anbetung; Theils aber ist ihm überhaupt nicht so etwas, wie ein Stein und sofort an sich, sondern an sich ist ihm allein das Wesen des reinen Denkens.

Das zweite Moment ist die Beziehung des Glaubens als wissenden Bewußtseyns auf dieses Wesen. Als denkendem reinen Bewußtseyn ist ihm dieß Wesen unmittelbar; aber das reine Bewußtseyn ist ebensosehr vermittelte Beziehung der Gewißheit auf die Wahrheit; eine Beziehung, welche den Grund des Glaubens ausmacht. Dieser Grund wird für die Aufklärung ebenso zu einem zufälligen Wissen von zufälligen Begebenheiten. Der Grund des Wissens aber ist das wissende Allgemeine, und in seiner Wahrheit der absolute Geist, der in dem abstracten

reinen Bewußtseyn oder dem Denken als solchem nur absolutes Wesen, als Selbstbewußtseyn aber das Wissen von sich ist. Die reine Einsicht setzt dieß wissende Allgemeine, den einfachen sich selbst wissenden Geist, ebenso als Negatives des Selbstbewußtseyns. Sie ist zwar selbst das reine vermittelte, d. h. sich mit sich vermittelnde Denken, sie ist das reine Wissen; aber indem sie reine Einsicht, reines Wissen ist, das sich selbst noch nicht weiß, d. h. für welches es noch nicht ist, daß sie diese reine vermittelnde Bewegung ist, erscheint sie ihr, wie alles, was sie selbst ist, als ein Anderes. In ihrer Verwirklichung also begriffen, entwickelt sie dieß ihr wesentliches Moment, aber es erscheint ihr als dem Glauben angehörend und in seiner Bestimmtheit, ein ihr Aeußeres zu seyn, als ein zufälliges Wissen eben solcher gemeinwirklicher Geschichten. Sie dichtet also hier dem religiösen Glauben an, daß seine Gewißheit sich auf einige einzelne historische Zeugnisse gründe, welche als historische Zeugnisse betrachtet freilich nicht den Grad von Gewißheit über ihren Inhalt gewähren würden, den uns Zeitungsnachrichten über irgend eine Begebenheit geben; — daß seine Gewißheit ferner auf dem Zufall der Aufbewahrung dieser Zeugnisse beruhe, — der Aufbewahrung durch Papier einer Seits, und anderer Seits durch die Geschicklichkeit und Ehrlichkeit der Uebertragung von einem Papier auf ein anderes, und endlich auf der richtigen Auffassung des Sinnes todter Worte und Buchstaben. In der That aber fällt es dem Glauben nicht ein, an solche Zeugnisse und Zufälligkeiten seine Gewißheit zu knüpfen; er ist in seiner Gewißheit unbefangenes Verhältniß zu seinem absoluten Gegenstande, ein reines Wissen desselben, welches nicht Buchstaben Papier und Abschreiber in sein Bewußtseyn des absoluten Wesens einmischt und nicht durch solcherlei Dinge sich damit vermittelt. Sondern dieß Bewußtseyn ist der sich selbst vermittelnde Grund seines Wissens; es ist der Geist selbst, der das Zeugniß von sich ist ebenso im Innern des einzelnen Bewußtseyns als durch die allgemeine

Gegenwart des Glaubens Aller an ihn. Wenn der Glauben sich aus dem Geschichtlichen auch jene Weise von Begründung oder wenigstens Bestätigung seines Inhalts, von der die Aufklärung spricht, geben will, und ernsthaft meint und thut, als ob es darauf ankäme, so hat er sich schon von der Aufklärung verführen lassen; und seine Bemühungen sich auf solche Weise zu begründen oder zu befestigen sind nur Zeugnisse, die er von seiner Ansteckung giebt.

Noch ist die dritte Seite übrig, die Beziehung des Bewußtseyns auf das absolute Wesen, als ein Thun. Dieß Thun ist das Aufheben der Besonderheit des Individuums oder der natürlichen Weise seines Fürsichseyns, woraus ihm die Gewißheit hervorgeht, reines Selbstbewußtseyn, nach seinem Thun d. h. als fürsichseyendes einzelnes Bewußtseyn eins mit dem Wesen zu seyn. — Indem an dem Thun Zweckmäßigkeit und Zweck sich unterscheidet, und die reine Einsicht ebenso in Beziehung auf dieses Thun sich negativ verhält, und wie in den andern Momenten sich selbst verläugnet, so muß sie in Ansehung der Zweckmäßigkeit als Unverstand sich darstellen, indem die Einsicht mit der Absicht verbunden, Uebereinstimmung des Zwecks und des Mittels, ihr als Anderes, vielmehr als das Gegentheil erscheint; — in Ansehung des Zwecks aber muß sie das Schlechte, Genuß und Besitz zum Zwecke machen, und sich hiermit als die unreinste Absicht beweisen, indem die reine Absicht ebenso als Anderes unreine Absicht ist.

Hiernach sehen wir in Ansehung der Zweckmäßigkeit die Aufklärung es thöricht finden, wenn das glaubende Individuum sich das höhere Bewußtseyn, nicht an den natürlichen Genuß und Vergnügen gefesselt zu seyn, dadurch giebt, daß es sich natürlichen Genuß und Vergnügen wirklich versagt und durch die That erweist, daß es die Verachtung derselben nicht lügt, sondern daß sie wahr ist. — Ebenso findet sie es thöricht, daß das Individuum von seiner Bestimmtheit, absolut Einzelnes alle andern Ausschließendes und Eigenthum Besitzendes zu seyn, sich dadurch absolvirt, daß es von seinem Eigenthume selbst abläßt; womit es in Wahrheit zeigt, daß es mit seinem Isoliren nicht Ernst, sondern daß es über die Naturnothwendigkeit, sich zu vereinzeln und in dieser absoluten Vereinzelung des Fürsichseyns die Andern als dasselbe mit sich zu verläugnen, erhaben ist. — Die reine Einsicht findet beides sowohl unzweckmäßig als unrecht, — unzweckmäßig, um von Vergnügen und Besitz sich frei zu erweisen, sich Vergnügen zu versagen und einen Besitz weg zu geben; sie wird also im Gegentheil den für einen Thoren erklären, der, um zu essen, das Mittel ergreift, wirklich zu essen. — Sie findet es auch unrecht, sich eine Mahlzeit zu versagen, und Butter, Eier nicht gegen Geld, oder Geld nicht gegen Butter und Eier sondern geradezu, ohne so was dafür zurück zu erhalten, wegzugeben; sie erklärt eine Mahlzeit oder den Besitz von dergleichen Dingen für einen Selbstzweck, und sich damit in der That für eine sehr unreine Absicht, der es um solchen Genuß und Besitz ganz wesentlich zu thun ist. Sie behauptet als reine Absicht auch wieder die Nothwendigkeit der Erhebung über die natürliche Existenz und über die Habsucht um ihre Mittel; nur findet sie es thöricht und unrecht, daß diese Erhebung durch die That bewiesen werden soll, oder diese reine Absicht ist in Wahrheit Betrug, welcher eine innerliche Erhebung vorgiebt und fordert, aber Ernst daraus zu machen sie wirklich ins Werk zu richten und ihre Wahrheit zu erweisen für überflüssig thöricht und selbst für unrecht ausgiebt. — Sie verläugnet sich also sowohl als reine Einsicht, denn sie verläugnet das unmittelbar zweckmäßige Thun, wie als reine Absicht, denn sie verläugnet die Absicht sich von den Zwecken der Einzelnheit befreit zu erweisen.

So giebt die Aufklärung sich dem Glauben zu erfahren. Sie tritt in diesem schlechten Aussehen auf, weil sie eben durch das Verhältniß zu einem Andern sich eine negative Realität giebt, oder sich als das Gegentheil ihrer selbst darstellt; die reine Ein-

sicht und Absicht muß sich aber dieß Verhältniß geben, denn es ist ihre Verwirklichung. — Diese erschien zunächst als negative Realität. Vielleicht ist ihre positive Realität besser beschaffen; sehen wir, wie diese sich verhält. — Wenn alles Vorurtheil und Aberglauben verbannt worden, so tritt die Frage ein, was nun weiter? Welches ist die Wahrheit, welche die Aufklärung statt jener verbreitet hat? — Sie hat diesen positiven Inhalt in ihrem Ausrotten des Irrthums schon ausgesprochen, denn jene Entfremdung ihrer selbst ist ebensosehr ihre positive Realität. — An demjenigen, was dem Glauben absoluter Geist ist, faßt sie, was sie von Bestimmung daran entdeckt, als Holz, Stein und so fort als einzelne wirkliche Dinge auf; indem sie überhaupt alle Bestimmtheit d. h. allen Inhalt und Erfüllung desselben auf diese Weise als eine Endlichkeit als menschliches Wesen und Vorstellung begreift, wird ihr das absolute Wesen zu einem Vacuum, dem keine Bestimmungen, keine Prädikate beigelegt werden können. Ein solches Beilager wäre an sich sträflich, und es ist es eben, in welchem die Ungeheuer des Aberglaubens erzeugt worden sind. Die Vernunft, die reine Einsicht ist wohl selbst nicht leer, indem das Negative ihrer selbst für sie und ihr Inhalt ist, sondern reich, aber nur an Einzelnheit und Schranke; dem absoluten Wesen dergleichen nichts zukommen zu lassen noch beizulegen, ist ihre einsichtsvolle Lebensart, welche sich und ihren Reichthum der Endlichkeit an ihren Ort zu stellen und das Absolute würdig zu behandeln weiß.

Diesem leeren Wesen gegenüber steht als zweites Moment der positiven Wahrheit der Aufklärung die aus einem absoluten Wesen ausgeschlossene Einzelnheit überhaupt des Bewußtseyns und alles Seyns, als absolutes An- und Fürsichseyn. Das Bewußtseyn, welches in seiner allerersten Wirklichkeit sinnliche Gewißheit und Meinung ist, kehrt hier aus dem ganzen Wege seiner Erfahrung dahin zurück, und ist wieder ein Wissen von rein Negativem seiner selbst, oder von sinnlichen

Dingen d. h. seyenden, welche seinem Fürsichseyn gleichgültig gegenüber stehen. Es ist hier aber nicht unmittelbares natürliches Bewußtseyn, sondern es ist sich solches geworden. Zuerst preisgegeben aller Verwickelung, worein es durch seine Entfaltung gestürzt wird, jetzt durch die reine Einsicht auf seine erste Gestalt zurückgeführt, hat es sie als das Resultat erfahren. Auf die Einsicht der Nichtigkeit aller andern Gestalten des Bewußtseyns und somit alles Jenseits der sinnlichen Gewißheit gegründet, ist diese sinnliche Gewißheit nicht mehr Meinung, sondern sie ist vielmehr die absolute Wahrheit. Diese Nichtigkeit alles dessen, was über die sinnliche Gewißheit hinausgeht, ist zwar nur ein negativer Beweis dieser Wahrheit; aber sie ist keines andern fähig, denn die positive Wahrheit der sinnlichen Gewißheit an ihr selbst ist eben das unvermittelte Fürsichseyn des Begriffs selbst als Gegenstandes und zwar in der Form des Andersseyns, — daß es jedem Bewußtseyn schlechthin gewiß ist, daß es ist, und andere wirkliche Dinge außer ihm, und daß es in seinem natürlichen Seyn, so wie diese Dinge, an und für sich oder absolut ist.

Das dritte Moment der Wahrheit der Aufklärung endlich ist das Verhältniß der einzelnen Wesen zum absoluten Wesen, die Beziehung der beiden ersten. Die Einsicht als reine Einsicht des Gleichen oder Unbeschränkten geht auch über das Ungleiche, nämlich die endliche Wirklichkeit, oder über sich als bloßes Andersseyn hinaus. Sie hat zum Jenseits desselben das Leere, auf welches sie also die sinnliche Wirklichkeit bezieht. In die Bestimmung dieses Verhältnisses treten nicht die beiden Seiten als Inhalt ein, denn die eine ist das Leere, und ein Inhalt ist also nur durch die andere, die sinnliche Wirklichkeit, vorhanden. Die Form der Beziehung aber, in deren Bestimmung die Seite des Ansich mithilft, kann nach Belieben gemacht werden; denn die Form ist das an sich Negative und darum das sich Entgegengesetzte; Seyn sowohl als Nichts; Ansich wie das

Gegentheil; oder was dasselbe, die Beziehung der Wirklichkeit auf Ansich als das Jenseits ist ebensowohl ein Negiren als ein Setzen derselben. Die endliche Wirklichkeit kann daher eigentlich, wie man es gerade braucht, genommen werden. Das Sinnliche wird also jetzt auf das Absolute als auf das Ansich positiv bezogen, und die sinnliche Wirklichkeit ist selbst an sich; das Absolute macht hegt und pflegt sie. Wiederum ist sie auch darauf als auf das Gegentheil, als auf ihr Nichtseyn bezogen; nach diesem Verhältnisse ist sie nicht an sich sondern nur für ein Anderes. Wenn in der vorhergehenden Gestalt des Bewußtseyns die Begriffe des Gegensatzes sich als Gut und Schlecht bestimmten, so werden sie dagegen der reinen Einsicht zu den reineren Abstractionen des Ansich- und FüreinAnderesseyn.

Beide Betrachtungsweisen der positiven wie der negativen Beziehung des Endlichen auf das Ansich sind aber in der That gleich nothwendig, und alles ist also sosehr an sich als es für ein Anderes ist; oder alles ist nützlich. — Alles giebt sich Andern preis, läßt sich jetzt von Andern gebrauchen, und ist für sie; und jetzt stellt es sich, es so zu sagen, wieder auf die Hinterbeine, thut spröde gegen Anderes, ist für sich und gebraucht das Andere seiner Seits. — Für den Menschen, als das dieser Beziehung bewußte Ding, ergiebt sich daraus sein Wesen und seine Stellung. Er ist, wie er unmittelbar ist, als natürliches Bewußtseyn an sich, gut, als Einzelnes absolut, und Anderes ist für ihn; und zwar da für ihn als das seiner bewußte Thier die Momente die Bedeutung der Allgemeinheit haben, ist Alles für sein Vergnügen und Ergötzlichkeit, und er geht, wie er aus Gottes Hand gekommen, in der Welt als einem für ihn gepflanzten Garten umher. — Er muß auch vom Baume der Erkenntniß des Guten und des Bösen gepflückt haben; er besitzt darin einen Nutzen, der ihn von allem Andern unterscheidet, denn zufälligerweise ist seine an sich gute Natur auch so beschaffen, daß ihr das

Uebermaaß der Ergötzlichkeit Schaden thut, oder vielmehr seine Einzelnheit hat auch ihr Jenseits an ihr, kann über sich selbst hinausgehen und sich zerstören. Hiergegen ist ihm die Vernunft ein nützliches Mittel, dieß Hinausgehen gehörig zu beschränken, oder vielmehr im Hinausgehen über das Bestimmte sich selbst zu erhalten; denn dieß ist die Kraft des Bewußtseyns. Der Genuß des bewußten an sich allgemeinen Wesens muß nach Mannigfaltigkeit und Dauer selbst nicht ein Bestimmtes sondern allgemein seyn; das Maaß hat daher die Bestimmung zu verhindern, daß das Vergnügen in seiner Mannigfaltigkeit und Dauer abgebrochen werde; d. h. die Bestimmung des Maaßes ist die Unmäßigkeit. — Wie dem Menschen alles nützlich ist, so ist er es ebenfalls, und seine Bestimmung ebensosehr, sich zum gemeinnützlichen und allgemein brauchbaren Mitgliede des Trupps zu machen. So viel er für sich sorgt, gerade so viel muß er sich auch hergeben für die Andern, und so viel er sich hergiebt, so viel sorgt er für sich selbst, eine Hand wäscht die andere. Wo er aber sich befindet, ist er recht daran, er nützt Andern und wird genützt.

Anderes ist auf andere Weise einander nützlich; alle Dinge aber haben diese nützliche Gegenseitigkeit durch ihr Wesen, nämlich auf das Absolute auf die gedoppelte Weise bezogen zu seyn, die positive, — dadurch an und für sich selbst zu seyn, die negative, dadurch für Andere zu seyn. Die Beziehung auf das absolute Wesen oder die Religion ist daher unter aller Nützlichkeit das Allernützlichste; denn sie ist der reine Nutzen selbst, sie ist dieß Bestehen aller Dinge oder ihr An- und Fürsichseyn, und das Fallen aller Dinge oder ihr Seyn für Anderes.

Dem Glauben freilich ist dieses positive Resultat der Aufklärung sosehr ein Gräuel als ihr negatives Verhalten gegen ihn. Diese Einsicht in das absolute Wesen, die nichts in ihm sieht als eben das absolute Wesen das être suprême oder das Leere, — diese Absicht, daß alles in seinem unmittelbaren Daseyn an sich oder gut ist, daß endlich die Beziehung des

einzelnen bewußten Seyns auf das absolute Wesen, die Religion, der Begriff der Nützlichkeit erschöpfend ausdrückt, ist dem Glauben schlechthin abscheulich. Diese eigne Weisheit der Aufklärung erscheint ihm nothwendig zugleich als die Plattheit selbst und als das Geständniß der Plattheit; weil sie darin besteht, vom absoluten Wesen nichts, oder was dasselbe ist, von ihm diese ganz ebne Wahrheit zu wissen, daß es eben nur das absolute Wesen ist, dagegen nur von der Endlichkeit und zwar sie als das Wahre und dieß Wissen von derselben als dem Wahren, als das Höchste zu wissen.

Der Glauben hat das göttliche Recht, das Recht der absoluten Sichselbstgleichheit oder des reinen Denkens, gegen die Aufklärung, und erfährt von ihr durchaus Unrecht; denn sie verdreht ihn in allen seinen Momenten und macht sie zu etwas Anderem als sie in ihm sind. Sie aber hat nur menschliches Recht gegen ihn und für ihre Wahrheit; denn das Unrecht, das sie begeht, ist das Recht der Ungleichheit und besteht in dem Verkehren und Verändern, ein Recht, das der Natur des Selbstbewußtseyns im Gegensatze gegen das einfache Wesen oder das Denken angehört. Aber indem ihr Recht das Recht des Selbstbewußtseyns ist, wird sie nicht nur auch ihr Recht behalten, so daß zwei gleiche Rechte des Geistes einander gegenüber stehen blieben, und keins das andre befriedigen könnte, sondern sie wird das absolute Recht behaupten, weil das Selbstbewußtseyn die Negativität des Begriffs ist, die nicht nur für sich ist, sondern auch über ihr Gegentheil übergreift; und der Glauben selbst, weil er Bewußtseyn ist, wird ihr ihr Recht nicht verweigern können.

Denn die Aufklärung verhält sich gegen das glaubende Bewußtseyn nicht mit eigenthümlichen Principien, sondern mit solchen, welche dieses selbst an ihm hat. Sie bringt ihm nur seine eignen Gedanken zusammen, die ihm bewußtlos auseinander fallen; sie erinnert es nur bei der einen seiner Weisen an die andern, die es auch hat, aber deren eine es immer bei der andern

vergißt. Sie erweist sich eben dadurch gegen es als reine Einsicht, daß sie bei einem bestimmten Momente das Ganze sieht, also das auf jenes Moment sich beziehende Entgegengesetzte herbeibringt, und eins im andern verkehrend das negative Wesen beider Gedanken, den Begriff, hervortreibt. Sie erscheint dem Glauben darum als Verdrehung und Lüge, weil sie das Andersseyn seiner Momente aufzeigt; sie scheint ihm damit unmittelbar etwas Anderes aus ihnen zu machen, als sie in ihrer Einzelnheit sind; aber dieß Andere ist ebenso wesentlich, und es ist in Wahrheit in dem glaubenden Bewußtseyn selbst vorhanden, nur daß dieses daran nicht denkt, sondern es sonst wo hat; daher ist es ihm weder fremd noch kann es von ihm abgeläugnet werden.

Die Aufklärung selbst aber, welche den Glauben an das Entgegengesetzte seiner abgesonderten Momente erinnert, ist eben so wenig über sich selbst aufgeklärt. Sie verhält sich rein negativ gegen den Glauben, insofern sie ihren Inhalt aus ihrer Reinheit ausschließt und ihn für das Negative ihrer selbst nimmt. Sie erkennt daher weder in diesem Negativen, in dem Inhalte des Glaubens, sich selbst, noch bringt auch sie aus diesem Grunde die beiden Gedanken zusammen, den, welchen sie herbeibringt, und den, gegen welchen sie ihn herbeibringt. Indem sie nicht erkennt, daß dasjenige, was sie am Glauben verdammt, unmittelbar ihr eigner Gedanken ist, so ist sie selbst in der Entgegensetzung der beiden Momente, deren eines, nämlich jedesmal das dem Glauben Entgegengesetzte, sie nur anerkennt, das andere aber, gerade wie der Glauben thut, davon trennt. Sie bringt daher nicht die Einheit beider als Einheit derselben, d. i. den Begriff hervor; aber er entsteht ihr für sich oder sie findet ihn nur als vorhanden. Denn an sich ist eben dieß die Realisirung der reinen Einsicht, daß sie, deren Wesen der Begriff ist, zuerst sich selbst als ein absolut Anderes wird und sich verläugnet (denn der Gegensatz des Begriffes ist der absolute) und aus diesem Andersseyn zu sich selbst oder zu ihrem Begriffe kommt. — Die Auf-

klärung ist aber nur diese Bewegung, sie ist die noch bewußtlose Thätigkeit des reinen Begriffs, die zwar zu sich selbst als Gegenstand kommt, aber diesen für ein Anderes nimmt, auch die Natur des Begriffs nicht kennt, daß nämlich das Nichtunterschiedne es ist, was sich absolut trennt. — Gegen den Glauben also ist die Einsicht insofern die Macht des Begriffs, als sie die Bewegung und das Beziehen der in seinem Bewußtseyn aus einander liegenden Momente ist, ein Beziehen, worin der Widerspruch derselben zum Vorschein kömmt. Hierin liegt das absolute Recht der Gewalt, welche sie über ihn ausübt; die Wirklichkeit aber, zu der sie diese Gewalt bringt, eben darin, daß das glaubende Bewußtseyn selbst der Begriff ist und also das Entgegengesetzte, das ihm die Einsicht herbeibringt, selbst anerkennt. Sie behält darum gegen es Recht, weil sie an ihm das geltend macht, was ihm selbst nothwendig ist und was es an ihm selbst hat.

Zuerst behauptet die Aufklärung, das Moment des Begriffs, ein Thun des Bewußtseyns zu seyn; sie behauptet dieß gegen den Glauben, — daß sein absolutes Wesen, Wesen seines Bewußtseyns als eines Selbsts, oder daß es durch das Bewußtseyn hervorgebracht sey. Dem glaubenden Bewußtseyn ist sein absolutes Wesen, ebenso wie es ihm Ansich ist, zugleich nicht wie ein fremdes Ding, welches darin, man weiß nicht wie und woher, stünde, sondern sein Vertrauen besteht gerade darin, sich als dieses persönliche Bewußtseyn darin zu finden, und sein Gehorsam und Dienst darin, es als sein absolutes Wesen durch sein Thun hervorzubringen. Hieran erinnert eigentlich nur den Glauben die Aufklärung, wenn er rein das Ansich des absoluten Wesens jenseits des Thuns des Bewußtseyns ausspricht. — Aber indem sie zwar der Einseitigkeit des Glaubens das entgegengesetzte Moment des Thuns desselben gegen das Seyn, an das er hier allein denkt, herbei- — selbst aber ihre Gedanken ebenso nicht zusammenbringt, isolirt sie das reine Moment des Thuns und spricht von dem Ansich des Glaubens aus, daß es nur ein Hervorgebrachtes des Bewußtseyns sey. Das isolirte dem Ansich entgegengesetzte Thun ist aber ein zufälliges Thun und als ein vorstellendes ein Erzeugen von Fiktionen, — Vorstellungen, die nicht an sich sind; und so betrachtet sie den Inhalt des Glaubens. — Umgekehrt aber sagt die reine Einsicht ebenso das Gegentheil. Indem sie das Moment des Andersseyns, das der Begriff an ihm hat, behauptet, spricht sie das Wesen des Glaubens als ein solches aus, welches das Bewußtseyn nichts angehe, jenseits desselben, ihm fremd und unerkannt sey. Dem Glauben ist es ebenso, wie er einer Seits ihm vertraut, und darin die Gewißheit seiner selbst hat, anderer Seits in seinen Wegen unerforschlich und in seinem Seyn unerreichbar.

Ferner behauptet die Aufklärung gegen das glaubende Bewußtseyn darin ein Recht, das es selbst einräumt, wenn sie den Gegenstand seiner Verehrung als Stein und Holz oder sonst als eine endliche anthropomorphische Bestimmtheit betrachtet. Denn da es dieß entzweite Bewußtseyn ist, ein Jenseits der Wirklichkeit und ein reines Diesseits von jenem Jenseits zu haben, so ist in ihm in der That auch diese Ansicht des sinnlichen Dinges vorhanden, nach welcher es an und für sich gilt; es bringt aber diese beiden Gedanken des Anundfürsichseyenden, das ihm ein Mal das reine Wesen, das andere Mal ein gemeines sinnliches Ding ist, nicht zusammen. — Selbst sein reines Bewußtseyn ist von der letztern Ansicht afficirt; denn die Unterschiede seines übersinnlichen Reichs sind, weil es des Begriffs entbehrt, eine Reihe von selbstständigen Gestalten und ihre Bewegung ein Geschehen, d. h. sie sind nur in der Vorstellung und haben die Weise des sinnlichen Seyns an ihnen. — Die Aufklärung isolirt ihrer Seits ebenso die Wirklichkeit als ein vom Geiste verlassenes Wesen, die Bestimmtheit als eine unverrückte Endlichkeit, welche nicht in der geistigen Bewegung des Wesens selbst ein Moment wäre, nicht Nichts, auch nicht

ein an und für sich seyendes Etwas, sondern ein Verschwindendes.

Es ist klar, daß dasselbe bei dem Grunde des Wissens der Fall ist. Das glaubende Bewußtseyn anerkennt selbst ein zufälliges Wissen; denn es hat ein Verhältniß zu Zufälligkeiten, und das absolute Wesen selbst ist ihm in der Form einer vorgestellten gemeinen Wirklichkeit; hiermit ist das glaubende Bewußtseyn auch eine Gewißheit, welche nicht die Wahrheit an ihr selbst hat, und es bekennt sich als ein solches unwesentliches Bewußtseyn diesseits des sich selbst vergewissernden und bewährenden Geistes. — Dieß Moment vergißt es aber in seinem geistigen unmittelbaren Wissen von dem absoluten Wesen. — Die Aufklärung, welche es daran erinnert, denkt wieder nur an das zufällige Wissen und vergißt das Andere, — denkt nur an die Vermittlung, welche durch ein fremdes Drittes geschieht, nicht an die, worin das Unmittelbare sich selbst das Dritte ist, wodurch es sich mit dem Andern, nämlich mit sich selbst, vermittelt.

Endlich findet sie in ihrer Ansicht des Thuns des Glaubens das Wegwerfen des Genusses und der Habe unrecht und unzweckmäßig. — Was das Unrecht betrifft, so erhält sie die Uebereinstimmung des glaubenden Bewußtseyns darin, daß dieses selbst die Wirklichkeit anerkennt, Eigenthum zu besitzen, festzuhalten und zu genießen; es beträgt sich in der Behauptung des Eigenthums um so isolirter und hartnäckiger, so wie in seinem Genusse um so roher dahingegeben, da jenseits dieser Wirklichkeit sein religiöses — Besitz und Genuß aufgebendes — Thun fällt und ihm die Freiheit für jene Seite erkauft. Dieser Dienst der Aufopferung des natürlichen Treibens und Genießens hat durch diesen Gegensatz in der That keine Wahrheit; die Beibehaltung hat neben der Aufopferung statt; diese ist nur ein Zeichen, das die wirkliche Aufopferung nur an einem kleinen Theile vollbringt und sie daher in der That nur vorstellt.

In Ansehung der Zweckmäßigkeit findet die Aufklärung

das Wegwerfen einer Habe, um von der Habe, die Versagung eines Genusses, um von dem Genusse sich befreit zu wissen und zu erweisen, für ungeschickt. Das glaubende Bewußtseyn selbst faßt das absolute Thun als ein allgemeines Thun; nicht nur das Handeln seines absoluten Wesens als seines Gegenstandes ist ihm ein allgemeines, sondern auch das einzelne Bewußtseyn soll sich ganz und allgemein von seinem sinnlichen Wesen befreit erweisen. Das Wegwerfen einer einzelnen Habe oder das Verzichtthun auf einen einzelnen Genuß ist aber nicht diese allgemeine Handlung; und indem in der Handlung wesentlich der Zweck, der ein allgemeiner, und die Ausführung, die eine einzelne ist, vor dem Bewußtseyn in ihrer Unangemessenheit stehen müßte, so erweist sie sich als ein solches Handeln, woran das Bewußtseyn keinen Antheil hat und hiermit dieß Handeln eigentlich als zu naiv, um eine Handlung zu seyn; es ist zu naiv zu fassen, um von der Lust der Mahlzeit sich befreit, — zu naiv, sich, wie Origines, andere Lust vom Leibe wegzuschaffen, um sie abgethan zu erweisen. Die Handlung selbst erweist sich als ein äußerliches und einzelnes Thun; die Begierde aber ist innerlich eingewurzelt und ein Allgemeines; ihre Lust verschwindet weder mit dem Werkzeuge noch durch einzelne Entbehrung.

Die Aufklärung aber isolirt ihrer Seits hier das Innerliche, Unwirkliche gegen die Wirklichkeit, wie sie gegen die Innerlichkeit des Glaubens in seiner Anschauung und Andacht die Aeußerlichkeit der Dingheit festhielt. Sie legt das Wesentliche in die Absicht, in den Gedanken, und erspart dadurch das wirkliche Vollbringen der Befreiung von den natürlichen Zwecken; im Gegentheil ist diese Innerlichkeit selbst das Formale, das an den natürlichen Trieben seine Erfüllung hat, welche eben dadurch gerechtfertigt sind, daß sie innerlich, daß sie dem allgemeinen Seyn, der Natur angehören.

Die Aufklärung hat also über den Glauben darum eine unwiderstehliche Gewalt, daß sich in seinem Bewußtseyn selbst die

Momente finden, welche sie geltend macht. Die Wirkung dieser Kraft näher betrachtet, so scheint ihr Verhalten gegen ihn die schöne Einheit des Vertrauens und der unmittelbaren Gewißheit zu zerreißen, sein geistiges Bewußtseyn durch niedrige Gedanken der sinnlichen Wirklichkeit zu verunreinigen, sein in seiner Unterwerfung beruhigtes und sicheres Gemüth durch die Eitelkeit des Verstandes und des eignen Willens und Vollbringens zu zerstören. Aber in der That leitet sie vielmehr die Aufhebung der gedankenlosen oder vielmehr begrifflosen Trennung ein, welche in ihm vorhanden ist. Das glaubende Bewußtseyn führt doppeltes Maaß und Gewicht, es hat zweierlei Augen, zweierlei Ohren, zweierlei Zunge und Sprache, es hat alle Vorstellungen verdoppelt, ohne diese Doppelsinnigkeit zu vergleichen. Oder der Glauben lebt in zweierlei Wahrnehmungen, der einen, der Wahrnehmung des schlafenden, rein in begrifflosen Gedanken, der andern des wachen, rein in der sinnlichen Wirklichkeit lebenden Bewußtseyns, und in jeder führt er eine eigne Haushaltung. — Die Aufklärung beleuchtet jene himmlische Welt mit den Vorstellungen der sinnlichen, und zeigt jener diese Endlichkeit auf, die der Glauben nicht verläugnen kann, weil er Selbstbewußtseyn und hiermit die Einheit ist, welcher beide Vorstellungsweisen angehören, und worin sie nicht auseinander fallen; denn sie gehören demselben untrennbaren einfachen Selbst an, in welches er übergegangen ist.

Der Glauben hat hierdurch den Inhalt, der sein Element erfüllte, verloren, und sinkt in ein dumpfes Weben des Geistes in ihm selbst zusammen. Er ist aus seinem Reiche vertrieben, oder dieß Reich ist ausgeplündert, indem alle Unterscheidung und Ausbreitung desselben das wache Bewußtseyn an sich riß, und seine Theile alle der Erde als ihr Eigenthum vindicirte und zurückgab. Aber befriedigt ist er darum nicht, denn durch diese Beleuchtung ist allenthalben nur ein einzelnes Wesen entstanden, so daß den Geist nur wesenlose Wirklichkeit und von ihm verlaßne Endlichkeit

anspricht. — Indem er ohne Inhalt ist und in dieser Leere nicht bleiben kann, oder indem er über das Endliche, das der einzige Inhalt ist, hinausgehend nur das Leere findet, ist er ein reines Sehnen; seine Wahrheit ein leeres Jenseits, dem sich kein gemäßer Inhalt mehr finden läßt, denn alles ist anders verwandt. — Der Glauben ist in der That hiermit dasselbe geworden, was die Aufklärung, nämlich das Bewußtseyn der Beziehung des an sich seyenden Endlichen auf das prädikatlose unerkannte und unerkennbare Absolute; nur daß sie die befriedigte, er aber die unbefriedigte Aufklärung ist. Es wird sich jedoch an ihr zeigen, ob sie in ihrer Befriedigung bleiben kann; jenes Sehnen des trüben Geistes, der über den Verlust seiner geistigen Welt trauert, steht im Hinterhalte. Sie selbst hat diesen Makel des unbefriedigten Sehnens an ihr, — als reinen Gegenstand an ihrem leeren absoluten Wesen, als Thun und Bewegung an dem Hinausgehen über ihr Einzelwesen zum unerfüllten Jenseits, — als erfüllten Gegenstand an der Selbstlosigkeit des Nützlichen. Sie wird diesen Makel aufheben; aus der nähern Betrachtung des positiven Resultates, das ihr die Wahrheit ist, wird sich ergeben, daß er an sich darin schon aufgehoben ist.

b. Die Wahrheit der Aufklärung.

Das dumpfe nichts mehr in sich unterscheidende Weben des Geistes ist also in sich selbst jenseits des Bewußtseyns getreten, welches dagegen sich klar geworden ist. Das erste Moment dieser Klarheit ist in seiner Nothwendigkeit und Bedingung dadurch bestimmt, daß die reine Einsicht, oder sie, die an sich Begriff ist, sich verwirklicht; sie thut dieß, indem sie das Andersseyn oder die Bestimmtheit an ihr setzt. Auf diese Weise ist sie negative reine Einsicht, d. i. Negation des Begriffs; diese ist ebenso rein; und es ist damit das reine Ding, das absolute Wesen, das sonst keine weitere Bestimmung hat, geworden. Dieß näher bestimmt, so ist sie als absoluter Begriff, ein Unterscheiden von Unterschieden, die keine mehr sind, von Abstraktionen oder reinen Begriffen, die

sich selbst nicht mehr tragen, sondern nur durch das Ganze der Bewegung Halt und Unterscheidung haben. Dieses Unterscheiden des Nichtunterschiednen besteht gerade darin, daß der absolute Begriff sich selbst zu seinem Gegenstande macht und jener Bewegung gegenüber sich als das Wesen setzt. Dieß entbehrt hierdurch der Seite, worin die Abstraktionen oder Unterschiede auseinander gehalten werden, und wird das reine Denken als reines Ding. — Dieß ist also eben jenes dumpfe bewußtlose Weben des Geistes in ihm selbst, zu dem der Glauben herabsank, indem er den unterschiednen Inhalt verlor; — es ist zugleich jene Bewegung des reinen Selbstbewußtseyns, der es das absolut fremde Jenseits seyn soll. Denn weil dieß reine Selbstbewußtseyn die Bewegung in reinen Begriffen, in Unterschieden ist, die keine sind, so fällt es in der That in das bewußtlose Weben, d. i. in das reine Fühlen oder in die reine Dingheit zusammen. — Aber der sich selbst entfremdete Begriff — denn er steht hier noch auf der Stufe dieser Entfremdung — erkennt nicht daß gleiche Wesen derselben, welches in der That ihre Substanz und Bestehen ist. Indem er diese Einheit nicht erkennt, so gilt ihm das Wesen nur in der Form des gegenständlichen Jenseits, das unterscheidende Bewußtseyn aber, das auf diese Weise das Ansich außer ihm hat, als ein endliches Bewußtseyn.

Ueber jenes absolute Wesen geräth die Aufklärung selbst mit sich in den Streit, den sie vorher mit dem Glauben hatte, und theilt sich in zwei Partheien. Eine Parthei bewährt sich erst dadurch als die siegende, daß sie in zwei Partheien zerfällt; denn darin zeigt sie das Princip, das sie bekämpfte, an ihr selbst zu besitzen, und hiermit die Einseitigkeit aufgehoben zu haben, in der sie vorher auftrat. Das Interesse, das sich zwischen ihr und der andern theilte, fällt nun ganz in sie und vergißt der andern, weil es in ihr selbst den Gegensatz findet, der es beschäftigt. Zugleich aber ist er in das höhere siegende Element erhoben worden, worin er geläutert sich darstellt. So daß also die in einer

Parthei entstehende Zwietracht, welche ein Unglück scheint, vielmehr ihr Glück beweist.

Das reine Wesen selbst hat keinen Unterschied an ihm, daher kommt er so an dasselbe, daß sich zwei solche reine Wesen für das Bewußtseyn, oder ein zweifaches Bewußtseyn desselben hervorthut. — Das reine absolute Wesen ist nur in dem reinen Denken, oder vielmehr es ist das reine Denken selbst, also schlechthin jenseits des Endlichen, des Selbstbewußtseyns, und nur das negative Wesen. Aber auf diese Weise ist es eben das Seyn, das Negative des Selbstbewußtseyns. Als Negatives desselben ist es auch darauf bezogen; es ist das äußere Seyn, welches auf es, worin die Unterschiede und Bestimmungen fallen, bezogen die Unterschiede an ihm erhält, geschmeckt, gesehen, und so fort zu werden; und das Verhältniß ist die sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung.

Wird von diesem sinnlichen Seyn, worin jenes negative Jenseits nothwendig übergeht, ausgegangen, aber von diesen bestimmten Weisen der Beziehung des Bewußtseyns abstrahirt, so bleibt die reine Materie übrig als das dumpfe Weben und Bewegen in sich selbst. Es ist hierbei wesentlich, dieß zu betrachten, daß die reine Materie nur das ist, was übrig bleibt, wenn wir vom Sehen, Fühlen, Schmecken und so fort abstrahiren, d. h. sie ist nicht das Gesehene, Geschmeckte, Gefühlte und so fort; es ist nicht die Materie, die gesehen, gefühlt, geschmeckt wird, sondern die Farbe, ein Stein, ein Salz u. s. f.; sie ist vielmehr die reine Abstraktion; und dadurch ist das reine Wesen des Denkens, oder das reine Denken selbst vorhanden, als das nicht in sich unterschiedene nicht bestimmte prädikatlose Absolute.

Die eine Aufklärung nennt das absolute Wesen jenes prädikatlose Absolute, das jenseits des wirklichen Bewußtseyns im Denken ist, von welchem ausgegangen wurde; — die andere nennt es Materie. Wenn sie als Natur und Geist oder Gott unterschieden würden, so würde dem bewußtlosen Weben in sich selbst,

um Natur zu seyn, der Reichthum des entfalteten Lebens fehlen; — dem Geiste oder Gotte das sich in sich unterscheidende Bewußtseyn. Beides ist, wie wir gesehen, schlechthin derselbe Begriff; der Unterschied liegt nicht in der Sache, sondern rein nur in dem verschiedenen Ausgangspunkte beider Bildungen, und darin, daß jede auf einem eignen Punkte in der Bewegung des Denkens stehen bleibt. Wenn sie darüber hinwegsetzten, würden sie zusammentreffen und als dasselbe erkennen, was der einen, wie sie vorgiebt, ein Gräuel, der andern eine Thorheit ist. Denn der einen ist das absolute Wesen in ihrem reinen Denken oder unmittelbar für das reine Bewußtseyn, außer dem endlichen Bewußtseyn, das negative Jenseits desselben. Würde sie darauf reflectiren, daß Theils jene einfache Unmittelbarkeit des Denkens nichts anderes ist als das reine Seyn, Theils das, was negativ für das Bewußtseyn ist, sich zugleich darauf bezieht, daß im negativen Urtheile das ist (Copula) beide getrennten ebenso zusammenhält, — so würde sich die Beziehung dieses Jenseits in der Bestimmung eines äußern Seyenden auf das Bewußtseyn ergeben, und hiermit als dasselbe, was reine Materie genannt wird; das fehlende Moment der Gegenwart wäre gewonnen. — Die andere Aufklärung geht von dem sinnlichen Seyn aus, abstrahirt dann von der sinnlichen Beziehung des Schmeckens, Sehens und so fort, und macht es zum reinen Ansich, zur absoluten Materie, dem nicht Gefühlten, noch Geschmeckten; dieß Seyn ist auf diese Weise das prädikatlose Einfache, Wesen des reinen Bewußtseyns geworden; es ist der reine Begriff als an sich seyend, oder das reine Denken in sich selbst. Diese Einsicht macht in ihrem Bewußtseyn nicht den entgegengesetzten Schritt vom Seyenden, welches rein Seyendes ist, zum Gedachten, das dasselbe ist, als das rein Seyende, oder nicht vom rein Positiven zum rein Negativen; indem doch das Positive rein schlechthin nur durch die Negation ist; das rein Negative aber als reines, sich in sich selbst gleich und eben dadurch positiv ist. — Oder

beide sind nicht zum Begriffe der Carteſiſchen Metaphyſik gekommen, daß an ſich Seyn und Denken daſſelbe iſt, nicht zu dem Gedanken, daß Seyn, reines Seyn nicht ein concretes Wirkliches iſt, ſondern die reine Abſtraction; und umgekehrt das reine Denken, die Sichſelbſtgleichheit oder das Weſen, Theils das Negative des Selbſtbewußtſeyns und hiermit Seyn, Theils als unmittelbare Einfachheit ebenſo nichts anderes als Seyn iſt; das Denken iſt Dingheit, oder Dingheit iſt Denken.

Das Weſen hat hier die Entzweiung erſt ſo an ihm, daß es zweien Arten der Betrachtungsweiſe angehört; Theils muß das Weſen den Unterſchied an ihm ſelbſt haben, Theils gehen eben darin die beiden Betrachtungsarten in Eine zuſammen; denn die abſtracten Momente des reinen Seyns und des Negativen, wodurch ſie ſich unterſcheiden, ſind alsdenn in dem Gegenſtande dieſer Betrachtungsweiſen vereinigt. — Das gemeinſchaftliche Allgemeine iſt die Abſtraction des reinen Erzitterns in ſich ſelbſt, oder des reinen ſich ſelbſt Denkens. Dieſe einfache achſendrehende Bewegung muß ſich auseinander werfen, weil ſie ſelbſt nur Bewegung iſt, indem ſie ihre Momente unterſcheidet. Dieſe Unterſcheidung der Momente läßt das Unbewegte als die leere Hülle des reinen Seyns, das kein wirkliches Denken kein Leben in ſich ſelbſt mehr iſt, zurück; denn ſie iſt als der Unterſchied aller Inhalt. Sie, die ſich außer jener Einheit ſetzt, iſt aber hiermit der nicht in ſich zurückkehrende Wechſel der Momente, des Anſich- und des für ein Anderes- und des Fürſichſeyns; die Wirklichkeit, wie ſie Gegenſtand für das wirkliche Bewußtſeyn der reinen Einſicht iſt, — die Nützlichkeit.

So ſchlecht die Nützlichkeit dem Glauben oder der Empfindſamkeit oder auch der ſich Spekulation nennenden Abſtraction, welche ſich das Anſich fixirt, ausſehen mag: ſo iſt ſie es, worin die reine Einſicht ihre Realiſirung vollendet und ſich ſelbſt ihr Gegenſtand iſt, den ſie nun nicht mehr verläugnet, und der

auch nicht den Werth des Leeren oder des reinen Jenseits für sie hat. Denn die reine Einsicht ist, wie wir sehen, der seyende Begriff selbst oder die sich selbst gleiche reine Persönlichkeit, so sich in sich unterscheidend, daß jedes der Unterschiedenen selbst reiner Begriff, d. h. unmittelbar nicht unterschieden ist; sie ist einfaches reines Selbstbewußtseyn, welches ebensowohl für sich als an sich in einer unmittelbaren Einheit ist. Sein Ansichseyn ist daher nicht bleibendes Seyn, sondern hört unmittelbar auf, in seinem Unterschiede etwas zu seyn; ein solches Seyn aber, das unmittelbar keinen Halt hat, ist nicht an sich sondern wesentlich für ein Anderes, das die Macht ist, die es absorbirt. Aber dieß zweite dem ersten, dem Ansichseyn, entgegengesetzte Moment verschwindet ebenso unmittelbar als das erste, oder als Seyn nur für Anderes ist es vielmehr das Verschwinden selbst, und es ist das in sich Zurückgekehrt-, das Fürsichseyn gesetzt. Dieß einfache Fürsichseyn ist aber als die Sichselbstgleichheit vielmehr ein Seyn oder damit für ein Anderes. — Diese Natur der reinen Einsicht in der Entfaltung ihrer Momente oder sie als Gegenstand drückt das Nützliche aus. Es ist ein Ansichbestehendes oder Ding, dieß Ansichseyn ist zugleich nur reines Moment; es ist somit absolut für ein Anderes, aber es ist ebenso nur für ein Anderes als es an sich ist; diese entgegengesetzten Momente sind in die untrennliche Einheit des Fürsichseyns zurückgekehrt. Wenn aber das Nützliche wohl den Begriff der reinen Einsicht ausdrückt, so ist es jedoch nicht als solche, sondern sie als Vorstellung oder als ihr Gegenstand; es ist nur der rastlose Wechsel jener Momente, deren eines zwar das in sich selbst Zurückgekehrtseyn selbst ist, aber nur als Fürsichseyn, d. h. als ein abstractes gegen die andern auf die Seite tretendes Moment. Das Nützliche selbst ist nicht das negative Wesen, diese Momente in ihrer Entgegensetzung zugleich ungetrennt in einer und derselben Rücksicht oder als ein Denken an sich zu haben, wie sie als reine Einsicht sind; das Moment des Fürsichseyns ist wohl an dem Nützlichen, aber nicht so, daß es über die andern Momente, das Ansich und das Seyn für Anderes, übergreift, und somit das Selbst wäre. Die reine Einsicht hat also an dem Nützlichen ihren eignen Begriff in seinen reinen Momenten zum Gegenstande; sie ist das Bewußtseyn dieser Metaphysik, aber noch nicht das Begreifen derselben; es ist noch nicht zu der Einheit des Seyns und des Begriffs selbst gekommen. Weil das Nützliche noch die Form eines Gegenstandes für sie hat, hat sie eine zwar nicht mehr an und für sich seyende, aber doch noch eine Welt, welche sie von sich unterscheidet. Allein indem die Gegensätze auf die Spitze des Begriffs herausgetreten sind, wird dieß die nächste Stufe seyn, daß sie zusammenstürzen und die Aufklärung die Früchte ihrer Thaten erfährt.

Den erreichten Gegenstand in Beziehung auf diese ganze Sphäre betrachtet, so hatte die wirkliche Welt der Bildung sich in die Eitelkeit des Selbstbewußtseyns zusammengefaßt, — in das Fürsichseyn, das ihre Verworrenheit noch zu seinem Inhalte hat und noch der einzelne Begriff, noch nicht der für sich allgemeine ist. In sich aber zurückgekehrt ist er die reine Einsicht, — das reine Bewußtseyn als das reine Selbst, oder die Negativität, wie der Glauben eben dasselbe als das reine Denken oder die Positivität. Der Glauben hat in jenem Selbst das ihn vervollständigende Moment; — aber durch diese Ergänzung untergehend, ist es nun an der reinen Einsicht, daß wir die beiden Momente sehen, als das absolute Wesen, das rein gedacht oder Negatives, und als Materie, die das positive Seyende ist. — Es fehlt dieser Vollständigkeit noch jene Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns, welche dem eiteln Bewußtseyn angehört, — die Welt, aus welcher das Denken sich zu sich erhob. Dieß Fehlende ist in der Nützlichkeit insofern erreicht, als die reine Einsicht daran die positive Gegenständlichkeit erlangte; sie ist dadurch wirkliches in sich befriedigtes Bewußtseyn. Diese

Gegenständlichkeit macht nun ihre Welt aus; sie ist die Wahrheit der vorhergehenden ganzen, der ideellen wie der reellen, Welt geworden. Die erste Welt des Geistes ist das ausgebreitete Reich seines sich zerstreuenden Daseyns und der vereinzelnten Gewißheit seiner selbst; wie die Natur ihr Leben in unendlich mannigfaltige Gestalten zerstreut, ohne daß die Gattung derselben vorhanden wäre. Die zweite enthält die Gattung und ist das Reich des Ansichseyns oder der Wahrheit entgegengesetzt jener Gewißheit. Das dritte aber, das Nützliche, ist die Wahrheit, welche ebenso die Gewißheit seiner selbst ist. Dem Reiche der Wahrheit des Glaubens fehlt das Princip der Wirklichkeit oder Gewißheit seiner selbst als dieses Einzelnen. Der Wirklichkeit aber oder Gewißheit seiner selbst als dieses Einzelnen fehlt das Ansich. In dem Gegenstande der reinen Einsicht sind beide Welten vereinigt. Das Nützliche ist der Gegenstand, insofern das Selbstbewußtseyn ihn durchschaut, und die einzelne Gewißheit seiner selbst seinen Genuß (sein Fürsichseyn) in ihm hat; es sieht ihn auf diese Weise ein, und diese Einsicht enthält das wahre Wesen des Gegenstandes, (ein Durchschautes oder für ein Anderes zu seyn); sie ist also selbst wahres Wissen und das Selbstbewußtseyn hat ebenso unmittelbar die allgemeine Gewißheit seiner selbst, sein reines Bewußtseyn in diesem Verhältnisse, in welchem also ebenso Wahrheit wie Gegenwart und Wirklichkeit vereinigt sind. Beide Welten sind versöhnt, und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt.

III.

Die absolute Freiheit und der Schrecken.

Das Bewußtseyn hat in der Nützlichkeit seinen Begriff gefunden. Aber er ist Theils noch Gegenstand, Theils eben darum noch Zweck, in dessen Besitze es sich noch nicht unmittelbar befindet. Die Nützlichkeit ist noch Prädikat des Gegenstandes, nicht Subject selbst, oder seine unmittelbare und einzige

Wirklichkeit. Es ist dasselbe, was vorhin so erschien, daß das Fürsichseyn noch nicht sich als die Substanz der übrigen Momente erwiesen, wodurch das Nützliche unmittelbar nichts anderes als das Selbst des Bewußtseyns und dieses hierdurch in seinem Besitze wäre. — Diese Rücknahme der Form der Gegenständlichkeit des Nützlichen ist aber an sich schon geschehen, und aus dieser innern Umwälzung tritt die wirkliche Umwälzung der Wirklichkeit, die neue Gestalt des Bewußtseyns, die absolute Freiheit hervor.

Es ist nämlich in der That nicht mehr als ein leerer Schein von Gegenständlichkeit vorhanden, der das Selbstbewußtseyn von dem Besitze trennt. Denn Theils ist überhaupt alles Bestehen und Gelten der bestimmten Glieder der Organisation der wirklichen und geglaubten Welt in diese einfache Bestimmung als in ihren Grund und Geist zurückgegangen; Theils aber hat diese nichts Eignes mehr für sich, sie ist vielmehr reine Metaphysik, reiner Begriff oder Wissen des Selbstbewußtseyns. Von dem An- und Fürsichseyn des Nützlichen als Gegenstandes erkennt nämlich das Bewußtseyn, daß sein Ansichseyn wesentlich Seyn für Anderes ist; das Ansichseyn als das Selbstlose ist in Wahrheit das passive, oder was für ein anderes Selbst ist. Der Gegenstand ist aber für das Bewußtseyn in dieser abstracten Form des reinen Ansichseyns, denn es ist reines Einsehen, dessen Unterschiede in der reinen Form der Begriffe sind. — Das Fürsichseyn aber, in welches das Seyn für Anderes zurückgeht, das Selbst, ist nicht ein von dem Ich verschiedenes eignes Selbst dessen, was Gegenstand heißt; denn das Bewußtseyn als reine Einsicht ist nicht einzelnes Selbst, dem der Gegenstand ebenso als eignes Selbst gegenüberstände, sondern es ist der reine Begriff, das Schauen des Selbsts in das Selbst, das absolute sich selbst doppelt Sehen; die Gewißheit seiner ist das allgemeine Subject und sein wissender Begriff das Wesen aller Wirklichkeit. Wenn also das Nützliche nur der nicht in seine

eigne Einheit zurückkehrende Wechsel der Momente und daher noch Gegenstand für das Wissen war, so hört er auf, dieses zu seyn, denn das Wissen ist selbst die Bewegung jener abstracten Momente, es ist das allgemeine Selbst, das Selbst ebenso seiner als des Gegenstandes, und als allgemeines, die in sich zurückkehrende Einheit dieser Bewegung.

Hiermit ist der Geist als absolute Freiheit vorhanden; er ist das Selbstbewußtseyn, welches sich erfaßt, daß seine Gewißheit seiner selbst das Wesen aller geistigen Massen der realen so wie der übersinnlichen Welt, oder umgekehrt, daß Wesen und Wirklichkeit das Wissen des Bewußtseyns von sich ist. — Es ist sich seiner reinen Persönlichkeit und darin aller geistigen Realität bewußt, und alle Realität ist nur Geistiges; die Welt ist ihm schlechthin sein Willen, und dieser ist allgemeiner Willen. Und zwar ist er nicht der leere Gedanke des Willens, der in stillschweigende oder repräsentirte Einwilligung gesetzt wird, sondern reell allgemeiner Willen, Willen aller Einzelner als solcher. Denn der Willen ist an sich das Bewußtseyn der Persönlichkeit oder eines Jeden, und als dieser wahrhafte wirkliche Willen soll er seyn, als selbstbewußtes Wesen aller und jeder Persönlichkeit, so daß jeder immer ungetheilt Alles thut, und was als Thun des Ganzen auftritt, das unmittelbare und bewußte Thun eines Jeden ist.

Diese ungetheilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne daß irgend eine Macht ihr Widerstand zu leisten vermögte. Denn indem in Wahrheit das Bewußtseyn allein das Element ist, worin die geistigen Wesen oder Mächte ihre Substanz haben, so ist ihr ganzes System, das sich durch die Theilung in Massen organisirte und erhielt, zusammengefallen, nachdem das einzelne Bewußtseyn den Gegenstand so erfaßt, daß er kein anderes Wesen habe als das Selbstbewußtseyn selbst, oder daß er absolut der Begriff ist. Was den Begriff zum seyenden Gegenstande machte, war seine Unterscheidung in abgesonderte bestehende Massen; indem aber der Gegenstand zum Begriffe wird, ist nichts Bestehendes mehr an ihm; die Negativität hat alle seine Momente durchdrungen. Er tritt so in die Existenz, daß jedes einzelne Bewußtseyn aus der Sphäre, der es zugetheilt war, sich erhebt, nicht mehr in dieser besonderten Masse sein Wesen und sein Werk findet, sondern sein Selbst als den Begriff des Willens, alle Massen als Wesen dieses Willens erfaßt, und sich hiermit auch nur in einer Arbeit verwirklichen kann, welche ganze Arbeit ist. In dieser absoluten Freiheit sind also alle Stände, welche die geistigen Wesen sind, worin sich das Ganze gliedert, getilgt; das einzelne Bewußtseyn, das einem solchen Gliede angehörte und in ihm wollte und vollbrachte, hat seine Schranke aufgehoben; sein Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz, seine Werk das allgemeine Werk.

Der Gegenstand und der Unterschied hat hier die Bedeutung der Nützlichkeit, die Prädikat alles realen Seyns war, verloren; das Bewußtseyn fängt seine Bewegung nicht an ihm an als an einem Fremden, von dem aus es erst in sich zurückkehrte, sondern der Gegenstand ist ihm das Bewußtseyn selbst; der Gegensatz besteht also allein in dem Unterschiede des einzelnen und allgemeinen Bewußtseyns; aber das einzelne ist sich unmittelbar selbst dasjenige, was nur den Schein des Gegensatzes hatte, es ist allgemeines Bewußtseyn und Willen. Das Jenseits dieser seiner Wirklichkeit schwebt über dem Leichname der verschwundenen Selbstständigkeit des realen oder geglaubten Seyns nur als die Ausdünstung eines faden Gases, des leeren Être suprême.

Es ist nach Aufhebung der unterschiedenen geistigen Massen und des beschränkten Lebens der Individuen so wie seiner beiden Welten also nur die Bewegung des allgemeinen Selbstbewußtseyns in sich selbst vorhanden als eine Wechselwirkung desselben in der Form der Allgemeinheit und des persönlichen Be-

wußtseyns; der allgemeine Willen geht in sich und ist einzelner Willen, dem das allgemeine Gesetz und Werk gegenüber steht. Aber dieß einzelne Bewußtseyn ist sich seiner ebenso unmittelbar als allgemeinen Willens bewußt; es ist sich bewußt, daß sein Gegenstand von ihm gegebenes Gesetz und von ihm vollbrachtes Werk ist; in Thätigkeit übergehend und Gegenständlichkeit erschaffend, macht es also nichts Einzelnes, sondern nur Gesetze und Staatsactionen.

Diese Bewegung ist hierdurch die Wechselwirkung des Bewußtseyns mit sich selbst, worin es nichts in der Gestalt eines freien ihm gegenüber tretenden Gegenstandes entläßt. Es folgt daraus, daß es zu keinem positiven Werke, weder zu allgemeinen Werken der Sprache noch der Wirklichkeit, weder zu Gesetzen und allgemeinen Einrichtungen der bewußten — noch zu Thaten und Werken der wollenden Freiheit kommen kann. — Das Werk, zu welchem die sich Bewußtseyn gebende Freiheit sich machen könnte, würde darin bestehen, daß sie als allgemeine Substanz sich zum Gegenstande und bleibenden Seyn machte. Dieß Andersseyn wäre der Unterschied an ihr, wonach sie sich in bestehende geistige Massen und in die Glieder verschiedener Gewalten theilte; Theils daß diese Massen die Gedankendinge einer gesonderten gesetzgebenden richterlichen und ausübenden Gewalt wären, Theils aber die realen Wesen, die sich in der realen Welt der Bildung ergaben, und, indem der Inhalt des allgemeinen Thuns näher beachtet würde, die besondern Massen des Arbeitens, welche weiter als speciellere Stände unterschieden werden. — Die allgemeine Freiheit, die sich auf diese Weise in ihre Glieder gesondert und eben dadurch zur seyenden Substanz gemacht hätte, wäre dadurch frei von der einzelnen Individualität und theilte die Menge der Individuen unter ihre verschiedenen Glieder. Das Thun und Seyn der Persönlichkeit fände sich aber dadurch auf einen Zweig des Ganzen, auf eine Art des Thuns und Seyns beschränkt; in das Element des Seyns

gesetzt, erhielte sie die Bedeutung einer bestimmten; sie hörte auf, in Wahrheit allgemeines Selbstbewußtseyn zu seyn. Dieses läßt sich dabei nicht durch die Vorstellung des Gehorsams unter selbstgegebenen Gesetzen, die ihm einen Theil zuwiesen, noch durch seine Repräsentation beim Gesetzgeben und allgemeinen Thun um die Wirklichkeit betrügen, — nicht um die Wirklichkeit, selbst das Gesetz zu geben, und nicht ein einzelnes Werk sondern das Allgemeine selbst zu vollbringen; denn wobei das Selbst nur repräsentirt und vorgestellt ist, da ist es nicht wirklich; wo es vertreten ist, ist es nicht.

Wie in diesem allgemeinen Werke der absoluten Freiheit als daseyender Substanz sich das einzelne Selbstbewußtseyn nicht findet, ebensowenig in eigentlichen Thaten und individuellen Handlungen ihres Willens. Daß das Allgemeine zu einer That komme, muß es sich in das Eins der Individualität zusammen nehmen und ein einzelnes Selbstbewußtseyn an die Spitze stellen; denn der allgemeine Willen ist nur in einem Selbst, das Eines ist, wirklicher Willen. Dadurch aber sind alle andern Einzelnen von dem Ganzen dieser That ausgeschlossen und haben nur einen beschränkten Antheil an ihr, so daß die That nicht That des wirklichen allgemeinen Selbstbewußtseyns seyn würde. — Kein positives Werk noch That kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das negative Thun; sie ist nur die Furie des Verschwindens.

Aber die höchste und der allgemeinen Freiheit entgegengesetzteste Wirklichkeit oder vielmehr der einzige Gegenstand, der für sie noch wird, ist die Freiheit und Einzelnheit des wirklichen Selbstbewußtseyns selbst. Denn jene Allgemeinheit, die sich nicht zu der Realität der organischen Gliederung kommen läßt und in der ungetheilten Continuität sich zu erhalten den Zweck hat, unterscheidet sich in sich zugleich, weil sie Bewegung oder Bewußtseyn überhaupt ist. Und zwar um ihrer eignen Abstraction willen trennt sie sich in ebenso abstracte Extreme, in die einfache unbiegsame

kalte Allgemeinheit und in die discrete absolute harte Sprödigkeit und eigensinnige Punktualität des wirklichen Selbstbewußtseyns. Nachdem sie mit der Vertilgung der realen Organisation fertig geworden und nun für sich besteht, ist dieß ihr einziger Gegenstand; — ein Gegenstand, der keinen andern Inhalt, Besitz, Daseyn und äußerliche Ausdehnung mehr hat, sondern er ist nur dieß Wissen von sich als absolut reinem und freiem einzelnen Selbst. An was er erfaßt werden kann, ist allein sein abstractes Daseyn überhaupt. — Das Verhältniß also dieser beiden, da sie untheilbar absolut für sich sind, und also keinen Theil in die Mitte schicken können, wodurch sie sich verknüpften, ist die ganz unvermittelte reine Negation; und zwar die Negation des Einzelnen als Seyenden in dem Allgemeinen. Das einzige Werk und That der allgemeinen Freiheit ist daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat, denn was negirt wird, ist der unerfüllte Punkt des absolutfreien Selbsts; er ist also der kälteste platteste Tod, ohne mehr Bedeutung, als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers.

In der Plattheit dieser Sylbe besteht die Weisheit der Regierung, der Verstand des allgemeinen Willens, sich zu vollbringen. Die Regierung ist selbst nichts anderes als der sich festsetzende Punkt oder die Individualität des allgemeinen Willens. Sie, ein Wollen und Vollbringen, das aus einem Punkte ausgeht, will und vollbringt zugleich eine bestimmte Anordnung und Handlung. Sie schließt damit einer Seits die übrigen Individuen aus ihrer That aus, anderer Seits constituirt sie sich dadurch als eine solche, die ein bestimmter Willen und dadurch dem allgemeinen Willen entgegengesetzt ist; sie kann daher schlechterdings nicht anders, denn als eine Faction sich darstellen. Die siegende Faction nur heißt Regierung, und eben darin, daß sie Faction ist, liegt unmittelbar die Nothwendigkeit ihres Untergangs; und daß sie Regierung ist, dieß macht sie umgekehrt zur Faction und schuldig. Wenn der allgemeine Willen sich an ihr wirkliches Handeln als an das Verbrechen hält, das sie gegen ihn begeht, so hat sie dagegen nichts Bestimmtes und Aeußeres, wodurch die Schuld des ihr entgegengesetzten Willens sich darstellte; denn ihr als dem wirklichen allgemeinen Willen steht nur der unwirkliche reine Willen, die Absicht, gegenüber. Verdächtig werden tritt daher an die Stelle, oder hat die Bedeutung und Wirkung des Schuldigseyns, und die äußerliche Reaction gegen diese Wirklichkeit, die in dem einfachen Innern der Absicht liegt, besteht in dem trockenen Vertilgen dieses seyenden Selbsts, an dem nichts sonst wegzunehmen ist als nur sein Seyn selbst.

In diesem ihrem eigenthümlichen Werke wird die absolute Freiheit sich zum Gegenstande und das Selbstbewußtseyn erfährt, was sie ist. An sich ist sie eben dieß abstracte Selbstbewußtseyn, welches allen Unterschied und alles Bestehen des Unterschiedes in sich vertilgt. Als dieses ist sie sich der Gegenstand; der Schrecken des Todes ist die Anschauung dieses ihres negativen Wesens. Diese seine Realität findet aber das absolutfreie Selbstbewußtseyn ganz anders als ihr Begriff von ihr selbst war, daß nämlich der allgemeine Willen nur das positive Wesen der Persönlichkeit sey und diese in ihm sich nur positiv oder erhalten wisse. Sondern hier ist für es, das als reine Einsicht sein positives und negatives Wesen, — das prädikatlose Absolute als reines Denken und als reine Materie schlechthin trennt, — der absolute Uebergang von dem einen in das andere in seiner Wirklichkeit vorhanden. — Der allgemeine Willen, als absolut positives wirkliches Selbstbewußtseyn, schlägt, weil es diese zum reinen Denken oder zur abstracten Materie gesteigerte selbstbewußte Wirklichkeit ist, in das negative Wesen um, und erweist sich ebenso Aufheben des Sichselbstdenkens oder des Selbstbewußtseyns zu seyn.

Die absolute Freiheit hat also als reine Sichselbstgleichheit des allgemeinen Willens die Negation, damit aber den Unterschied überhaupt an ihr, und entwickelt diesen wieder als wirk-

lichen Unterschied. Denn die reine Negativität hat an dem sichselbstgleichen allgemeinen Willen das Element des Bestehens oder die Substanz, worin ihre Momente sich realisiren, sie hat die Materie, welche sie in ihre Bestimmtheit verwenden kann; und insofern diese Substanz sich als das Negative für das einzelne Bewußtseyn gezeigt hat, bildet sich also wieder die Organisation der geistigen Massen aus, denen die Menge der individuellen Bewußtseyn zugetheilt wird. Diese, welche die Furcht ihres absulnten Herrn, des Todes, empfunden, lassen sich die Negation und die Unterschiede wieder gefallen, ordnen sich unter die Massen und kehren zu einem getheilten und beschränkten Werke, aber dadurch zu ihrer substantiellen Wirklichkeit zurück.

Der Geist wäre aus diesem Tumulte zu seinem Ausgangspunkte, der sittlichen und realen Welt der Bildung, zurückgeschlendert, welche durch die Furcht des Herrn, die wieder in die Gemüther gekommen, nur erfrischt und verjüngt worden. Der Geist müßte diesen Kreislauf der Nothwendigkeit von neuem durchlaufen und immer wiederholen, wenn nur die vollkommene Durchdringung des Selbstbewußtseyns und der Substanz das Resultat wäre, — eine Durchdringung, worin das Selbstbewußtseyn, das die gegen es negative Kraft seines allgemeinen Wesens erfahren, sich nicht als dieses Besondere sondern nur als Allgemeines wissen und finden wollte, und daher auch die gegenständliche es als Besonderes ausschließende Wirklichkeit des allgemeinen Geistes ertragen könnte. — Aber in der absoluten Freiheit war nicht, weder das Bewußtseyn, das in mannigfaltiges Daseyn versenkt ist, oder das sich bestimmte Zwecke und Gedanken festsetzt, — noch eine äußere geltende Welt, es sey der Wirklichkeit oder des Denkens, mit einander in Wechselwirkung, sondern die Welt schlechthin in der Form des Bewußtseyns, als allgemeiner Willen und ebenso das Selbstbewußtseyn zusammengezogen aus allem ausgedehnten Daseyn oder mannichfaltigem Zweck und Urtheil in das einfache Selbst. Die Bildung, die es in der Wechselwirkung mit jenem Wesen erlangt,

ist daher die erhabenste und letzte, seine reine einfache Wirklichkeit unmittelbar verschwinden und in das leere Nichts übergehen zu sehen. In der Welt der Bildung selbst kommt es nicht dazu, seine Negation oder Entfremdung in dieser Form der reinen Abstraction anzuschauen; sondern seine Negation ist die erfüllte; entweder die Ehre oder der Reichthum, die es an die Stelle des Selbsts, dessen es sich entfremdete, gewinnt; — oder die Sprache des Geistes und der Einsicht, die das zerrissene Bewußtseyn erlangt; oder sie ist der Himmel des Glaubens oder das Nützliche der Aufklärung. Alle diese Bestimmungen sind in dem Verluste, den das Selbst in der absoluten Freiheit erfährt, verloren; seine Negation ist der bedeutungslose Tod, der reine Schrecken des Negativen, das nichts Positives nichts Erfüllendes in ihm hat. — Zugleich aber ist diese Negation in ihrer Wirklichkeit nicht ein Fremdes, sie ist weder die allgemeine jenseits liegende Nothwendigkeit, worin die sittliche Welt untergeht, noch der einzelne Zufall des eignen Besitzes oder der Laune des Besitzenden, von dem das zerrissene Bewußtseyn sich abhängig sieht, — sondern sie ist der allgemeine Willen, der in dieser seiner letzten Abstraction nichts Positives hat, und daher nichts für die Aufopferung zurückgeben kann, — aber eben darum ist er unvermittelt eins mit dem Selbstbewußtseyn, oder er ist das rein Positive, weil er das rein Negative ist; und der bedeutungslose Tod, die unerfüllte Negativität des Selbsts schlägt im innern Begriffe zur absoluten Positivität um. Für das Bewußtseyn wandelt sich die unmittelbare Einheit seiner mit dem allgemeinen Willen, seine Forderung sich als diesen bestimmten Punkt im allgemeinen Willen zu wissen, in die schlechthin entgegengesetzte Erfahrung um. Was ihm darin verschwindet, ist das abstracte Seyn oder die Unmittelbarkeit des substanzlosen Punkts, und diese verschwundene Unmittelbarkeit ist der allgemeine Willen selbst, als welchen es sich nun weiß, insofern es aufgehobene Unmittelbarkeit, insofern es reines Wissen oder reiner Willen ist. Hierdurch weiß es ihn als sich

selbst und sich als Wesen, aber nicht als das unmittelbar-seyende Wesen, weder ihn als die revolutionäre Regierung oder als die die Anarchie zu constituiren strebende Anarchie, noch sich als Mittelpunkt dieser Faction oder der ihr entgegengesetzten, sondern der allgemeine Willen ist sein reines Wissen und Wollen, und es ist allgemeiner Willen, als dieses reine Wissen und Wollen. Es verliert darin nicht sich selbst, denn das reine Wissen und Wollen ist vielmehr es, als der atome Punkt des Bewußtseyns. Es ist also die Wechselwirkung des reinen Wissens mit sich selbst; das reine Wissen als Wesen ist der allgemeine Willen; aber dieses Wesen ist schlechthin nur das reine Wissen. Das Selbstbewußtseyn ist also das reine Wissen von dem Wesen als reinem Wissen. Es ferner als einzelnes Selbst ist nur die Form des Subjects oder wirklichen Thuns, die von ihm als Form gewußt wird; ebenso ist für es die gegenständliche Wirklichkeit, das Seyn, schlechthin selbstlose Form; denn sie wäre das nicht Gewußte; dieß Wissen aber weiß das Wissen als das Wesen.

Die absolute Freiheit hat also den Gegensatz des allgemeinen und einzelnen Willens mit sich selbst ausgeglichen; der sich entfremdete Geist, auf die Spitze seines Gegensatzes getrieben, in welchem das reine Wollen und das rein Wollende noch unterschieden sind, setzt ihn zur durchsichtigen Form herab und findet darin sich selbst. — Wie das Reich der wirklichen Welt in das Reich des Glaubens und der Einsicht übergeht, so geht die absolute Freiheit aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes über, worin sie in dieser Unwirklichkeit als das Wahre gilt, an dessen Gedanken er sich labt, insofern er Gedanke ist und bleibt, und dieses in das Selbstbewußtseyn eingeschlossene Seyn als das vollkommene und vollständige Wesen weiß. Es ist die neue Gestalt des moralischen Geistes entstanden.

C.

Der seiner selbst gewisse Geist; die Moralität.

Die sittliche Welt zeigte den in ihr nur abgeschiedenen Geist, das einzelne Selbst, als ihr Schicksal und ihre Wahrheit. Diese Person des Rechts aber hat ihre Substanz und Erfüllung außer ihr. Die Bewegung der Welt der Bildung und des Glaubens hebt diese Abstraction der Person auf, und durch die vollendete Entfremdung, durch die höchste Abstraction wird dem Selbst des Geistes die Substanz zuerst zum allgemeinen Willen und endlich zu seinem Eigenthum. Hier also scheint das Wissen endlich seiner Wahrheit vollkommen gleich geworden zu seyn; denn seine Wahrheit ist dieß Wissen selbst, und aller Gegensatz beider Seiten verschwunden, und zwar nicht für uns oder an sich, sondern für das Selbstbewußtseyn selbst. Es ist nämlich über den Gegensatz des Bewußtseyns selbst Meister geworden. Dieses beruht auf dem Gegensatze der Gewißheit seiner selbst und des Gegenstandes; nun aber ist der Gegenstand ihm selbst die Gewißheit seiner, das Wissen — so wie die Gewißheit seiner selbst als solche nicht mehr eigene Zwecke hat, also nicht mehr in der Bestimmtheit sondern reines Wissen ist.

Das Wissen des Selbstbewußtseyns ist ihm also die Substanz selbst. Sie ist für es ebenso unmittelbar als absolut vermittelt in einer ungetrennten Einheit. Unmittelbar — wie das sittliche Bewußtseyn weiß und thut es selbst die Pflicht und gehört ihr als seiner Natur an; aber es ist nicht Charakter, wie dieses, das um seiner Unmittelbarkeit willen ein bestimmter Geist ist, nur Einer der sittlichen Wesenheiten angehört und die Seite hat nicht zu wissen. — Es ist absolute Vermittlung, wie das sich bildende und das glaubende Bewußtseyn; denn es ist wesentlich die Bewegung des Selbsts, die Abstraktion des unmittelbaren Daseyns aufzuheben und sich Allgemeines zu werden; — aber weder durch reine Entfremdung und Zerreißung

seines Selbsts und der Wirklichkeit, noch durch die Flucht. Sondern es ist unmittelbar in seiner Substanz gegenwärtig, denn sie ist sein Wissen, sie ist die angeschaute reine Gewißheit seiner selbst; und eben diese Unmittelbarkeit, die seine eigne Wirklichkeit ist, ist alle Wirklichkeit, denn das Unmittelbare ist das Seyn selbst, und als die reine durch die absolute Negativität geläuterte Unmittelbarkeit ist sie reines, ist sie Seyn überhaupt oder alles Seyn.

Das absolute Wesen ist daher nicht in der Bestimmung erschöpft, das einfache Wesen des Denkens zu seyn, sondern es ist alle Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit ist nur als Wissen; was das Bewußtseyn nicht wüßte, hätte keinen Sinn und kann keine Macht für es seyn; in seinen wissenden Willen hat sich alle Gegenständlichkeit und Welt zurückgezogen. Es ist absolut frei darin, daß es seine Freiheit weiß, und eben dieß Wissen seiner Freiheit ist seine Substanz und Zweck und einziger Inhalt.

a. Die moraliche Weltanschauung.

Das Selbstbewußtseyn weiß die Pflicht als das absolute Wesen; es ist nur durch sie gebunden und diese Substanz ist sein eignes reines Bewußtseyn; die Pflicht kann nicht die Form eines Fremden für es erhalten. So aber in sich selbst beschlossen ist das moralische Selbstbewußtseyn noch nicht als Bewußtseyn gesetzt und betrachtet. Der Gegenstand ist unmittelbares Wissen, und so rein von dem Selbst durchdrungen ist er nicht Gegenstand. Aber wesentlich die Vermittlung und Negativität, hat es in seinem Begriffe die Beziehung auf ein Andersseyn, und ist Bewußtseyn. Dieß Andersseyn ist einer Seits, weil die Pflicht seinen einzigen wesentlichen Zweck und Gegenstand ausmacht, für es eine völlig bedeutungslose Wirklichkeit. Weil dieß Bewußtseyn aber so vollkommen in sich beschlossen ist, so verhält es sich gegen dieß Andersseyn vollkommen frei und gleichgültig, und das Daseyn ist daher anderer Seits ein vom Selbstbewußtseyn völlig freigelassenes sich ebenso nur auf sich beziehendes Daseyn; je freier das

Selbstbewußtseyn wird, desto freier auch der negative Gegenstand seines Bewußtseyns. Er ist hierdurch eine zur eignen Individualität in sich vollendete Welt, ein selbstständiges Ganzes eigenthümlicher Gesetze, so wie ein selbstständiger Gang und freie Verwirklichung derselben, — eine Natur überhaupt, deren Gesetze wie ihr Thun ihr selbst angehören, als einem Wesen, das unbekümmert um das moralische Selbstbewußtseyn ist, wie dieses um sie.

Von dieser Bestimmung an bildet sich eine moralische Weltanschauung aus, die in der Beziehung des moralischen An- und Fürsichseyns besteht. Dieser Beziehung liegt zum Grunde sowohl die völlige Gleichgültigkeit und eigne Selbstständigkeit der Natur und der moralischen Zwecke und Thätigkeit gegen einander, als auf der andern Seite das Bewußtseyn der alleinigen Wesenheit der Pflicht und der völligen Unselbstständigkeit und Unwesenheit der Natur. Die moralische Weltanschauung enthält die Entwicklung der Momente, die in dieser Beziehung so ganz widerstreitender Voraussetzungen vorhanden sind.

Zuerst also ist das moralische Bewußtseyn überhaupt vorausgesetzt; die Pflicht gilt ihm als das Wesen, ihm, das wirklich und thätig ist und in seiner Wirklichkeit und That die Pflicht erfüllt. Für dieß moralische Bewußtseyn ist aber zugleich die vorausgesetzte Freiheit der Natur, oder es erfährt, daß die Natur unbekümmert darum ist, ihm das Bewußtseyn der Einheit seiner Wirklichkeit mit der ihrigen zu geben, und es also vielleicht glücklich werden läßt, vielleicht auch nicht. Das unmoralische Bewußtseyn dagegen findet vielleicht zufälliger Weise seine Verwirklichung, wo das moralische nur Veranlassung zum Handeln aber durch dasselbe nicht das Glück der Ausführung und des Genusses der Vollbringung ihm zu Theil werden sieht. Es findet daher vielmehr Grund zu Klagen über solchen Zustand der Unangemessenheit seiner und des Daseyns und der Ungerechtigkeit, die es darauf einschränkt, seinen Gegenstand nur als reine Pflicht zu haben, aber ihm denselben, und sich verwirklicht zu sehen versagt.

Das moralische Bewußtseyn kann nicht auf die Glückseligkeit Verzicht thun und dieß Moment aus seinem absoluten Zwecke weglassen. Der Zweck, der als reine Pflicht ausgesprochen wird, hat wesentlich dieß an ihm, dieß einzelne Selbstbewußtseyn zu enthalten; die individuelle Ueberzeugung und das Wissen von ihr machten ein absolutes Moment der Moralität aus. Dieses Moment an dem gegenständlich gewordenen Zwecke, an der erfüllten Pflicht, ist das sich als verwirklicht anschauende einzelne Bewußtseyn oder der Genuß, der hiermit zwar nicht unmittelbar im Begriffe der Moralität, als Gesinnung betrachtet, liegt, allein im Begriffe der Verwirklichung derselben. Hierdurch aber liegt er auch in ihr als Gesinnung; denn diese geht darauf, nicht Gesinnung im Gegensatze des Handelns zu bleiben, sondern zu handeln oder sich zu verwirklichen. Der Zweck als das Ganze mit dem Bewußtseyn seiner Momente ausgesprochen, ist also dieß, daß die erfüllte Pflicht ebensowohl reinmoralische Handlung als realisirte Individualität sey, und die Natur, als die Seite der Einzelnheit gegen den abstrakten Zweck, eins sey mit diesem. — So nothwendig die Erfahrung von der Disharmonie beider Seiten ist, weil die Natur frei ist, ebenso ist auch die Pflicht allein das Wesentliche und die Natur gegen sie das Selbstlose. Jener ganze Zweck, den die Harmonie ausmacht, enthält die Wirklichkeit selbst in sich. Er ist zugleich der Gedanke der Wirklichkeit. Die Harmonie der Moralität und der Natur, — oder indem die Natur nur insofern in Betracht kömmt, als das Bewußtseyn ihre Einheit mit ihm erfährt, — die Harmonie der Moralität und der Glückseligkeit ist gedacht als nothwendig seyend, oder sie ist postulirt. Denn Fordern drückt aus, daß etwas seyend gedacht wird, das noch nicht wirklich ist; eine Nothwendigkeit nicht des Begriffs, als Begriffs, sondern des Seyns. Aber die Nothwendigkeit ist zugleich wesentlich die Beziehung durch den Begriff. Das geforderte Seyn gehört also nicht dem Vorstellen des zufälligen Bewußtseyns

an, sondern es liegt im Begriffe der Moralität selbst, dessen wahrer Inhalt die Einheit des reinen und einzelnen Bewußtseyns ist; dem letztern gehört dieß an, daß diese Einheit für es als eine Wirklichkeit sey, was im Inhalte des Zwecks Glückseligkeit, in seiner Form aber Daseyn überhaupt ist. — Dieß geforderte Daseyn oder die Einheit beider ist darum nicht ein Wunsch, oder als Zweck betrachtet nicht ein solcher, dessen Erreichung noch ungewiß wäre, sondern er ist eine Forderung der Vernunft oder unmittelbare Gewißheit und Voraussetzung derselben.

Jene erste Erfahrung und dieß Postulat ist nicht das einzige, sondern es thut sich ein ganzer Kreis von Postulaten auf. Die Natur ist nämlich nicht nur diese ganz freie äußerliche Weise, in welcher als einem reinen Gegenstande das Bewußtseyn seinen Zweck zu realisiren hätte. Dieses ist an ihm selbst wesentlich ein solches, für welches dieß andere freie Wirkliche ist, d. h. es ist selbst ein Zufälliges und Natürliches. Diese Natur, die ihm die seinige ist, ist die Sinnlichkeit, die in der Gestalt des Wollens, als Triebe und Neigungen, für sich eigne bestimmte Wesenheit oder einzelne Zwecke hat, also dem reinen Willen und seinem reinen Zwecke entgegengesetzt ist. Gegen diese Entgegensetzung aber ist dem reinen Bewußtseyn vielmehr die Beziehung der Sinnlichkeit auf es, ihre absolute Einheit mit ihm das Wesen. Beides, das reine Denken und die Sinnlichkeit des Bewußtseyns, sind an sich Ein Bewußtseyn, und das reine Denken ist eben dieses, für welches und in welchem diese reine Einheit ist; für es aber als Bewußtseyn ist der Gegensatz seiner selbst und der Triebe. In diesem Widerstreit der Vernunft und der Sinnlichkeit ist für jene dieß das Wesen, daß er sich auflöse und als Resultat die Einheit beider hervorgehe, die nicht jene ursprüngliche, daß beide in Einem Individuum sind, sondern eine solche ist, die aus dem gewußten Gegensatze beider hervorgeht. Solche Einheit erst ist die wirkliche Moralität, denn in ihr ist der Gegensatz, wodurch das Selbst Bewußtseyn oder erst

Wirkliches und in der That Selbst und zugleich Allgemeines ist, enthalten; oder es ist diejenige Vermittlung darin ausgedrückt, welche der Moralität, wie wir sehen, wesentlich ist. — Indem unter den beiden Momenten des Gegensatzes die Sinnlichkeit schlechthin das Andersseyn oder das Negative, hingegen das reine Denken der Pflicht das Wesen ist, von welchem nichts aufgegeben werden kann, so scheint die hervorgebrachte Einheit nur durch das Aufheben der Sinnlichkeit zu Stande kommen zu können. Da sie aber selbst Moment dieses Werdens, das Moment der Wirklichkeit ist, so wird man sich für die Einheit zunächst mit dem Ausdrucke begnügen müssen, daß die Sinnlichkeit der Moralität gemäß sey. — Diese Einheit ist gleichfalls ein postulirtes Seyn, sie ist nicht da; denn was da ist, ist das Bewußtseyn, oder der Gegensatz der Sinnlichkeit und des reinen Bewußtseyns. Sie ist aber zugleich nicht ein Ansich, wie das erste Postulat, worin die freie Natur eine Seite ausmacht, und die Harmonie derselben mit dem moralischen Bewußtseyn daher außer diesem fällt; sondern die Natur ist hier diejenige, welche an ihm selbst ist, und es ist hier um die Moralität als solche zu thun, um eine Harmonie, welche die eigne des thuenden Selbsts ist; das Bewußtseyn hat sie daher selbst zu Stande zu bringen und in der Moralität immer Fortschritte zu machen. Die Vollendung derselben aber ist ins Unendliche hinauszuschieben; denn wenn sie wirklich einträte, so höbe sich das moralische Bewußtseyn auf. Denn die Moralität ist nur moralisches Bewußtseyn als das negative Wesen, für dessen reine Pflicht die Sinnlichkeit nur eine negative Bedeutung, nur nicht gemäß ist. In der Harmonie aber verschwindet die Moralität als Bewußtseyn oder ihre Wirklichkeit, wie in dem moralischen Bewußtseyn oder der Wirklichkeit ihre Harmonie verschwindet. Die Vollendung ist darum nicht wirklich zu erreichen, sondern nur als eine absolute Aufgabe zu denken, d. h. als eine solche, welche schlechthin Aufgabe bleibt. Zugleich ist jedoch ihr Inhalt als ein solcher zu

denken, der schlechthin seyn müsse und nicht Aufgabe bleibe; es sey nun, daß man sich in diesem Ziele das Bewußtseyn ganz aufgehoben, oder auch nicht, vorstelle; wie es eigentlich damit zu halten, läßt sich in der dunkeln Ferne der Unendlichkeit, wohin eben deswegen die Erreichung des Ziels zu schieben ist, nicht mehr deutlich unterscheiden. Es wird eigentlich gesagt werden müssen, daß die bestimmte Vorstellung nicht interessiren und nicht gesucht werden soll, weil dieß auf Widersprüche führt, — einer Aufgabe, die Aufgabe bleiben und doch erfüllt werden, — einer Moralität, die nicht Bewußtseyn, nicht wirklich mehr seyn soll. Durch die Betrachtung aber, daß die vollendete Moralität einen Widerspruch enthielte, würde die Heiligkeit der moralischen Wesenheit leiden und die absolute Pflicht als etwas Unwirkliches erscheinen.

Das erste Postulat war die Harmonie der Moralität und der gegenständlichen Natur, der Endzweck der Welt; das andere die Harmonie der Moralität und des sinnlichen Willens, der Endzweck des Selbstbewußtseyns als solchen; das erste also die Harmonie in der Form des Ansich-, das andere in der Form des Fürsichseyns. Was aber diese beiden extremen Endzwecke, die gedacht sind, als Mitte verbindet, ist die Bewegung des wirklichen Handelns selbst. Sie sind Harmonien, deren Momente in ihrer abstracten Unterschiedenheit noch nicht zum Gegenstande geworden; dieß geschieht in der Wirklichkeit, worin die Seiten im eigentlichen Bewußtseyn, jede als die Andere der Andern auftritt. Die hierdurch entstehenden Postulate enthalten, wie vorher nur die getrennten an sich und für sich seyende Harmonien, jetzt an und für sich seyende.

Das moralische Bewußtseyn ist als das einfache Wissen und Wollen der reinen Pflicht im Handeln auf den seiner Einfachheit entgegengesetzten Gegenstand, auf die Wirklichkeit des mannigfaltigen Falles bezogen, und hat dadurch ein mannigfaltiges moralisches Verhältniß. Es entstehen hier dem Inhalte nach die vielen Gesetze überhaupt, und der Form nach

die widersprechenden Mächte des wissenden Bewußtseyns und des Bewußtlosen. — Was fürs Erste die vielen Pflichten betrifft, so gilt dem moralischen Bewußtseyn überhaupt nur die reine Pflicht in ihnen; die vielen Pflichten als viele sind bestimmte und daher als solche für das moralische Bewußtseyn nichts Heiliges. Zugleich aber durch den Begriff des Handelns, das eine mannigfaltige Wirklichkeit und daher eine mannigfaltige moralische Beziehung in sich schließt, nothwendig, müssen sie als an und für sich seyend betrachtet werden. Da sie ferner nur in einem moralischen Bewußtseyn seyn können, sind sie zugleich in einem andern als jenem, dem nur die reine Pflicht, als die reine, an und für sich und heilig ist.

Es ist also postulirt, daß ein anderes Bewußtseyn sey, welches sie heiligt oder welches sie als Pflichten weiß und will. Das erste erhält die reine Pflicht gleichgültig gegen allen bestimmten Inhalt und die Pflicht ist nur diese Gleichgültigkeit gegen ihn. Das andere aber enthält die ebenso wesentliche Beziehung auf das Handeln und die Nothwendigkeit des bestimmten Inhalts; indem ihm die Pflichten als bestimmte Pflichten gelten, so ist ihm damit der Inhalt als solcher ebenso wesentlich als die Form, wodurch er Pflicht ist. Dieß Bewußtseyn ist hierdurch ein solches, worin das Allgemeine und das Besondere schlechthin eins ist, sein Begriff also derselbe, als der Begriff der Harmonie der Moralität und Glückseligkeit. Denn dieser Gegensatz drückt ebenso die Trennung des sich selbst gleichen moralischen Bewußtseyns von der Wirklichkeit aus, die als das vielfache Seyn dem einfachen Wesen der Pflicht widerstreitet. Wenn aber das erste Postulat nur die seyende Harmonie der Moralität und der Natur ausdrückt, weil die Natur darin dieß Negative des Selbstbewußtseyns, das Moment des Seyns ist, so ist hingegen jetzt dieß Ansich wesentlich als Bewußtseyn gesetzt. Denn das Seyende hat nun die Form des Inhalts der Pflicht, oder ist die Bestimmtheit an der

bestimmten Pflicht. Das Ansich ist also die Einheit solcher, welche als einfache Wesenheiten, Wesenheiten des Denkens und daher nur in einem Bewußtseyn sind. Dieses ist also nunmehr ein Herr und Beherrscher der Welt, der die Harmonie der Moralität und der Glückseligkeit hervorbringt und zugleich die Pflichten als Viele heiligt. Das letztere heißt soviel, daß dem Bewußtseyn der reinen Pflicht die bestimmte nicht unmittelbar heilig seyn kann; weil sie aber um des wirklichen Handelns willen, das ein bestimmtes ist, gleichfalls nothwendig ist, so fällt ihre Nothwendigkeit außer jenem Bewußtseyn in ein anderes, das somit das vermittelnde der bestimmten und reinen Pflicht und der Grund ist, daß jene auch gilt.

In der wirklichen Handlung aber verhält sich das Bewußtseyn als dieses Selbst, als ein vollkommen Einzelnes; es ist auf die Wirklichkeit als solche gerichtet und hat sie zum Zwecke; denn es will vollbringen. Es fällt also die Pflicht überhaupt außer es in ein anderes Wesen, das Bewußtseyn und der heilige Gesetzgeber der reinen Pflicht ist. Dem Handelnden, eben weil es Handelndes ist, gilt das Andere der reinen Pflicht unmittelbar, diese ist also Inhalt eines andern Bewußtseyns und nur mittelbar, nämlich in diesem, jenem heilig.

Weil es hiermit gesetzt ist, daß das Gelten der Pflicht als des an und für sich Heiligen außerhalb des wirklichen Bewußtseyns fällt, so steht dieses hierdurch überhaupt als das unvollkommne moralische Bewußtseyn auf der einen Seite. Sowohl seinem Wissen nach weiß es sich also als ein solches, dessen Wissen und Ueberzeugung unvollständig und zufällig ist; ebenso seinem Wollen nach als ein solches, dessen Zwecke mit Sinnlichkeit afficirt sind. Um seiner Unwürdigkeit willen kann es daher die Glückseligkeit nicht nothwendig sondern als etwas Zufälliges ansehen und sie nur aus Gnade erwarten.

Ob aber schon seine Wirklichkeit unvollkommen ist, so gilt doch seinem reinen Willen und Wissen die Pflicht als das

Wesen; im Begriffe, insofern er der Realität entgegengesetzt ist, oder im Denken ist es also vollkommen. Das absolute Wesen aber ist eben dieß Gedachte und jenseits der Wirklichkeit Postulirte; es ist daher der Gedanke, in welchem das moralisch unvollkommne Wissen und Wollen für vollkommen gilt, hiermit auch, indem es dasselbe für vollwichtig nimmt, die Glückseligkeit nach der Würdigkeit, nämlich nach dem ihm zugeschriebenen Verdienst ertheilt.

Die Weltanschauung ist hierin vollendet; denn in dem Begriffe des moralischen Selbstbewußtseyns sind die beiden Seiten reine Pflicht und Wirklichkeit in Einer Einheit gesetzt, und dadurch die eine wie die andere nicht als an und für sich seyend sondern als Moment oder als aufgehoben. Dieß wird in dem letzten Theile der moralischen Weltanschauung für das Bewußtseyn; die reine Pflicht nämlich setzt es in ein anderes Wesen als es selbst ist, d. h. es setzt sie Theils als ein Vorgestelltes, Theils als ein Solches, das nicht das ist, was an und für sich gilt, sondern das Nichtmoralische gilt vielmehr als vollkommen. Ebenso sich selbst setzt es als ein solches, dessen Wirklichkeit, die der Pflicht unangemessen ist, aufgehoben, und als aufgehobene oder in der Vorstellung des absoluten Wesens, der Moralität nicht mehr widerspricht.

Für das moralische Bewußtseyn selbst hat jedoch seine moralische Weltanschauung nicht die Bedeutung, daß es in ihr seinen eigenen Begriff entwickelt und ihn sich zum Gegenstande macht; es hat weder ein Bewußtseyn über diesen Gegensatz der Form, noch auch über den Gegensatz dem Inhalte nach, dessen Theile es nicht unter einander bezieht und vergleicht, sondern in seiner Entwickelung sich, ohne der zusammenhaltende Begriff der Momente zu seyn, fortwälzt. Denn es weiß nur das reine Wesen oder den Gegenstand, insofern er Pflicht, insofern er abstracter Gegenstand seines reinen Bewußtseyns ist, als reines Wissen oder als sich selbst. Es verhält sich also nur denkend,

nicht begreifend. Daher ist ihm der Gegenstand seines wirklichen Bewußtseyns noch nicht durchsichtig; es ist nicht der absolute Begriff, der allein das Andersseyn als solches, oder sein absolutes Gegentheil als sich selbst erfaßt. Seine eigene Wirklichkeit, so wie alle gegenständliche Wirklichkeit gilt ihm zwar als das Unwesentliche; aber seine Freiheit ist die Freiheit des reinen Denkens, welcher darum zugleich die Natur gegenüber als ein ebenso Freies entstanden ist. Weil beides auf gleiche Weise in ihm ist, die Freiheit des Seyns und das Eingeschlossenseyn desselben in das Bewußtseyn, so wird sein Gegenstand als ein seyender, der zugleich nur gedacht ist; in dem letzten Theile seiner Anschauung wird der Inhalt wesentlich so gesetzt, daß sein Seyn ein vorgestelltes ist, und diese Verbindung des Seyns und des Denkens wird als das ausgesprochen, was sie in der That ist, das Vorstellen.

Indem wir die moralische Weltanschauung so betrachten, daß diese gegenständliche Weise nichts anderes ist als der Begriff des moralischen Selbstbewußtseyns selbst, den es sich gegenständlich macht: so ergiebt sich durch dieß Bewußtseyn über die Form ihres Ursprungs eine andere Gestalt ihrer Darstellung. — Das Erste nämlich, wovon ausgegangen wird, ist das wirkliche moralische Selbstbewußtseyn, oder daß es ein solches giebt. Denn der Begriff setzt es in der Bestimmung, daß ihm alle Wirklichkeit überhaupt Wesen nur insofern hat als sie der Pflicht gemäß ist, und er setzt dieß Wesen als Wissen, d. h. in unmittelbarer Einheit mit dem wirklichen Selbst; diese Einheit ist somit selbst wirklich, sie ist ein moralisches wirkliches Bewußtseyn. — Dieses nun als Bewußtseyn stellt sich seinen Inhalt als Gegenstand vor, nämlich als Endzweck der Welt, als Harmonie der Moralität und aller Wirklichkeit. Indem es aber diese Einheit als Gegenstand vorstellt und noch nicht der Begriff ist, der die Macht über den Gegenstand als solchen hat, so ist sie ihm ein Negatives des Selbstbewußtseyns oder sie fällt außer ihm, als ein Jenseits

seiner Wirklichkeit, aber zugleich als ein solches, das auch als seyend, aber nur gedacht wird.

Was ihm, das als Selbstbewußtseyn ein Anderes denn der Gegenstand ist, hiermit übrig bleibt, ist die Nichtharmonie des Pflichtbewußtseyns und der Wirklichkeit und zwar seiner eignen. Der Satz lautet hiermit jetzt so: es giebt kein moralisch vollendetes wirkliches Selbstbewußtseyn; und da das Moralische überhaupt nur ist, insofern es vollendet ist, — denn die Pflicht ist das reine unvermischte Ansich, und die Moralität besteht nur in der Angemessenheit zu diesem Reinen, — so heißt der zweite Satz überhaupt so, daß es kein moralisch Wirkliches giebt.

Indem es aber drittens Ein Selbst ist, so ist es an sich die Einheit der Pflicht und der Wirklichkeit; diese Einheit wird ihm also Gegenstand, als die vollendete Moralität, — aber als ein Jenseits seiner Wirklichkeit, — aber das doch wirklich seyn soll.

In diesem Ziele der synthetischen Einheit der beiden ersten Sätze ist die selbstbewußte Wirklichkeit sowohl als die Pflicht nur als aufgehobenes Moment gesetzt; denn keines ist einzeln, aber sie, in deren wesentlichen Bestimmung ist, frei von dem andern zu seyn, sind somit jedes in der Einheit nicht mehr frei von dem andern, also jedes aufgehoben, und somit werden sie dem Inhalt nach als solche Gegenstand, deren jedes für das andere gilt, und der Form nach, so daß diese Austauschung derselben zugleich nur vorgestellt ist. — Oder das wirklich nicht Moralische, weil es ebenso reines Denken und über seine Wirklichkeit erhaben ist, ist in der Vorstellung doch moralisch und wird für vollgültig genommen. Es wird hierdurch der erste Satz, daß es ein moralisches Selbstbewußtseyn giebt, hergestellt, aber verbunden mit dem zweiten, daß es keines giebt, nämlich es giebt eines, aber nur in der Vorstellung; oder es giebt zwar keines, aber es wird von einem andern doch dafür gelten gelassen.

b. Die Vorstellung.

In der moralischen Weltanschauung sehen wir eines Theils das Bewußtseyn selbst seinen Gegenstand mit Bewußtseyn erlangen; wir sehen es denselben weder als ein Fremdes vorfinden, noch auch ihn bewußtlos ihm werden, sondern es verfährt überall nach einem Grunde, aus welchem es das gegenständliche Wesen setzt; es weiß dasselbe also als sich selbst, denn es weiß sich als das Thätige, das es erzeugt. Es scheint somit hier zu seiner Ruhe und Befriedigung zu kommen, denn diese kann es nur da finden, wo es über seinen Gegenstand nicht mehr hinauszugehen braucht, weil dieser nicht mehr über es hinausgeht. Auf der andern Seite aber setzt es selbst ihn vielmehr außer sich hinaus, als ein Jenseits seiner. Aber dieß Anundfürsichseyende ist ebenso als ein solches gesetzt, das nicht frei vom Selbstbewußtseyn, sondern zum Behuf des letztern und durch dasselbe sey.

Die moralische Weltanschauung ist daher in der That nichts anderes, als die Ausbildung dieses zum Grunde liegenden Widerspruchs nach seinen verschiedenen Seiten; sie ist, um einen kantischen Ausdruck hier, wo er am passendsten ist, zu gebrauchen, ein ganzes Nest gedankenloser Widersprüche. Das Bewußtseyn verhält sich in dieser Entwickelung so, daß es ein Moment festsetzt und von da unmittelbar zum andern übergeht und das erste aufhebt; wie es aber nun dieß zweite aufgestellt hat, verstellt es auch dasselbe wieder und macht vielmehr das Gegentheil zum Wesen. Zugleich ist es sich seines Widerspruchs und Verstellens auch bewußt, denn es geht von einem Momente unmittelbar in Beziehung auf dieses selbst zu dem entgegengesetzten über; weil ein Moment keine Realität für es hat, setzt es eben dasselbe als reell, oder was dasselbe ist, um ein Moment als an sich seyend zu behaupten, behauptet es das entgegengesetzte als das ansichseyende. Es bekennt damit, daß es ihm

in der That mit keinem derselben Ernst ist. Dieß ist in den Momenten dieser schwindelnden Bewegung näher zu betrachten.

Lassen wir die Voraussetzung, daß es ein wirkliches moralisches Bewußtseyn giebt, zuerst auf sich beruhen, weil sie unmittelbar nicht in Beziehung auf etwas Vorhergehendes gemacht wird, und wenden uns an die Harmonie der Moralität und der Natur, das erste Postulat. Sie soll *an sich* seyn, nicht für das wirkliche Bewußtseyn, nicht gegenwärtig, sondern die Gegenwart ist vielmehr nur der Widerspruch beider. In der Gegenwart ist die *Moralität* als *vorhanden* angenommen, und die Wirklichkeit so gestellt, daß sie nicht in Harmonie mit ihr sey. Das *wirkliche* moralische Bewußtseyn aber ist ein *handelndes*; darin besteht eben die Wirklichkeit seiner Moralität. Im *Handeln* selbst aber ist jene Stellung unmittelbar verstellt; denn das Handeln ist nichts anderes als die Verwirklichung des innern moralischen Zwecks, nichts anderes als die Hervorbringung einer durch den *Zweck bestimmten Wirklichkeit*, oder der Harmonie des moralischen Zwecks und der Wirklichkeit selbst. Zugleich ist die Vollbringung der Handlung für das Bewußtseyn, sie ist die *Gegenwart* dieser Einheit der Wirklichkeit und des Zwecks; und weil in der vollbrachten Handlung das Bewußtseyn sich als dieses Einzelne verwirklicht, oder das Daseyn in es zurückgekehrt anschaut und der Genuß hierin besteht: so ist in der Wirklichkeit des moralischen Zwecks zugleich auch diejenige Form derselben enthalten, welche Genuß und Glückseligkeit genannt wird. — Das Handeln erfüllt also in der That unmittelbar dasjenige, was nicht Statt zu finden aufgestellt war, und nur ein Postulat, nur jenseits seyn sollte. Das Bewußtseyn spricht es also durch die That aus, daß es mit dem Postuliren nicht Ernst ist, weil der Sinn des Handelns vielmehr dieser ist, das zur Gegenwart zu machen, was nicht in der Gegenwart seyn sollte. Und indem um des Handelns willen die Harmonie postulirt wird, — was nämlich durch das Handeln *wirklich* werden soll, muß *an sich* so seyn, sonst wäre die Wirklichkeit nicht *möglich*, — so ist der Zusammenhang des Handelns und des Postulats so beschaffen, daß um des Handelns, d. h. um der *wirklichen* Harmonie des Zwecks und der Wirklichkeit willen diese Harmonie als *nicht wirklich*, als *jenseits*, gesetzt wird.

Indem *gehandelt* wird, ist es also mit der *Unangemessenheit* des Zwecks und der Wirklichkeit überhaupt nicht Ernst; dagegen scheint es mit dem *Handeln* selbst Ernst zu seyn. Aber in der That ist die wirkliche Handlung nur Handlung des *einzelnen* Bewußtseyns, also selbst nur etwas Einzelnes und das Werk zufällig. Der Zweck der Vernunft aber als der allgemeine alles umfassende Zweck ist nichts geringeres als die ganze Welt; ein Endzweck, der weit über den Inhalt dieser einzelnen Handlung hinausgeht und daher überhaupt über alles wirkliche Handeln hinauszustellen ist. Weil das allgemeine Beste ausgeführt werden soll, wird nichts Gutes gethan. In der That aber ist die *Nichtigkeit* des wirklichen Handelns und die *Realität* nur des *ganzen* Zwecks, die jetzt aufgestellt sind, nach allen Seiten auch wieder verstellt. Die moralische Handlung ist nicht etwas Zufälliges und Beschränktes, denn sie hat die reine *Pflicht* zu ihrem Wesen; diese macht den *einzigen ganzen* Zweck aus; und die Handlung also als Verwirklichung desselben ist bei aller sonstigen Beschränkung des Inhalts die Vollbringung des ganzen absoluten Zwecks. Oder wenn wieder die Wirklichkeit als Natur, die ihre *eignen* Gesetze hat und der reinen Pflicht entgegengesetzt ist, genommen wird, so daß also die Pflicht ihr Gesetz nicht in ihr realisiren kann, so ist es, indem die Pflicht als solche das Wesen ist, in der That *nicht um die Vollbringung* der reinen Pflicht, welche der ganze Zweck ist, zu thun; denn die Vollbringung hätte vielmehr nicht die reine Pflicht, sondern das ihr Entgegengesetzte, die *Wirklichkeit*, zum Zwecke. Aber daß es nicht um die Wirklichkeit zu thun sey, ist wieder verstellt; denn nach dem Begriffe des moralischen Handelns, ist die reine Pflicht wesentlich

thätiges Bewußtseyn; es soll also allerdings gehandelt, die absolute Pflicht in der ganzen Natur ausgedrückt und das Moralgesetz Naturgesetz werden.

Lassen wir also dieses höchste Gut als das Wesen gelten, so ist es dem Bewußtseyn mit der Moralität überhaupt nicht Ernst. Denn in diesem höchsten Gute hat die Natur nicht ein anderes Gesetz, als die Moralität hat. Somit fällt das moralische Handeln selbst hinweg, denn das Handeln ist nur unter der Voraussetzung eines Negativen, das durch die Handlung aufzuheben ist. Ist aber die Natur dem Sittengesetze gemäß, so würde ja dieses durch das Handeln, durch das Aufheben des Seyenden verletzt. — Es wird also in jener Annahme als der wesentliche Zustand ein solcher eingestanden, worin das moralische Handeln überflüssig ist und gar nicht Statt findet. Das Postulat der Harmonie der Moralität und der Wirklichkeit, einer Harmonie, die durch den Begriff des moralischen Handelns, beide in Uebereinstimmung zu bringen, gesetzt ist, — drückt sich also auch von dieser Seite so aus: weil das moralische Handeln der absolute Zweck ist, so ist der absolute Zweck, daß das moralische Handeln gar nicht vorhanden sey.

Stellen wir diese Momente, durch die das Bewußtseyn sich in seinem moralischen Vorstellen fortwälzte, zusammen, so erhellt, daß es jedes wieder in seinem Gegentheile aufhebt. Es geht davon aus, daß für es die Moralität und Wirklichkeit nicht harmonire, aber es ist ihm damit nicht Ernst, denn in der Handlung ist für es die Gegenwart dieser Harmonie. Es ist ihm aber auch mit diesem Handeln, da es etwas Einzelnes ist, nicht Ernst; denn es hat einen so hohen Zweck, das höchste Gut. Dieß ist aber wieder nur eine Verstellung der Sache, denn darin fiele alles Handeln und alle Moralität hinweg. Oder es ist ihm eigentlich mit dem moralischen Handeln nicht Ernst, sondern das Wünschenswertheste, Absolute ist, daß das höchste Gut ausgeführt und das moralische Handeln überflüssig wäre.

Von diesem Resultate muß das Bewußtseyn in seiner widersprechenden Bewegung sich weiter fortwälzen, und das Aufheben des moralischen Handelns nothwendig wieder verstellen. Die Moralität ist das Ansich; daß sie Statt habe, kann der Endzweck der Welt nicht ausgeführt seyn, sondern das moralische Bewußtseyn muß für sich seyn und eine ihm entgegengesetzte Natur vorfinden. Aber es an ihm selbst muß vollendet seyn. Dieß führt zum zweiten Postulate der Harmonie seiner und der Natur, welche an ihm unmittelbar ist, der Sinnlichkeit. Das moralische Selbstbewußtseyn stellt seinen Zweck als rein, als von Neigungen und Trieben unabhängig auf, so daß er die Zwecke der Sinnlichkeit in sich vertilgt hat. — Allein diese aufgestellte Aufhebung des sinnlichen Wesens verstellt es wieder. Es handelt, bringt seinen Zweck zur Wirklichkeit, und die selbstbewußte Sinnlichkeit, welche aufgehoben seyn soll, ist gerade diese Mitte zwischen dem reinen Bewußtseyn und der Wirklichkeit, — sie ist das Werkzeug des erstern zu seiner Verwirklichung oder das Organ, und das, was Trieb, Neigung genannt wird. Es ist daher nicht Ernst mit dem Aufheben der Neigungen und Triebe, denn eben sie sind das sich verwirklichende Selbstbewußtseyn. Aber sie sollen auch nicht unterdrückt, sondern der Vernunft nur gemäß seyn. Sie sind ihr auch gemäß, denn das moralische Handeln ist nichts anderes als das sich verwirklichende, also sich die Gestalt eines Triebes gebende Bewußtseyn, d. h. es ist unmittelbar die gegenwärtige Harmonie des Triebes und der Moralität. Aber in der That ist der Trieb nicht nur diese leere Gestalt, die eine andere Feder, als er selbst ist, in sich haben und von ihr getrieben werden könnte. Denn die Sinnlichkeit ist eine Natur, die ihre eigenen Gesetze und Springfedern an ihr selbst hat; es kann der Moralität daher nicht Ernst damit seyn, die Triebfeder der Triebe, der Neigungswinkel der Neigungen zu seyn. Denn indem diese ihre eigne feste Bestimmtheit und eigenthümlichen Inhalt haben, so wäre vielmehr das Bewußtseyn, dem sie gemäß wären, ihnen gemäß; eine Gemäßheit, welche sich das moralische Selbstbewußt-

seyn verbittet. Die Harmonie beider ist also nur an sich und postulirt. — In dem moralischen Handeln war so eben die gegenwärtige Harmonie der Moralität und der Sinnlichkeit aufgestellt, dieß aber ist nun verstellt; sie ist jenseits des Bewußtseyns in einer ueblichten Ferne, worin nichts mehr genau zu unterscheiden noch zu begreifen ist; denn mit dem Begreifen dieser Einheit, das wir so eben versuchten, ging es nicht. — In diesem Ansich giebt aber überhaupt das Bewußtseyn sich auf. Dieses Ansich ist seine moralische Vollendung, worin der Kampf der Moralität und der Sinnlichkeit aufgehört hat, und die letztere der erstern auf eine Weise gemäß ist, die nicht zu fassen ist. — Darum ist diese Vollendung wieder nur eine Verstellung der Sache, denn in der That gäbe in ihr vielmehr die Moralität selbst sich auf, denn sie ist nur Bewußtseyn des absoluten Zwecks als des reinen, also im Gegensatze gegen alle andern Zwecke; sie ist ebenso die Thätigkeit dieses reinen Zwecks, als sie sich der Erhebung über die Sinnlichkeit, der Einmischung derselben und ihres Gegensatzes und Kampfes mit ihr bewußt ist. — Daß es mit der moralischen Vollendung nicht Ernst ist, spricht das Bewußtseyn unmittelbar selbst darin aus, daß es sie in die Unendlichkeit hinaus verstellt, d. h. sie als niemals vollendet behauptet.

Vielmehr ist ihm also nur dieser Zwischenzustand der Nichtvollendung das Gültige; ein Zustand, der aber doch ein Fortschreiten zur Vollendung wenigstens seyn soll. Allein er kann auch dieß nicht seyn, denn das Fortschreiten in der Moralität wäre vielmehr ein Zugehen zum Untergang derselben. Das Ziel nämlich wäre das obige Nichts oder Aufheben der Moralität und des Bewußtseyns selbst; dem Nichts aber immer näher und näher kommen heißt abnehmen. Außerdem nähme Fortschreiten überhaupt ebenso, wie Abnehmen, Unterschiede der Größe in der Moralität an; allein von diesen kann in ihr keine Rede seyn. In ihr als dem Bewußtseyn, welchem der sittliche

Zweck die reine Pflicht ist, ist an eine Verschiedenheit überhaupt nicht, am wenigsten an die oberflächliche der Größe zu denken; es giebt nur Eine Tugend, nur Eine reine Pflicht, nur Eine Moralität.

Indem es also mit der moralischen Vollendung nicht Ernst ist, sondern vielmehr mit dem Mittelzustande, d. h. wie so eben erörtert, mit der Nichtmoralität, so kommen wir von einer andern Seite auf den Inhalt des ersten Postulats zurück. Es ist nämlich nicht abzusehen, wie Glückseligkeit für dieß moralische Bewußtseyn um seiner Würdigkeit willen zu fordern ist. Es ist seiner Nichtvollendung sich bewußt, und kann daher die Glückseligkeit in der That nicht als Verdienst, nicht als etwas, dessen es würdig wäre, fordern, sondern sie nur aus einer freien Gnade, d. h. die Glückseligkeit als solche an und für sich selbst verlangen, und nicht aus jenem absoluten Grunde sondern nach Zufall und Willkür erwarten. — Die Nichtmoralität spricht eben hierin aus, was sie ist, — daß es nicht um die Moralität, sondern um die Glückseligkeit an und für sich ohne Beziehung auf jene zu thun ist.

Durch diese zweite Seite der moralischen Weltanschauung wird auch noch die andere Behauptung der erstern aufgehoben, worin die Disharmonie der Moralität und Glückseligkeit vorausgesetzt wird. — Es will nämlich die Erfahrung gemacht werden, daß es in dieser Gegenwart dem Moralischen oft schlecht, dem Unmoralischen hingegen oft glücklich gehe. Allein der Zwischenzustand der unvollendeten Moralität, der sich als das Wesentliche ergeben hat, zeigt offenbar, daß diese Wahrnehmung und seynsollende Erfahrung nur eine Verstellung der Sache ist. Denn da die Moralität unvollendet, d. h. die Moralität in der That nicht ist, was kann an der Erfahrung seyn, daß es ihr schlecht gehe? — Indem es zugleich herausgekommen, daß es um die Glückseligkeit an und für sich zu thun ist, so zeigt es sich, daß bei Beurtheilung, es gehe dem Unmoralischen gut, nicht ein Un-

recht gemeint war, das hier Statt finde. Die Bezeichnung eines Individuums als eines Unmoralischen fällt, indem die Moralität überhaupt unvollendet ist, an sich hinweg, hat also nur einen willkürlichen Grund. Der Sinn und Inhalt des Urtheils der Erfahrung ist dadurch allein dieser, daß einigen die Glückseligkeit an und für sich nicht zukommen sollte, d. h. er ist Neid, der sich zum Deckmantel die Moralität nimmt. Der Grund aber, warum Andern das so genannte Glück zu Theil werden sollte, ist die gute Freundschaft, die ihnen und sich selbst diese Gnade, d. h. diesen Zufall gönnt und wünscht.

Die Moralität also im moralischen Bewußtseyn ist unvollendet; dieß ist es, was jetzt aufgestellt wird, aber es ist ihr Wesen, nur das Vollendete, Reine zu seyn; die unvollendete Moralität ist daher unrein, oder sie ist Immoralität. Die Moralität selbst ist also in einem andern Wesen als in dem wirklichen Bewußtseyn; es ist ein heiliger moralischer Gesetzgeber. — Die im Bewußtseyn unvollendete Moralität, welche der Grund dieses Postulirens ist, hat zunächst die Bedeutung, daß die Moralität, indem sie im Bewußtseyn als wirklich gesetzt wird, in der Beziehung auf ein Anderes, auf ein Daseyn steht, also selbst an ihr das Andersseyn oder den Unterschied erhält, wodurch eine vielfache Menge von moralischen Geboten entsteht. Das moralische Selbstbewußtseyn hält aber zugleich diese vielen Pflichten für unwesentlich; denn es ist nur um die Eine reine Pflicht zu thun, und für es haben sie, insofern sie bestimmte sind, keine Wahrheit. Sie können ihre Wahrheit also nur in einem Andern haben, und sind, was sie für es nicht sind, heilig durch einen heiligen Gesetzgeber. — Allein dieß ist selbst wieder nur eine Verstellung der Sache. Denn das moralische Selbstbewußtseyn ist sich das Absolute, und Pflicht schlechthin nur das, was es als Pflicht weiß. Es weiß aber nur die reine Pflicht als Pflicht; was ihm nicht heilig ist, ist an sich nicht heilig, und was an sich nicht heilig ist, kann durch das heilige Wesen nicht geheiligt wer-

den. Es ist dem moralischen Bewußtseyn auch überhaupt damit nicht Ernst, Etwas durch ein anderes Bewußtseyn, als es selbst ist, heiligen zu lassen; denn es ist ihm schlechthin nur das heilig, was ihm durch sich selbst und in ihm heilig ist. — Es ist also ebensowenig damit Ernst, daß dieß andere Wesen ein heiliges sey, denn in ihm sollte Etwas zur Wesenheit gelangen, was für das moralische Bewußtseyn, d. h. an sich keine Wesenheit hat.

Wenn das heilige Wesen postulirt wurde, daß in ihm die Pflicht nicht als reine Pflicht, sondern als eine Vielheit bestimmter Pflichten ihre Gültigkeit hätte, so muß also dieses wieder verstellt und das andere Wesen allein insofern heilig seyn, als in ihm nur die reine Pflicht Gültigkeit hat. Die reine Pflicht hat auch in der That Gültigkeit nur in einem andern Wesen, nicht in dem moralischen Bewußtseyn. Obschon in ihm die reine Moralität allein zu gelten scheint, so muß doch dieses anders gestellt werden, denn es ist zugleich natürliches Bewußtseyn. Die Moralität ist in ihm von der Sinnlichkeit afficirt und bedingt, also nicht an und für sich, sondern eine Zufälligkeit des freien Willens; in ihm aber als reinem Willen eine Zufälligkeit des Wissens; an und für sich ist die Moralität daher in einem andern Wesen.

Dieses Wesen ist also hier die rein vollendete Moralität darum, weil sie in ihm nicht in Beziehung auf Natur und Sinnlichkeit steht. Allein die Realität der reinen Pflicht ist ihre Verwirklichung in Natur und Sinnlichkeit. Das moralische Bewußtseyn setzt seine Unvollkommenheit darin, daß in ihm die Moralität eine positive Beziehung auf die Natur und Sinnlichkeit hat, da ihm dieß für ein wesentliches Moment derselben gilt, daß sie schlechthin nur eine negative Beziehung darauf habe. Das reine moralische Wesen dagegen, weil es erhaben über den Kampf mit der Natur und Sinnlichkeit ist, steht nicht in einer negativen Beziehung darauf. Es bleibt ihm also in der That

nur die positive Beziehung darauf übrig, d. h. eben dasjenige, was so eben als das Unvollendete, als das Unmoralische galt. Die reine Moralität aber ganz getrennt von der Wirklichkeit, so daß sie ebensosehr ohne positive Beziehung auf diese wäre, wäre eine bewußtlose unwirkliche Abstraction, worin der Begriff der Moralität, Denken der reinen Pflicht und ein Wollen und Thun zu seyn, schlechthin aufgehoben wäre. Dieses so rein moralische Wesen ist daher wieder eine Vorstellung der Sache und aufzugeben.

In diesem rein moralischen Wesen aber nähern sich die Momente des Widerspruchs, in welchem dieß synthetische Vorstellen sich herumtreibt, und die entgegengesetzten Ruchs, die es, ohne diese seine Gedanken zusammenzubringen, auf einander folgen und ein Gegentheil immer durch das andere ablösen läßt, so sehr, daß das Bewußtseyn hier seine moralische Weltanschauung aufgeben und in sich zurückfliehen muß.

Es erkennt seine Moralität darum als nicht vollendet, weil es von einer ihr entgegengesetzten Sinnlichkeit und Natur afficirt ist, welche Theils die Moralität selbst als solche trübt, Theils eine Menge von Pflichten entstehen macht, durch die es im concreten Falle des wirklichen Handelns in Verlegenheit geräth; denn jeder Fall ist die Concretion vieler moralischen Beziehungen, wie ein Gegenstand der Wahrnehmung überhaupt ein Ding von vielen Eigenschaften ist; und indem die bestimmte Pflicht Zweck ist, hat sie einen Inhalt und ihr Inhalt ist ein Theil des Zwecks und die Moralität nicht rein. — Diese hat also in einem andern Wesen ihre Realität. Aber diese Realität heißt nichts anderes, als daß die Moralität hier an und für sich sey, — für sich, d. h. Moralität eines Bewußtseyns sey, an sich, d. h. Daseyn und Wirklichkeit habe. — In jenem ersten unvollendeten Bewußtseyn ist die Moralität nicht ausgeführt; sie ist darin das Ansich im Sinne eines Gedankendinges; denn sie ist mit Natur und Sinnlichkeit, mit der Wirklichkeit des Seyns und des Bewußtseyns vergesellschaftet, die ihren Inhalt ausmacht, und Natur und Sinnlichkeit ist das moralisch Nichtige. — In dem zweiten ist die Moralität als vollendet und nicht als ein unausgeführtes Gedankending vorhanden. Aber diese Vollendung besteht eben darin, daß die Moralität in einem Bewußtseyn Wirklichkeit, so wie freie Wirklichkeit, Daseyn überhaupt hat, nicht das Leere, sondern das Erfüllte, Inhaltsvolle ist; — d. h. die Vollendung der Moralität wird darin gesetzt, daß das, was so eben als das moralisch Nichtige bestimmt wurde, in ihr und an ihr vorhanden ist. Sie soll das eine Mal schlechthin nur als das unwirkliche Gedankending der reinen Abstraction Gültigkeit, aber ebensowohl in dieser Weise keine Gültigkeit haben; ihre Wahrheit soll darin bestehen, der Wirklichkeit entgegengesetzt und von ihr ganz frei und leer, und wieder darin, Wirklichkeit zu seyn.

Der Synkretismus dieser Widersprüche, der in der moralischen Weltanschauung auseinander gelegt ist, fällt in sich zusammen, indem der Unterschied, worauf er beruht, von solchem, das nothwendig gedacht und gesetzt werden müsse und doch zugleich unwesentlich sey, zu einem Unterschiede wird, der nicht einmal mehr in den Worten liegt. Was am Ende als ein Verschiedenes gesetzt wird, sowohl als das Nichtige wie als das Reelle, ist ein und eben dasselbe, das Daseyn und die Wirklichkeit; und was absolut nur als das Jenseits des wirklichen Seyns und Bewußtseyns, und ebensowohl nur in ihm und als ein Jenseits das Nichtige seyn soll, ist die reine Pflicht und das Wissen derselben als des Wesens. Das Bewußtseyn, das diesen Unterschied macht, der keiner ist, die Wirklichkeit für das Nichtige und das Reale zugleich, — die reine Moralität ebenso für das wahre Wesen so wie für das Wesenlose aussagt, spricht die Gedanken, die es vorher trennte, zusammen aus, spricht es selbst aus, daß es ihm mit dieser Bestimmung und der Auseinanderstellung der Momente des Selbsts und des Ansichs nicht Ernst ist, sondern daß es das, was es als das absolute außer dem Bewußtseyn Seyende aussagt, vielmehr in dem Selbst des Selbstbewußtseyns eingeschlossen

behält, und was es als das absolut Gedachte oder das absolute Ansich aussagt, eben darum für ein nicht Wahrheit Haben des nimmt. — Es wird für das Bewußtseyn, daß das Auseinanderstellen dieser Momente eine Verstellung ist, und es wäre Heuchelei, wenn es sie doch beibehielte. Aber als moralisches reines Selbstbewußtseyn flieht es aus dieser Ungleichheit seines Vorstellens mit dem, was sein Wesen ist, aus dieser Unwahrheit, welche das für wahr aussagt, was ihm für unwahr gilt, mit Abscheu in sich zurück. Es ist reines Gewissen, welches eine solche moralische Weltvorstellung verschmäht; es ist in sich selbst der einfache seiner gewisse Geist, der ohne die Vermittelung jener Vorstellungen unmittelbar gewissenhaft handelt und in dieser Unmittelbarkeit seine Wahrheit hat. — Wenn aber diese Welt der Verstellung nichts anderes als die Entwickelung des moralischen Selbstbewußtseyns in seinen Momenten und hiermit seine Realität ist, so wird es durch sein Zurückgehen in sich seinem Wesen nach nichts anderes werden; sein Zurückgehen in sich ist vielmehr nur das erlangte Bewußtseyn, daß seine Wahrheit eine vorgegebene ist. Es müßte sie noch immer für seine Wahrheit ausgeben, denn es müßte sich als gegenständliche Vorstellung aussprechen und darstellen, aber wüßte, daß dieß nur eine Verstellung ist; es wäre hiermit in der That die Heuchelei und jenes Verschmähen jener Verstellung schon die erste Aeußerung der Heuchelei.

c. Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung.

Die Antinomie der moralischen Weltanschauung, daß es ein moralisches Bewußtseyn giebt und daß es keines giebt, — oder daß das Gelten der Pflicht ein Jenseits des Bewußtseyns ist und umgekehrt nur in ihm Statt findet, war in die Vorstellung zusammengefaßt worden, worin das nichtmoralische Bewußtseyn für moralisch gelte, sein zufälliges Wissen und Wollen für vollwichtig angenommen und die Glückseligkeit ihm aus Gnade zu Theil

werde. Diese sich selbst widersprechende Vorstellung nahm das moralische Selbstbewußtseyn nicht über sich, sondern verlegte sie in ein ihm anderes Wesen. Aber dieß Hinaussetzen dessen, was es als nothwendig denken muß, außer sich selbst, ist ebenso der Widerspruch der Form nach, wie jener es dem Inhalte nach ist. Weil aber an sich eben das, was als widersprechend erscheint und in dessen Trennung und Wiederauflösung die moralische Weltanschauung sich herumtreibt, dasselbe ist, die reine Pflicht nämlich als das reine Wissen nichts anderes als das Selbst des Bewußtseyns, und das Selbst des Bewußtseyns das Seyn und Wirklichkeit; — ebenso was jenseits des wirklichen Bewußtseyns seyn soll, nichts anderes als das reine Denken, also in der That das Selbst ist, so geht für uns oder an sich das Selbstbewußtseyn in sich zurück und weiß dasjenige Wesen als sich selbst, worin das Wirkliche zugleich reines Wissen und reine Pflicht ist. Es selbst ist sich das in seiner Zufälligkeit Vollgültige, das seine unmittelbare Einzelnheit als das reine Wissen und Handeln, als die wahre Wirklichkeit und Harmonie weiß.

Dieß Selbst des Gewissens, der seiner unmittelbar als der absoluten Wahrheit und des Seyns gewisse Geist, ist das dritte Selbst, das uns aus der dritten Welt des Geistes geworden ist, und ist mit den vorherigen kurz zu vergleichen. Die Totalität oder Wirklichkeit, welche sich als die Wahrheit der sittlichen Welt darstellt, ist das Selbst der Person; ihr Daseyn ist das Anerkanntseyn. Wie die Person das substanzleere Selbst ist, so ist dieß ihr Daseyn ebenso die abstracte Wirklichkeit; die Person gilt und zwar unmittelbar; das Selbst ist der in dem Elemente seines Seyns unmittelbar ruhende Punkt; er ist ohne die Abtrennung von seiner Allgemeinheit, beide daher nicht in Bewegung und Beziehung auf einander, das Allgemeine ist ohne Unterscheidung in ihm, und weder Inhalt des Selbsts, noch ist das Selbst durch sich selbst erfüllt. — Das zweite Selbst ist die zu ihrer Wahrheit gekommene Welt der Bildung oder der sich

wiedergegebene Geist der Entzweiung, — die absolute Freiheit. In diesem Selbst tritt jene erste unmittelbare Einheit der Einzelnheit und Allgemeinheit auseinander; das Allgemeine, das ebenso rein geistiges Wesen, Anerkanntseyn oder allgemeiner Willen und Wissen bleibt, ist Gegenstand und Inhalt des Selbsts und seine allgemeine Wirklichkeit. Aber es hat nicht die Form des vom Selbst freien Daseyns; es kommt in diesem Selbst daher zu keiner Erfüllung und zu keinem positiven Inhalt, zu keiner Welt. Das moralische Selbstbewußtseyn läßt seine Allgemeinheit zwar frei, so daß sie eine eigne Natur wird, und ebenso hält es sie in sich als aufgehoben fest. Aber es ist nur das verstellende Spiel der Abwechslung dieser beiden Bestimmungen. Als Gewissen erst hat es in seiner Selbstgewißheit den Inhalt für die vorhin leere Pflicht so wie für das leere Recht und den leeren allgemeinen Willen; und weil diese Selbstgewißheit ebenso das Unmittelbare ist, das Daseyn selbst.

Zu dieser seiner Wahrheit gelangt verläßt also oder hebt das moralische Selbstbewußtseyn vielmehr die Trennung in sich selbst auf, woraus die Verstellung entsprungen, die Trennung des Ansich und des Selbsts, der reinen Pflicht als des reinen Zwecks und der Wirklichkeit als einer dem reinen Zwecke entgegengesetzten Natur und Sinnlichkeit. Es ist so in sich zurückgekehrt concreter moralischer Geist, der nicht am Bewußtseyn der reinen Pflicht sich einen leeren Maaßstab giebt, welcher dem wirklichen Bewußtseyn entgegengesetzt wäre, sondern die reine Pflicht ebenso wie die ihr entgegengesetzte Natur sind aufgehobene Momente; er ist in unmittelbarer Einheit sich verwirklichendes moralisches Wesen, und die Handlung unmittelbar concrete moralische Gestalt.

Es ist ein Fall des Handelns vorhanden; er ist eine gegenständliche Wirklichkeit für das wissende Bewußtseyn. Dieses als Gewissen weiß ihn auf unmittelbare concrete Weise, und er ist zugleich nur, wie es ihn weiß. Zufällig ist das Wissen, insofern es

ein anderes ist als der Gegenstand; der seiner selbst gewisse Geist aber ist nicht mehr ein solches zufälliges Wissen und Erschaffen von Gedanken in sich, von denen die Wirklichkeit verschieden wäre, sondern indem die Trennung des Ansich und des Selbsts aufgehoben ist, so ist der Fall unmittelbar in der sinnlichen Gewißheit des Wissens, wie er an sich ist, und er ist nur so an sich, wie er in diesem Wissen ist. — Das Handeln als die Verwirklichung ist hierdurch die reine Form des Willens; die bloße Umkehrung der Wirklichkeit als eines seyenden Falles in eine gethane Wirklichkeit, der bloßen Weise des gegenständlichen Wissens in die Weise des Wissens von der Wirklichkeit als einem vom Bewußtseyn Hervorgebrachten. Wie die sinnliche Gewißheit unmittelbar in das Ansich des Geistes aufgenommen oder vielmehr umgekehrt ist, so ist auch diese Umkehrung einfach und unvermittelt, ein Uebergang durch den reinen Begriff ohne Aenderung des Inhalts, der durch das Interesse des von ihm wissenden Bewußtseyns bestimmt ist. — Das Gewissen sondert ferner die Umstände des Falles nicht in verschiedene Pflichten ab. Es verhält sich nicht als positives allgemeines Medium, worin die vielen Pflichten, jede für sich, unverrückte Substantialität erhielten, so daß entweder gar nicht gehandelt werden könnte, weil jeder concrete Fall die Entgegensetzung überhaupt und als moralischer Fall die Entgegensetzung der Pflichten enthält, in der Bestimmung des Handelns also Eine Seite, Eine Pflicht immer verletzt würde; — oder daß, wenn gehandelt wird, die Verletzung einer der entgegengesetzten Pflichten wirklich einträte. Das Gewissen ist vielmehr das negative Eins oder absolute Selbst, welches diese verschiedenen moralischen Substanzen vertilgt; es ist einfaches pflichtmäßiges Handeln, das nicht diese oder jene Pflicht erfüllt, sondern das concrete Rechte weiß und thut. Es ist daher überhaupt erst das moralische Handeln als Handeln, worein das vorhergehende thatlose Bewußtseyn der Moralität übergegangen ist. — Die concrete Gestalt der That

mag vom unterscheidenden Bewußtseyn in verschiedene Eigenschaften, d. h. hier in verschiedene moralische Beziehungen analysirt und diese entweder jede, wie es seyn muß, wenn sie Pflicht seyn soll, für absolut geltend ausgesagt oder auch verglichen und geprüft werden. In der einfachen moralischen Handlung des Gewissens sind die Pflichten so verschüttet, daß allen diesen einzelnen Wesen unmittelbar Abbruch gethan wird, und das prüfende Rütteln an der Pflicht in der unwankenden Gewißheit des Gewissens gar nicht Statt findet.

Ebensowenig ist im Gewissen jene hin und hergehende Ungewißheit des Bewußtseyns vorhanden, welches bald die so genannte reine Moralität außer sich in ein anderes heiliges Wesen setzt und sich selbst als das Unheilige gilt, bald aber auch wieder die moralische Reinheit in sich und die Verknüpfung des Sinnlichen mit dem Moralischen in das andere Wesen setzt.

Es entsagt allen diesen Stellungen und Verstellungen der moralischen Weltanschauung, indem es dem Bewußtseyn entsagt, das die Pflicht und die Wirklichkeit als widersprechend faßt. Nach diesem letztern handle ich moralisch, indem ich mir bewußt bin, die reine Pflicht zu vollbringen, nicht irgend etwas Anderes, dieß heißt in der That, indem ich nicht handle. Indem ich aber wirklich handle, bin ich mir eines Andern, einer Wirklichkeit, die vorhanden ist, und einer, die ich hervorbringen will, bewußt, habe einen bestimmten Zweck und erfülle eine bestimmte Pflicht; es ist was Anderes darin als die reine Pflicht, die allein beabsichtiget werden sollte. — Das Gewissen ist dagegen das Bewußtseyn darüber, daß, wenn das moralische Bewußtseyn die reine Pflicht als das Wesen seines Handelns aussagt, dieser reine Zweck eine Verstellung der Sache ist; denn die Sache selbst ist, daß die reine Pflicht in der leeren Abstraction des reinen Denkens besteht, und ihre Realität und Inhalt nur an einer bestimmten Wirklichkeit hat, einer Wirklichkeit, welche Wirklichkeit des Bewußtseyns selbst und desselben nicht als eines

Gedankendings sondern als eines Einzelnen ist. Das Gewissen hat für sich selbst seine Wahrheit an der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst. Diese unmittelbare concrete Gewißheit seiner selbst ist das Wesen; sie nach dem Gegensatze des Bewußtseyns betrachtet, so ist die eigne unmittelbare Einzelnheit der Inhalt des moralischen Thuns; und die Form desselben ist eben dieses Selbst als reine Bewegung, nämlich als das Wissen oder die eigne Ueberzeugung.

Dieß in seiner Einheit und in der Bedeutung der Momente näher betrachtet, so erfaßte das moralische Bewußtseyn sich nur als das Ansich oder Wesen; als Gewissen aber erfaßt es sein Fürsichseyn oder sein Selbst. — Der Widerspruch der moralischen Weltanschauung löst sich auf, d. h. der Unterschied, der ihm zu Grunde liegt, zeigt sich kein Unterschied zu seyn und er läuft in die reine Negativität zusammen; diese aber ist eben das Selbst; ein einfaches Selbst, welches ebensowohl reines Wissen, als Wissen seiner als dieses einzelnen Bewußtseyns ist. Dieß Selbst macht daher den Inhalt des vorher leeren Wesens aus, denn es ist das Wirkliche, welches nicht mehr die Bedeutung hat, eine dem Wesen fremde und in eignen Gesetzen selbstständige Natur zu seyn. Es ist als das Negative der Unterschied des reinen Wesens, ein Inhalt und zwar ein solcher, welcher an und für sich gilt.

Ferner ist dieß Selbst als reines sich selbstgleiches Wissen das schlechthin Allgemeine, so daß eben dieß Wissen als sein eignes Wissen, als Ueberzeugung die Pflicht ist. Die Pflicht ist nicht mehr das dem Selbst gegenübertretende Allgemeine, sondern ist gewußt, in dieser Getrenntheit kein Gelten zu haben; es ist jetzt das Gesetz, das um des Selbsts willen, nicht um dessen willen das Selbst ist. Das Gesetz und die Pflicht hat aber darum nicht allein die Bedeutung des Fürsichseyns sondern auch des Ansichseyns, denn dieß Wissen ist um seiner Sichselbstgleichheit willen eben das Ansich. Dieß Ansich trennt

sich auch im Bewußtseyn von jener unmittelbaren Einheit mit dem Fürsichseyn; so gegenübertretend ist es Seyn, Seyn für Anderes. — Die Pflicht eben wird jetzt als Pflicht, die vom Selbst verlassen ist, gewußt, nur Moment zu seyn, sie ist von ihrer Bedeutung, absolutes Wesen zu seyn, zum Seyn, das nicht selbst, nicht für sich ist, herabgesunken und also Seyn für Anderes. Aber dieß Seyn für Anderes bleibt eben darum wesentliches Moment, weil das Selbst als Bewußtseyn den Gegensatz des Fürsichseyns und des Seyns für Anderes ausmacht, und jetzt die Pflicht an ihr unmittelbar Wirkliches, nicht mehr bloß das abstracte reine Bewußtseyn ist.

Dieß Seyn für Anderes ist also die ansichseyende vom Selbst unterschiedene Substanz. Das Gewissen hat die reine Pflicht oder das abstracte Ansich nicht aufgegeben, sondern sie ist das wesentliche Moment, als Allgemeinheit sich zu Andern zu verhalten. Es ist das gemeinschaftliche Element der Selbstbewußtseyn, und dieses die Substanz, worin die That Bestehen und Wirklichkeit hat; das Moment des Anerkanntwerdens von den Andern. Das moralische Selbstbewußtseyn hat dieß Moment des Anerkanntseyns, des reinen Bewußtseyns, welches da ist, nicht; und ist dadurch überhaupt nicht handelndes, nicht verwirklichendes. Sein Ansich ist ihm entweder das abstracte unwirkliche Wesen, oder das Seyn als eine Wirklichkeit, welche nicht geistig ist. Die seyende Wirklichkeit des Gewissens aber ist eine solche, welche Selbst ist, d. h. das seiner bewußte Daseyn, das geistige Element des Anerkanntwerdens. Das Thun ist daher nur das Uebersetzen seines einzelnen Inhalts in das gegenständliche Element, worin er allgemein und anerkannt ist, und eben dieß, daß er anerkannt ist, macht die Handlung zur Wirklichkeit. Anerkannt und dadurch wirklich ist die Handlung, weil die daseyende Wirklichkeit unmittelbar mit der Ueberzeugung oder dem Wissen verknüpft, oder das Wissen von seinem Zwecke unmittelbar das Element des

Daseyns, das allgemeine Anerkennen ist. Denn das Wesen der Handlung, die Pflicht besteht in der Ueberzeugung des Gewissens von ihr; diese Ueberzeugung ist eben das Ansich selbst; es ist das an sich allgemeine Selbstbewußtseyn, oder das Anerkanntseyn und hiermit die Wirklichkeit. Das mit der Ueberzeugung von der Pflicht Gethane ist also unmittelbar ein solches, das Bestand und Daseyn hat. Es ist also da keine Rede mehr davon, daß die gute Absicht nicht zu Stande komme, oder daß es dem Guten schlecht gehe; sondern das als Pflicht Gewußte vollführt sich und kommt zur Wirklichkeit, weil eben das Pflichtmäßige das Allgemeine aller Selbstbewußtseyn, das Anerkannte und also Seyende ist. Getrennt und allein genommen, ohne den Inhalt des Selbsts aber ist diese Pflicht das Seyn für Anderes, das Durchsichtige, das nur die Bedeutung gehaltloser Wesenheit überhaupt hat.

Sehen wir auf die Sphäre zurück, mit der überhaupt die geistige Realität eintrat, so war es der Begriff, daß das Aussprechen der Individualität das Anundfürsich sey. Aber die Gestalt, welche diesen Begriff unmittelbar ausdrückte, war das ehrliche Bewußtseyn, das sich mit der abstracten Sache selbst herumtrieb. Diese Sache selbst war dort Prädikat; im Gewissen aber erst ist sie Subject, das alle Momente des Bewußtseyns an ihm gesetzt hat, und für welches alle diese Momente, Substantialität überhaupt, äußeres Daseyn und Wesen des Denkens in dieser Gewißheit seiner selbst enthalten sind. Substantialität überhaupt hat die Sache selbst in der Sittlichkeit, äußeres Daseyn in der Bildung, sich selbst wissende Wesenheit des Denkens in der Moralität, und im Gewissen ist sie das Subject, das diese Momente an ihm selbst weiß. Wenn das ehrliche Bewußtseyn nur immer die leere Sache selbst ergreift, so gewinnt dagegen das Gewissen sie in ihrer Erfüllung, die es ihr durch sich giebt. Es ist diese Macht dadurch, daß es

die Momente des Bewußtseyns als Momente weiß, und als ihr negatives Wesen sie beherrscht.

Das Gewissen in Beziehung auf die einzelnen Bestimmungen des Gegensatzes, der am Handeln erscheint, und sein Bewußtseyn über die Natur derselben betrachtet, verhält sich zuerst als Wissendes zur Wirklichkeit des Falles, worin zu handeln ist. Insofern das Moment der Allgemeinheit an diesem Wissen ist, gehört zum Wissen des gewissenhaften Handelns, die vorliegende Wirklichkeit auf uneingeschränkte Weise zu umfassen und also die Umstände des Falles genau zu wissen und in Erwägung zu ziehen. Dieß Wissen aber, da es die Allgemeinheit als ein Moment kennt, ist daher ein solches Wissen von diesen Umständen, das sich bewußt ist, sie nicht zu umfassen oder darin nicht gewissenhaft zu seyn. Die wahrhaft allgemeine und reine Beziehung des Wissens wäre eine Beziehung auf ein nicht Entgegengesetztes, auf sich selbst; aber das Handeln durch den Gegensatz, der in ihm wesentlich ist, bezieht sich auf ein Negatives des Bewußtseyns, auf eine an sich seyende Wirklichkeit. Gegen die Einfachheit des reinen Bewußtseyns, das absolut Andere oder die Mannigfaltigkeit an sich, ist sie eine absolute Vielheit der Umstände, die sich rückwärts in ihre Bedingungen, seitwärts in ihrem Nebeneinander, vorwärts in ihren Folgen unendlich theilt und ausbreitet. — Das gewissenhafte Bewußtseyn ist sich dieser Natur der Sache und seines Verhältnisses zu ihr bewußt, und weiß, daß es den Fall, in dem es handelt, nicht nach dieser geforderten Allgemeinheit kennt, und daß sein Vorgeben dieser gewissenhaften Erwägung aller Umstände nichtig ist. Diese Kenntniß und Erwägung aller Umstände aber ist nicht gar nicht vorhanden; allein nur als Moment, als Etwas, das nur für Andere ist; und sein unvollständiges Wissen, weil es sein Wissen ist, gilt ihm als hinreichendes vollkommenes Wissen.

Auf gleiche Weise verhält es sich mit der Allgemeinheit des Wesens oder der Bestimmung des Inhalts durchs reine Bewußtseyn. — Das zum Handeln schreitende Gewissen bezieht sich auf die vielen Seiten des Falles. Dieser schlägt sich auseinander, und ebenso die Beziehung des reinen Bewußtseyns auf ihn, wodurch die Mannigfaltigkeit des Falles eine Mannigfaltigkeit von Pflichten ist. — Das Gewissen weiß, daß es unter ihnen zu wählen und zu entscheiden hat; denn keine ist in ihrer Bestimmtheit oder in ihrem Inhalte absolut, sondern nur die reine Pflicht. Aber dieß Abstractum hat in seiner Realität die Bedeutung des selbstbewußten Ich erlangt. Der seiner selbst gewisse Geist ruht als Gewissen in sich, und seine reale Allgemeinheit oder seine Pflicht liegt in seiner reinen Ueberzeugung von der Pflicht. Diese reine Ueberzeugung ist als solche so leer als die reine Pflicht, rein in dem Sinne, daß nichts in ihr, kein bestimmter Inhalt Pflicht ist. Es soll aber gehandelt, es muß von dem Individuum bestimmt werden; und der seiner selbst gewisse Geist, in dem das Ansich die Bedeutung des selbstbewußten Ichs erlangt hat, weiß diese Bestimmung und Inhalt in der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst zu haben. Diese ist als Bestimmung und Inhalt das natürliche Bewußtseyn, d. h. die Triebe und Neigungen. — Das Gewissen erkennt keinen Inhalt für es als absolut, denn es ist absolute Negativität alles Bestimmten. Es bestimmt aus sich selbst; der Kreis des Selbsts aber, worein die Bestimmtheit als solche fällt, ist die sogenannte Sinnlichkeit: einen Inhalt aus der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst zu haben, findet sich nichts bei der Hand, als sie. — Alles, was in früheren Gestalten als Gut oder Schlecht als Gesetz und Recht sich darstellte, ist ein Anderes als die unmittelbare Gewißheit seiner selbst; es ist ein Allgemeines, das jetzt ein Seyn für Anderes ist; oder anders betrachtet, ein Gegenstand, welcher das Bewußtseyn mit sich selbst vermittelnd zwischen es und seine eigne Wahrheit tritt und es vielmehr von sich absondert, als daß er seine Unmittelbarkeit wäre. — Dem Gewissen aber ist die Gewißheit seiner selbst die reine unmittelbare Wahrheit; und diese

Wahrheit ist also seine als Inhalt vorgestellte unmittelbare Gewißheit seiner selbst, d. h. überhaupt die Willkür des Einzelnen und die Zufälligkeit seines bewußtlosen natürlichen Seyns.

Dieser Inhalt gilt zugleich als moralische Wesenheit oder als Pflicht. Denn die reine Pflicht ist, wie schon bei dem Prüfen der Gesetze sich ergab, schlechthin gleichgültig gegen jeden Inhalt und verträgt jeden Inhalt. Hier hat sie zugleich die wesentliche Form des Fürsichseyns, und diese Form der individuellen Ueberzeugung ist nichts anderes als das Bewußtseyn von der Leerheit der reinen Pflicht, und davon, daß sie nur Moment, daß seine Substantialität ein Prädikat ist, welches sein Subject an dem Individuum hat, dessen Willkür ihr den Inhalt giebt, jeden an diese Form knüpfen und seine Gewissenhaftigkeit an ihn heften kann. — Ein Individuum vermehrt sein Eigenthum auf eine gewisse Weise; es ist Pflicht, daß jedes für die Erhaltung seiner selbst wie auch seiner Familie, nicht weniger für die Möglichkeit sorgt, seinen Nebenmenschen nützlich zu werden und Hülfsbedürftigen Gutes zu thun. Das Individuum ist sich bewußt, daß dieß Pflicht ist, denn dieser Inhalt ist unmittelbar in der Gewißheit seiner selbst enthalten; es sieht ferner ein, daß es diese Pflicht in diesem Falle erfüllt. Andere halten vielleicht diese gewisse Weise für Betrug; sie hälten sich an andere Seiten des concreten Falles, es aber hält diese Seite dadurch fest, daß es sich der Vermehrung des Eigenthums als reiner Pflicht bewußt ist. — So erfüllt das, was Andere Gewaltthätigkeit und Unrecht nennen, die Pflicht, gegen Andere seine Selbstständigkeit zu behaupten; was sie Feigheit nennen, — die Pflicht, sich das Leben und die Möglichkeit der Nützlichkeit für die Nebenmenschen zu erhalten; was sie aber die Tapferkeit nennen, verletzt vielmehr beide Pflichten. Die Feigheit darf aber nicht so ungeschickt seyn, nicht zu wissen, daß die Erhaltung des Lebens und der Möglichkeit, Anderen nützlich zu seyn, Pflichten sind, — nicht von der Pflichtmäßigkeit ihres Handelns überzeugt zu seyn und nicht

zu wissen, daß in dem Wissen das Pflichtmäßige besteht; sonst beginge sie die Ungeschicklichkeit, unmoralisch zu seyn. Da die Moralität in dem Bewußtseyn, die Pflicht erfüllt zu haben, liegt, so wird dem Handeln, das Feigheit, eben so wenig als dem, das Tapferkeit genannt wird, dieß nicht fehlen; das Abstractum, das Pflicht heißt, ist wie jedes, so auch dieses Inhalts fähig, es weiß also, was es thut, als Pflicht, und indem es dieß weiß und die Ueberzeugung von der Pflicht das Pflichtmäßige selbst ist, so ist es anerkannt von den Andern; die Handlung gilt dadurch und hat wirkliches Daseyn.

Gegen diese Freiheit, die jeden beliebigen Inhalt in das allgemeine passive Medium der reinen Pflicht und Wissens einlegt so gut als einen andern, hilft es nichts, zu behaupten, daß ein anderer Inhalt eingelegt werden sollte; denn welcher es sey, jeder hat den Makel der Bestimmtheit an ihm, von der das reine Wissen frei ist, die es verschmähen ebenso wie es jede aufnehmen kann. Aller Inhalt steht darin, daß er ein bestimmter ist, auf gleicher Linie mit dem andern, wenn er auch gerade den Charakter zu haben scheint, daß in ihm das Besondere aufgehoben sey. Es kann scheinen, daß, indem an dem wirklichen Falle die Pflicht sich überhaupt in den Gegensatz und dadurch den der Einzelnheit und Allgemeinheit entzweit, diejenige Pflicht, deren Inhalt das Allgemeine selbst ist, dadurch unmittelbar die Natur der reinen Pflicht an ihr habe, und Form und Inhalt hiermit sich ganz gemäß werden; so daß also z. B. die Handlung für das allgemeine Beste der für das individuelle vorzuziehen sey. Allein diese allgemeine Pflicht ist überhaupt dasjenige, was als an und für sich seyende Substanz, als Recht und Gesetz vorhanden ist, und unabhängig von dem Wissen und der Ueberzeugung wie von dem unmittelbaren Interesse des Einzelnen gilt; es ist also gerade dasjenige, gegen dessen Form die Moralität überhaupt gerichtet ist. Was aber seinen Inhalt betrifft, so ist auch er ein bestimmter, insofern das allgemeine Beste dem

Einzelnen entgegengesetzt ist; hiermit ist sein Gesetz ein solches, von welchem das Gewissen sich schlechthin frei weiß und hinzu und davon zu thun, es zu unterlassen, so wie zu erfüllen sich die absolute Befugniß giebt. — Alsdann ist ferner jene Unterscheidung der Pflicht gegen das Einzelne und gegen das Allgemeine der Natur des Gegensatzes überhaupt noch nichts Festes. Sondern vielmehr was der Einzelne für sich thut, kommt auch dem Allgemeinen zu Gute; je mehr er für sich gesorgt hat, desto größer ist nicht nur seine Möglichkeit, Anderen zu nützen; sondern seine Wirklichkeit selbst ist nur dieß, im Zusammenhange mit Anderen zu seyn und zu leben; sein einzelner Genuß hat wesentlich die Bedeutung, damit Anderen das Seinige preiszugeben und ihnen zum Erwerb ihres Genusses zu verhelfen. In der Erfüllung der Pflicht gegen den Einzelnen, also gegen sich, wird also auch die gegen das Allgemeine erfüllt. — Die Erwägung und Vergleichung der Pflichten, welche hier einträte, liefe auf die Berechnung des Vortheils hinaus, den das Allgemeine von einer Handlung hätte, aber Theils fällt die Moralität hierdurch der nothwendigen Zufälligkeit der Einsicht anheim, Theils ist es gerade das Wesen des Gewissens, dieß Berechnen und Erwägen abzuschneiden und ohne solche Gründe aus sich zu entscheiden.

Auf diese Weise handelt und erhält sich also das Gewissen in der Einheit des Ansich- und des Fürsichseyns, in der Einheit des reinen Denkens und der Individualität, und ist der seiner gewisse Geist, der seine Wahrheit an ihm selbst, in seinem Selbst, in seinem Wissen, und darin als dem Wissen von der Pflicht hat. Er erhält sich eben dadurch darin, daß was Positives in der Handlung ist, sowohl der Inhalt als die Form der Pflicht und das Wissen von ihr, dem Selbst, der Gewißheit seiner angehört; was aber dem Selbst als eignes Ansich gegenübertreten will, als nicht Wahres, nur als Aufgehobenes, nur als Moment gilt. Es gilt daher nicht das allgemeine

Wissen überhaupt, sondern seine Kenntniß von den Umständen. In die Pflicht, als das allgemeine Ansichseyn, legt es den Inhalt ein, den es aus seiner natürlichen Individualität nimmt; denn er ist der an ihm selbst vorhandene; dieser wird durch das allgemeine Medium, worin er ist, die Pflicht, die es ausübt, und die leere reine Pflicht ist eben hierdurch als Aufgehobenes oder als Moment gesetzt; dieser Inhalt ist ihre aufgehobene Leerheit oder die Erfüllung. — Aber ebenso ist das Gewissen von jedem Inhalt überhaupt frei; es absolvirt sich von jeder bestimmten Pflicht, die als Gesetz gelten soll; in der Kraft der Gewißheit seiner selbst hat es die Majestät der absoluten Autarkie, zu binden und zu lösen. — Diese Selbstbestimmung ist darum unmittelbar das schlechthin Pflichtmäßige; die Pflicht ist das Wissen selbst; diese einfache Selbstheit aber ist das Ansich; denn das Ansich ist die reine Sichselbstgleichheit, und diese ist in diesem Bewußtseyn. —

Dieß reine Wissen ist unmittelbar Seyn für Anderes; denn als die reine Sichselbstgleichheit ist es die Unmittelbarkeit oder das Seyn. Dieß Seyn ist aber zugleich das reine Allgemeine, die Selbstheit Aller; oder das Handeln ist anerkannt und daher wirklich. Dieß Seyn ist das Element, wodurch das Gewissen unmittelbar mit allen Selbstbewußtseyn in der Beziehung der Gleichheit steht; und die Bedeutung dieser Beziehung ist nicht das selbstlose Gesetz, sondern das Selbst des Gewissens.

Darin aber, daß dieß Rechte, was das Gewissen thut, zugleich Seyn für Anderes ist, scheint eine Ungleichheit an es zu kommen. Die Pflicht, die es vollbringt, ist ein bestimmter Inhalt; er ist zwar das Selbst des Bewußtseyns und darin sein Wissen von sich, seine Gleichheit mit sich selbst. Aber vollbracht, in das allgemeine Medium des Seyns gestellt, ist diese Gleichheit nicht mehr Wissen, nicht mehr dieses Unterscheiden, welches seine Unterschiede ebenso unmittelbar aufhebt; sondern im Seyn ist der Unterschied bestehend gesetzt, und die

Handlung eine bestimmte, ungleich mit dem Elemente des Selbstbewußtseyns Aller, also nicht nothwendig anerkannt. Beide Seiten, das handelnde Gewissen und das allgemeine diese Handlung als Pflicht anerkennende Bewußtseyn, sind gleich frei von der Bestimmtheit dieses Thuns. Um dieser Freiheit willen ist die Beziehung in dem gemeinschaftlichen Medium des Zusammenhangs vielmehr ein Verhältniß der vollkommenen Ungleichheit; wodurch das Bewußtseyn, für welches die Handlung ist, sich in vollkommener Ungewißheit über den handelnden seiner selbst gewissen Geist befindet. Er handelt, er setzt eine Bestimmtheit als seyend; an dieß Seyn als an seine Wahrheit halten sich die Andern und sind darin seiner gewiß; er hat darin ausgesprochen, was ihm als Pflicht gilt. Allein er ist frei von irgend einer bestimmten Pflicht; er ist da heraus, wo sie meinen, daß er wirklich sey; und dieß Medium des Seyns selbst und die Pflicht als an sich seyend gilt ihm nur als Moment. Was er ihnen also hinstellt, verstellt er auch wieder oder vielmehr hat es unmittelbar verstellt. Denn seine Wirklichkeit ist ihm nicht diese hinausgestellte Pflicht und Bestimmung, sondern diejenige, welche er in der absoluten Gewißheit seiner selbst hat.

Sie wissen also nicht, ob dieß Gewissen moralisch gut oder ob es böse ist, oder vielmehr sie können es nicht nur nicht wissen, sondern müssen es auch für böse nehmen. Denn wie es frei von der Bestimmtheit der Pflicht und von der Pflicht als an sich seyender ist, sind sie es gleichfalls. Was es ihnen hinstellt, wissen sie selbst zu verstellen; es ist ein solches, wodurch nur das Selbst eines Andern ausgedrückt ist, nicht ihr eignes; sie wissen sich nicht nur frei davon, sondern müssen es in ihrem eignen Bewußtseyn auflösen, durch Urtheilen und Erklären zu nichte machen, um ihr Selbst zu erhalten.

Allein die Handlung des Gewissens ist nicht nur diese von dem reinen Selbst verlassene Bestimmung des Seyns. Was als Pflicht gelten und anerkannt werden soll, ist es allein durch

das Wissen und die Ueberzeugung davon als von der Pflicht, durch das Wissen seiner Selbst in der That. Wenn die That aufhört dieses Selbst an ihr zu haben, hört sie auf das zu seyn, was allein ihr Wesen ist. Ihr Daseyn von diesem Bewußtseyn verlassen, wäre eine gemeine Wirklichkeit, und die Handlung erschiene uns als ein Vollbringen seiner Lust und Begierde. Was da seyn soll, ist hier allein Wesenheit dadurch, daß es als sich selbst aussprechende Individualität gewußt wird; und dieß Bewußtseyn ist es, was das Anerkannte ist, und was, als solches, Daseyn haben soll.

Das Selbst tritt ins Daseyn als Selbst; der seiner gewisse Geist existirt als solcher für Andere; seine unmittelbare Handlung ist nicht das, was gilt und wirklich ist; nicht das Bestimmte, nicht das Ansichseyende ist das Anerkannte, sondern allein das sich wissende Selbst als solches. Das Element des Bestehens ist das allgemeine Selbstbewußtseyn; was in dieses Element tritt, kann nicht die Wirkung der Handlung seyn, diese hält nicht darin aus und erhält kein Bleiben, sondern nur das Selbstbewußtseyn ist das Anerkannte und gewinnt die Wirklichkeit.

Wir sehen hiermit wieder die Sprache als das Daseyn des Geistes. Sie ist das für Andere seyende Selbstbewußtseyn, welches unmittelbar als solches vorhanden und als dieses allgemeines ist. Sie ist das sich von sich selbst abtrennende Selbst, das als reines Ich = Ich sich gegenständlich wird, in dieser Gegenständlichkeit sich ebenso als dieses Selbst erhält, wie es unmittelbar mit den Andern zusammenfließt und ihr Selbstbewußtseyn ist; es vernimmt ebenso sich, als es von den Andern vernommen wird, und das Vernehmen ist eben das zum Selbst gewordene Daseyn.

Der Inhalt, den die Sprache hier gewonnen, ist nicht mehr das verkehrte und verkehrende und zerrissene Selbst der Welt der Bildung, sondern der in sich zurückgekehrte seiner und in seinem Selbst seiner Wahrheit oder seines Anerkennens gewisse und als

dieses Wissen anerkannte Geist. Die Sprache des sittlichen Geistes ist das Gesetz und der einfache Befehl und die Klage, die mehr eine Thräne über die Nothwendigkeit ist; das moralische Bewußtseyn hingegen ist noch stumm, bei sich in seinem Innern verschlossen, denn in ihm hat das Selbst noch nicht Daseyn, sondern das Daseyn und das Selbst stehen erst in äußerer Beziehung auf einander. Die Sprache aber tritt nur als die Mitte selbstständiger und anerkannter Selbstbewußtseyn hervor, und das daseyende Selbst ist unmittelbar allgemeines, vielfaches und in dieser Vielheit einfaches Anerkanntseyn. Der Inhalt der Sprache des Gewissens ist das sich als Wesen wissende Selbst. Dieß allein spricht sie aus, und dieses Aussprechen ist die wahre Wirklichkeit des Thuns und das Gelten der Handlung. Das Bewußtseyn spricht seine Ueberzeugung aus; diese Ueberzeugung ist es, worin allein die Handlung Pflicht ist; sie gilt auch allein dadurch als Pflicht, daß die Ueberzeugung ausgesprochen wird. Denn das allgemeine Selbstbewußtseyn ist frei von der nur seyenden bestimmten Handlung; sie als Daseyn gilt ihm nichts, sondern die Ueberzeugung, daß sie Pflicht ist; und diese ist in der Sprache wirklich. — Die Handlung verwirklichen heißt hier nicht ihren Inhalt aus der Form des Zwecks oder Fürsichseyns in die Form der abstracten Wirklichkeit übersetzen, sondern aus der Form der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst, die ihr Wissen oder Fürsichseyn als das Wesen weiß, in die Form der Versicherung, daß das Bewußtseyn von der Pflicht überzeugt ist und die Pflicht als Gewissen aus sich selbst weiß; diese Versicherung versichert also, daß es davon überzeugt ist, daß seine Ueberzeugung das Wesen ist.

Ob die Versicherung, aus Ueberzeugung von der Pflicht zu handeln, wahr ist, ob es wirklich die Pflicht ist, was gethan wird, — diese Fragen oder Zweifel haben keinen Sinn gegen das Gewissen. — Bei jener Frage, ob die Versicherung wahr ist, würde vorausgesetzt, daß die innere Absicht von der vorgegebenen

verschieden sey, d. h. daß das Wollen des einzelnen Selbsts, sich von der Pflicht, von dem Willen des allgemeinen und reinen Bewußtseyns trennen könne; der letztere wäre in die Rede gelegt, das erstere aber eigentlich die wahre Triebfeder der Handlung. Allein dieser Unterschied des allgemeinen Bewußtseyns und des einzelnen Selbsts ist es eben, der sich aufgehoben, und dessen Aufheben das Gewissen ist. Das unmittelbare Wissen des seiner gewissen Selbsts ist Gesetz und Pflicht; seine Absicht ist dadurch, daß sie seine Absicht ist, das Rechte; es wird nur erfordert, daß es dieß wisse und daß es die Ueberzeugung davon, sein Wissen und Wollen sey das Rechte, sage. Das Aussprechen dieser Versicherung hebt an sich selbst die Form seiner Besonderheit auf; es anerkennt darin die nothwendige Allgemeinheit des Selbsts; indem es sich Gewissen nennt, nennt es sich reines sich selbst Wissen und reines abstractes Wollen, d. h. es nennt sich ein allgemeines Wissen und Wollen, das die Andern anerkennt, ihnen gleich ist, denn sie sind eben dieß reine sich Wissen und Wollen, und das darum auch von ihnen anerkannt wird. In dem Wollen des seiner gewissen Selbsts, in diesem Wissen, daß das Selbst das Wesen ist, liegt das Wesen des Rechten. — Wer also sagt, er handle so aus Gewissen, der spricht wahr, denn sein Gewissen ist das wissende und wollende Selbst. Er muß dieß aber wesentlich sagen, denn dieß Selbst muß zugleich allgemeines Selbst seyn. Dieß ist es nicht in dem Inhalt der Handlung, denn dieser ist um seiner Bestimmtheit willen an sich gleichgültig; sondern die Allgemeinheit liegt in der Form derselben; diese Form ist es, welche als wirklich zu setzen ist; sie ist das Selbst, das als solches in der Sprache wirklich ist, sich als das Wahre aussagt, eben darin alle Selbst anerkennt und von ihnen anerkannt wird.

Das Gewissen also in der Majestät seiner Erhabenheit über das bestimmte Gesetz und jeden Inhalt der Pflicht legt den beliebigen Inhalt in sein Wissen und Wollen; es ist die moralische

Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiß, und indem sie an diesem Wissen ebenso unmittelbar das Daseyn weiß, ist sie die göttliche Schöpferkraft, die in ihrem Begriffe die Lebendigkeit hat. Sie ist ebenso der Gottesdienst in sich selbst; denn ihr Handeln ist das Anschauen dieser ihrer eignen Göttlichkeit.

Dieser einsame Gottesdienst ist zugleich wesentlich der Gottesdienst einer Gemeinde, und das reine innere sich selbst Wissen und Vernehmen geht zum Momente des Bewußtseyns fort. Die Anschauung seiner ist sein gegenständliches Daseyn, und dieß gegenständliche Element ist das Aussprechen seines Wissens und Wollens als eines Allgemeinen. Durch dieß Aussprechen wird das Selbst zum Geltenden und die Handlung zur ausführenden That. Die Wirklichkeit und das Bestehen seines Thuns ist das allgemeine Selbstbewußtseyn; das Aussprechen des Gewissens aber setzt die Gewißheit seiner selbst als reines und dadurch als allgemeines Selbst; die Andern lassen die Handlung um dieser Rede willen, worin das Selbst als das Wesen ausgedrückt und anerkannt ist, gelten. Der Geist und die Substanz ihrer Verbindung ist also die gegenseitige Versicherung von ihrer Gewissenhaftigkeit, guten Absichten, das Erfreuen über diese wechselseitige Reinheit und das Laben an der Herrlichkeit des Wissens und Aussprechens, des Hegens und Pflegens solcher Vortrefflichkeit. — Insofern dieß Gewissen sein abstractes Bewußtseyn noch von seinem Selbstbewußtseyn unterscheidet, hat es sein Leben nur verborgen in Gott; er ist zwar unmittelbar seinem Geist und Herzen, seinem Selbst gegenwärtig; aber das Offenbare, sein wirkliches Bewußtseyn und die vermittelnde Bewegung desselben ist ihm ein Anderes als jenes verborgene Innere und die Unmittelbarkeit des gegenwärtigen Wesens. Allein in der Vollendung des Gewissens hebt sich der Unterschied seines abstracten und seines Selbstbewußtseyns auf. Es weiß, daß das abstracte Bewußtseyn eben dieses Selbst, dieses seiner gewisse

Fürsichseyn ist, daß in der Unmittelbarkeit der Beziehung des Selbsts auf das Ansich, das außer dem Selbst gesetzt das abstracte Wesen und das ihm Verborgene ist, eben die Verschiedenheit aufgehoben ist. Denn diejenige Beziehung ist eine vermittelnde, worin die Bezogenen nicht ein und dasselbe, sondern ein Anderes für einander und nur in einem Dritten eins sind; die unmittelbare Beziehung aber heißt in der That nichts anderes als die Einheit. Das Bewußtseyn über die Gedankenlosigkeit, diese Unterschiede, die keine sind, noch für Unterschiede zu halten, erhoben weiß die Unmittelbarkeit der Gegenwart des Wesens in ihm als Einheit des Wesens und seines Selbsts, sein Selbst also als das lebendige Ansich, und dieß sein Wissen als die Religion, die als angeschautes oder daseyendes Wissen das Sprechen der Gemeinde über ihren Geist ist.

Wir sehen hiermit hier das Selbstbewußtseyn in sein Innerstes zurückgegangen, dem alle Aeußerlichkeit als solche verschwindet, in die Anschauung des Ich = Ich, worin dieses Ich alle Wesenheit und Daseyn ist. Es versinkt in diesem Begriffe seiner selbst, denn es ist auf die Spitze seiner Extreme getrieben, und zwar so, daß die unterschiedenen Momente, wodurch es real oder noch Bewußtseyn ist, nicht für uns nur diese reinen Extreme sind, sondern das, was es für sich, und was ihm an sich und was ihm Daseyn ist, zu Abstractionen verflüchtigt, die keinen Halt keine Substanz mehr für dieß Bewußtseyn selbst haben; und alles, was bisher für das Bewußtseyn Wesen war, ist in diese Abstractionen zurückgegangen. — Zu dieser Reinheit geläutert, ist das Bewußtseyn seine ärmste Gestalt, und die Armuth, die seinen einzigen Besitz ausmacht, ist selbst ein Verschwinden; diese absolute Gewißheit, in welche sich die Substanz aufgelöst hat, ist die absolute Unwahrheit, die in sich zusammenfällt; es ist das absolute Selbstbewußtseyn, in dem das Bewußtseyn versinkt.

Dieß Versunken innerhalb seiner selbst betrachtet, so ist für

das Bewußtseyn die ansichseyende Substanz, das Wissen als sein Wissen. Als Bewußtseyn ist es in den Gegensatz seiner und des Gegenstandes, der für es das Wesen ist, getrennt; aber dieser Gegenstand eben ist das vollkommen Durchsichtige, es ist sein Selbst und sein Bewußtseyn ist nur das Wissen von sich. Alles Leben und alle geistige Wesenheit ist in dieß Selbst zurückgegangen und hat seine Verschiedenheit von dem Ich selbst verloren. Die Momente des Bewußtseyns sind daher diese ertremen Abstractionen, deren keine steht, sondern in der andern sich verliert und sie erzeugt. Es ist der Wechsel des unglücklichen Bewußtseyns mit sich, der aber für es selbst innerhalb seiner vorgeht und der Begriff der Vernunft zu seyn sich bewußt ist, der jenes nur an sich ist. Die absolute Gewißheit seiner selbst schlägt ihr also als Bewußtseyn unmittelbar in ein Austönen, in Gegenständlichkeit seines Fürsichseyns um; aber diese erschaffene Welt ist seine Rede, die es ebenso unmittelbar vernommen, und deren Echo nur zu ihm zurückkommt. Diese Rückkehr hat daher nicht die Bedeutung, daß es an und für sich darin ist; denn das Wesen ist ihm kein Ansich, sondern es selbst; ebensowenig hat es Daseyn, denn das Gegenständliche kommt nicht dazu, ein Negatives des wirklichen Selbsts zu seyn; so wie dieses nicht zur Wirklichkeit. Es fehlt ihm die Kraft der Entäußerung, die Kraft, sich zum Dinge zu machen und das Seyn zu ertragen. Es lebt in der Angst, die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Daseyn zu beflecken, und um die Reinheit seines Herzens zu bewahren flieht es die Berührung der Wirklichkeit und beharret in der eigensinnigen Kraftlosigkeit, seinem zur letzten Abstraction zugespitzten Selbst zu entsagen und sich Substantialität zu geben oder sein Denken in Seyn zu verwandeln und sich dem absoluten Unterschiede anzuvertrauen. Der hohle Gegenstand, den es sich erzeugt, erfüllt es daher nun mit dem Bewußtseyn der Leerheit; sein Thun ist das Sehnen, das in dem Werden seiner selbst zum wesenlosen Gegenstande sich nur verliert, und über diesen Verlust

hinaus und zurück zu sich fallend sich nur als Verlornes findet; — in dieser durchsichtigen Reinheit seiner Momente eine unglückliche sogenannte schöne Seele, verglimmt sie in sich, und schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst.

Dieß stille Zusammenfließen der markosen Wesenheiten des verflüchtigten Lebens ist aber noch in der andern Bedeutung der Wirklichkeit des Gewissens und in der Erscheinung seiner Bewegung zu nehmen und das Gewissen als handelnd zu betrachten. — Das gegenständliche Moment in diesem Bewußtseyn hat sich oben als allgemeines Bewußtseyn bestimmt; das sich selbstwissende Wissen ist als dieses Selbst unterschieden vom andern Selbst; die Sprache, in der sich alle gegenseitig als gewissenhaft handelnd anerkennen, diese allgemeine Gleichheit zerfällt in die Ungleichheit des einzelnen Fürsichseyns, jedes Bewußtseyn ist aus seiner Allgemeinheit ebenso schlechthin in sich reflectirt; hierdurch tritt der Gegensatz der Einzelnheit gegen die andern Einzelnen und gegen das Allgemeine nothwendig ein, und dieses Verhältniß und seine Bewegung ist zu betrachten. — Oder diese Allgemeinheit und die Pflicht hat die schlechthin entgegengesetzte Bedeutung der bestimmten von dem Allgemeinen sich ausnehmenden Einzelnheit, für welche die reine Pflicht nur an die Oberfläche getretene und nach außen gekehrte Allgemeinheit ist; die Pflicht liegt nur in den Worten und gilt als Seyn für Anderes. Das Gewissen zunächst nur negativ gegen die Pflicht als diese bestimmte vorhandene gerichtet, weiß sich frei von ihr; aber indem es die leere Pflicht mit einem bestimmten Inhalte aus sich selbst anfüllt, hat es das positive Bewußtseyn darüber, daß es als dieses Selbst sich den Inhalt macht; sein reines Selbst als leeres Wissen ist das Inhalts- und Bestimmungslose; der Inhalt, den es ihm giebt, ist aus seinem Selbst als diesem bestimmten, aus sich als natürlicher Individualität genommen, und in dem Sprechen von der Gewissenhaftigkeit seines Handelns ist es sich wohl seines reinen Selbsts, aber, im Zwecke seines Han-

delns als wirklichem Inhalt, seiner als dieses besondern Einzelnen und des Gegensatzes desjenigen bewußt, was es für sich und was es für Andere ist, des Gegensatzes der Allgemeinheit oder Pflicht und seines Reflectirtseyns aus ihr.

Wenn sich so der Gegensatz, in den das Gewissen als handelnd eintritt, in seinem Innern ausdrückt, so ist er zugleich die Ungleichheit nach Außen in dem Elemente des Daseyns, die Ungleichheit seiner besondern Einzelnheit gegen anderes Einzelnes. — Seine Besonderheit besteht darin, daß die beiden sein Bewußtseyn constituirenden Momente, das Selbst und das Ansich mit ungleichem Werthe und zwar mit der Bestimmung in ihm gelten, daß die Gewißheit seiner selbst das Wesen ist gegen das Ansich oder das Allgemeine, das nur als Moment gilt. Dieser innerlichen Bestimmung steht also das Element des Daseyns oder das allgemeine Bewußtseyn gegenüber, welchem vielmehr die Allgemeinheit, die Pflicht, das Wesen, dagegen die Einzelnheit, die gegen das Allgemeine für sich ist, nur als aufgehobenes Moment gilt. Diesem Festhalten an der Pflicht gilt das erste Bewußtseyn als das Böse, weil es die Ungleichheit seines Insichseyns mit dem Allgemeinen ist, und indem dieses zugleich sein Thun als Gleichheit mit sich selbst als Pflicht und Gewissenhaftigkeit ausspricht, als Heuchelei.

Die Bewegung dieses Gegensatzes ist zunächst die formelle Herstellung der Gleichheit zwischen dem, was das Böse in sich ist, und was es ausspricht; es muß zum Vorschein kommen, daß es böse und so sein Daseyn seinem Wesen gleich, die Heuchelei muß entlarvt werden. — Diese Rückkehr der in ihr vorhandenen Ungleichheit in die Gleichheit ist nicht darin schon zu Stande gekommen, daß die Heuchelei, wie man zu sagen pflegt, eben dadurch ihre Achtung für Pflicht und Tugend beweise, daß sie den Schein derselben annehme und als Maske für ihr eignes nicht weniger als für fremdes Bewußtseyn gebrauche; in welchem Anerkennen des Entgegengesetzten an sich die Gleichheit und Uebereinstimmung enthalten sey. — Allein sie ist zugleich aus diesem Anerkennen der Sprache ebensosehr heraus und in sich reflectirt, und darin, daß sie das Ansichseyende nur als ein Seyn für Anderes gebraucht, ist vielmehr die eigene Verachtung desselben und die Darstellung seiner Wesenlosigkeit für Alle enthalten. Denn was sich als ein äußerliches Werkzeug gebrauchen läßt, zeigt sich als ein Ding, das keine eigene Schwere in sich hat.

Auch kommt diese Gleichheit weder durch das einseitige Beharren des bösen Bewußtseyns auf sich, noch durch das Urtheil des Allgemeinen zu Stande. — Wenn jenes sich gegen das Bewußtseyn der Pflicht verläugnet, und was dieses für Schlechtigkeit, für absolute Ungleichheit mit dem Allgemeinen aussagt, als ein Handeln nach dem innern Gesetze und Gewissen behauptet, so bleibt in dieser einseitigen Versicherung der Gleichheit seine Ungleichheit mit dem Andern, da ja dieses sie nicht glaubt und nicht anerkennt. — Oder da das einseitige Beharren auf Einem Extreme sich selbst auflöst, so würde das Böse sich zwar dadurch als Böses eingestehen, aber darin sich unmittelbar aufheben und nicht Heuchelei seyn, noch als solche sich entlarven. Es gesteht sich in der That als Böses durch die Behauptung ein, daß es, dem anerkannten Allgemeinen entgegengesetzt, nach seinem innern Gesetze und Gewissen handle. Denn wäre dieß Gesetz und Gewissen nicht das Gesetz seiner Einzelnheit und Willkür, so wäre es nicht etwas Inneres, Eignes, sondern das allgemein Anerkannte. Wer darum sagt, daß er nach seinem Gesetze und Gewissen gegen die Andern handle, sagt in der That, daß er sie mißhandle. Aber das wirkliche Gewissen ist nicht dieses Beharren auf dem Wissen und Willen, der dem Allgemeinen sich entgegensetzt, sondern das Allgemeine ist das Element seines Daseyns und seine Sprache sagt sein Thun als die anerkannte Pflicht aus.

Ebensowenig ist das Beharren des allgemeinen Bewußtseyns auf seinem Urtheile Entlarvung und Auflösung der Heu-

chelei. — Indem es gegen sie schlecht, niederträchtig u. s. f. ausruft, beruft es sich in solchem Urtheil auf sein Gesetz, wie das böse Bewußtseyn auf das seinige. Denn jenes tritt im Gegensatz gegen dieses und dadurch als ein besonderes Gesetz auf. Es hat also nichts vor dem andern voraus, legitimirt vielmehr dieses und dieser Eifer thut gerade das Gegentheil dessen, was er zu thun meint — nämlich das, was er wahre Pflicht nennt und das allgemein anerkannt seyn soll, als ein Nichtanerkanntes zu zeigen und hierdurch dem Andern das gleiche Recht des Fürsichseyns einzuräumen.

Dieß Urtheil aber hat zugleich eine andere Seite, von welcher es die Einleitung zur Auflösung des vorhandenen Gegensatzes wird. — Das Bewußtseyn des Allgemeinen verhält sich nicht als Wirkliches und Handelndes gegen das Erste, denn dieses ist vielmehr das Wirkliche, — sondern ihm entgegengesetzt als dasjenige, das nicht in dem Gegensatze der Einzelnheit und Allgemeinheit befangen ist, welcher in dem Handeln eintritt. Es bleibt in der Allgemeinheit des Gedankens, verhält sich als auffassendes und seine erste Handlung ist nur das Urtheil. — Durch dieß Urtheil stellt es sich nun, wie so eben bemerkt wurde, neben das Erste und dieses kommt durch diese Gleichheit zur Anschauung seiner selbst in diesem andern Bewußtseyn. Denn das Bewußtseyn der Pflicht verhält sich auffassend, passiv; es ist aber hierdurch im Widerspruche mit sich als dem absoluten Willen der Pflicht, mit sich, dem schlechthin aus sich selbst Bestimmenden. Es hat gut sich in der Reinheit bewahren, denn es handelt nicht; es ist die Heuchelei, die das Urtheilen für wirkliche That genommen wissen will, und statt durch Handlung, durch das Aussprechen vortrefflicher Gesinnungen die Rechtschaffenheit beweist. Es ist also ganz so beschaffen wie dasjenige, dem der Vorwurf gemacht wird, daß es nur in seine Rede die Pflicht legt. In beiden ist die Seite der Wirklichkeit gleich unterschieden von der Rede, in dem einen durch den eigennützigen

Zweck der Handlung, in dem andern durch das Fehlen des Handelns überhaupt, dessen Nothwendigkeit in dem Sprechen von der Pflicht selbst liegt, denn diese hat ohne That gar keine Bedeutung.

Das Urtheilen ist aber auch als positive Handlung des Gedankens zu betrachten und hat einen positiven Inhalt; durch diese Seite wird der Widerspruch, der in dem auffassenden Bewußtseyn vorhanden ist, und seine Gleichheit mit dem ersten noch vollständiger. — Das handelnde Bewußtseyn spricht dieß sein bestimmtes Thun als Pflicht aus, und das beurtheilende kann ihm dieß nicht ablängnen; denn die Pflicht selbst ist die jeden Inhalts fähige inhaltslose Form, — oder die concrete Handlung, in ihrer Vielseitigkeit an ihr selbst verschieden, hat die allgemeine Seite, welche die ist, die als Pflicht genommen wird, ebensosehr an ihr, als die besondere, die den Antheil und das Interesse des Individuums ausmacht. Das beurtheilende Bewußtseyn bleibt nun nicht bei jener Seite der Pflicht und bei dem Wissen des Handelnden davon, daß dieß seine Pflicht das Verhältniß und der Stand seiner Wirklichkeit sey, stehen. Sondern es hält sich an die andere Seite, spielt die Handlung in das Innere hinein und erklärt sie aus ihrer von ihr selbst verschiedenen Absicht und eigennützigen Triebfeder. Wie jede Handlung der Betrachtung ihrer Pflichtgemäßheit fähig ist, ebenso dieser andern Betrachtung der Besonderheit; denn als Handlung ist sie die Wirklichkeit des Individuums. — Dieses Beurtheilen setzt also die Handlung aus ihrem Daseyn heraus und reflectirt sie in das Innere oder in die Form der eignen Besonderheit. — Ist sie von Ruhm begleitet, so weiß es dieß Innere als Ruhmsucht; — ist sie dem Stande des Individuums, ohne über diesen hinaus zu gehen, überhaupt angemessen und so beschaffen, daß die Individualität den Stand nicht als eine äußere Bestimmung an ihr hängen hat, sondern diese Allgemeinheit durch sich selbst ausfüllt und eben dadurch sich als eines Höhern fähig zeigt, so weiß das Urtheil ihr Inneres als Ehr-

begierde u. s. f. Indem in der Handlung überhaupt das Handelnde zur Anschauung *seiner selbst* in der Gegenständlichkeit oder zum Selbstgefühl seiner in seinem Daseyn und also zum Genusse gelangt: so weiß das Urtheil das Innere als Trieb nach eigner Glückseligkeit, bestünde sie auch nur in der innern moralischen Eitelkeit, dem Genusse des Bewußtseyns der eignen Vortrefflichkeit und dem Vorschmacke der Hoffnung einer künftigen Glückseligkeit. — Es kann sich keine Handlung solchem Beurtheilen entziehen, denn die Pflicht um der Pflicht willen, dieser reine Zweck, ist das Unwirkliche; seine Wirklichkeit hat er in dem Thun der Individualität und die Handlung dadurch die Seite der Besonderheit an ihr. — Es giebt keinen Helden für den Kammerdiener; nicht aber weil jener nicht ein Held, sondern weil dieser — der Kammerdiener ist, mit welchem jener nicht als Held, sondern als Essender, Trinkender, sich Kleidender, überhaupt in der Einzelnheit des Bedürfnisses und der Vorstellung zu thun hat. So giebt es für das Beurtheilen keine Handlung, in welcher es nicht die Seite der Einzelnheit der Individualität der allgemeinen Seite der Handlung entgegensetzen und gegen den Handelnden den Kammerdiener der Moralität machen könnte.

Dieß beurtheilende Bewußtseyn ist hiermit selbst *niederträchtig*, weil es die Handlung theilt und ihre Ungleichheit mit ihr selbst hervorbringt und festhält. Es ist ferner *Heuchelei*, weil es solches Beurtheilen nicht für eine *andere Manier*, böse zu seyn, sondern für das *rechte Bewußtseyn* der Handlung ausgiebt, in dieser seiner Unwirklichkeit und Eitelkeit des gut und besser Wissens sich selbst über die heruntergemachten Thaten hinaufsetzt und sein thatloses Reden für eine vortreffliche *Wirklichkeit* genommen wissen will. — Hierdurch also dem Handelnden, welches von ihm beurtheilt wird, sich gleich machend, wird es von diesem als dasselbe mit ihm erkannt. Dieses findet sich von jenem nicht nur aufgefaßt als ein Fremdes und mit ihm Ungleiches, sondern vielmehr jenes nach dessen eigner Beschaffenheit mit ihm gleich. Diese Gleichheit anschauend und sie *aussprechend*, *gesteht* es sich ihm ein und erwartet ebenso, daß das Andre, wie es sich in der That ihm gleich gestellt hat, so auch seine *Rede* erwiedern, in ihr seine Gleichheit aussprechen und das anerkennende Daseyn eintreten werde. Sein Geständniß ist nicht eine Erniedrigung, Demüthigung, Wegwerfung im Verhältnisse gegen das Andere; denn dieses Aussprechen ist nicht das einseitige, wodurch es seine *Ungleichheit* mit ihm setzte, sondern allein um der Anschauung der *Gleichheit* des Andern willen mit ihm spricht es sich, es spricht *ihre Gleichheit* von seiner Seite in seinem Geständnisse aus, und spricht sie darum aus, weil die Sprache das *Daseyn* des Geistes als unmittelbaren Selbsts ist; es erwartet also, daß das Andere das Seinige zu diesem Daseyn beitrage.

Allein auf das Eingeständniß des Bösen: *Ich bins*, erfolgt nicht diese Erwiederung des gleichen Geständnisses. So war es mit jenem Urtheilen nicht gemeint; im Gegentheil! Es stößt diese Gemeinschaft von sich und ist das harte Herz, das für sich ist und die Continuität mit dem Andern verwirft. — Hierdurch kehrt sich die Scene um. Dasjenige, das sich bekannte, sieht sich zurückgestoßen und das Andere im Unrecht, welches das Heraustreten seines Innern in das Daseyn der Rede verweigert, und dem Bösen die Schönheit seiner Seele, dem Bekenntnisse aber den steifen Nacken des sich gleich bleibenden Charakters und die Stummheit, sich in sich zu behalten und sich nicht gegen einen Andern wegzuwerfen, entgegensetzt. Es ist hier die höchste Empörung des seiner selbst gewissen Geistes gesetzt; denn er schaut sich als dieses *einfache Wissen des Selbsts* im Andern an und zwar so, daß auch die äußere Gestalt dieses Andern nicht wie im Reichthume das Wesenlose, nicht ein Ding ist, sondern es ist der Gedanke, das Wissen selbst, was ihm entgegengehalten, es ist diese absolut flüssige Continuität des reinen *Wissens*, die sich verweigert, ihre Mittheilung mit ihm zu setzen, — mit ihm,

der schon in seinem Bekenntnisse dem abgesonderten Fürsichseyn entsagte, und sich als aufgehobene Besonderheit und hierdurch als die Continuität mit dem Andern, als Allgemeines setzte. Das Andere aber behält an ihm selbst sich sein sich nicht mittheilendes Fürsichseyn bevor; an dem Bekennenden behält es eben dasselbe, was aber von diesem schon abgeworfen ist. Es zeigt sich dadurch als das geistverlaßne und den Geist verläugnende Bewußtseyn, denn es erkennt nicht, daß der Geist in der absoluten Gewißheit seiner selbst über alle That und Wirklichkeit Meister ist und sie abwerfen und ungeschehen machen kann. Zugleich erkennt es nicht den Widerspruch, den es begeht, die Abwerfung, die in der Rede geschehen ist, nicht für das wahre Abwerfen gelten zu lassen, während es selbst die Gewißheit seines Geistes nicht in einer wirklichen Handlung, sondern in seinem Innern und dessen Daseyn in der Rede seines Urtheils hat. Es ist es also selbst, das die Rückkehr des Andern aus der That in das geistige Daseyn der Rede und in die Gleichheit des Geistes hemmt und durch diese Härte die Ungleichheit hervorbringt, welche noch vorhanden ist.

Insofern nun der seiner selbst gewisse Geist, als schöne Seele, nicht die Kraft der Entäußerung des an sich haltenden Wissens ihrer selbst besitzt, kann sie nicht zur Gleichheit mit dem zurückgestoßnen Bewußtseyn und also nicht zur angeschauten Einheit ihrer selbst im Andern, nicht zum Daseyn gelangen; die Gleichheit kommt daher nur negativ, als ein geistloses Seyn, zu Stande. Die wirklichkeitslose schöne Seele, in dem Widerspruche ihres reinen Selbsts und der Nothwendigkeit desselben, sich zum Seyn zu entäußern und in Wirklichkeit umzuschlagen, in der Unmittelbarkeit dieses festgehaltenen Gegensatzes, — einer Unmittelbarkeit, die allein die Mitte und Versöhnung des auf seine reine Abstraction gesteigerten Gegensatzes, und die reines Seyn oder das leere Nichts ist, ist daher als Bewußtseyn dieses Widerspruchs in seiner unversöhnten Unmittelbarkeit zur Verrücktheit zerrüttet und zerfließt in sehnsüchtiger Schwindsucht. Es giebt damit in der That das harte Festhalten seines Fürsichseyns auf, bringt aber nur die geistlose Einheit des Seyns hervor.

Die wahre, nämlich die selbstbewußte und daseyende Ausgleichung ist nach ihrer Nothwendigkeit schon in dem Vorhergehenden enthalten. Das Brechen des harten Herzens und seine Erhebung zur Allgemeinheit ist dieselbe Bewegung, welche an dem Bewußtseyn ausgedrückt war, das sich selbst bekannte. Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben; die That ist nicht das Unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen und die Seite der Einzelnheit, die an ihr, es sey als Absicht oder als daseyende Negativität und Schranke derselben vorhanden ist, ist das unmittelbar Verschwindende. Das verwirklichende Selbst, die Form seiner Handlung, ist nur ein Moment des Ganzen, und ebenso das durch Urtheil bestimmende und den Unterschied der einzelnen und allgemeinen Seite des Handelns festsetzende Wissen. Jenes Böse setzt diese Entäußerung seiner oder sich als Moment, hervorgelockt in das bekennende Daseyn durch die Anschauung seiner selbst im Andern. Diesem Andern aber muß, wie jenem sein einseitiges nicht anerkanntes Daseyn des besondern Fürsichseyns, so ihm sein einseitiges nicht anerkanntes Urtheil brechen; und wie jenes die Macht des Geistes über seine Wirklichkeit darstellt, so dieß die Macht über seinen bestimmten Begriff.

Dieses entsagt aber dem theilenden Gedanken und der Härte des an ihm festhaltenden Fürsichseyns, darum weil es in der That sich selbst im Ersten anschaut. Dieß, das seine Wirklichkeit wegwirft und sich zum aufgehobenen Diesen macht, stellt sich dadurch in der That als Allgemeines dar; es kehrt aus seiner äußern Wirklichkeit in sich als Wesen zurück; das allgemeine Bewußtseyn erkennt also darin sich selbst. — Die Verzeihung, die es dem ersten widerfahren läßt, ist die Verzichtleistung auf sich, auf sein unwirkliches Wesen, indem es diesem jenes Andere,

das wirkliches Handeln war, gleichsetzt, und das, welches von der Bestimmung, die das Handeln im Gedanken erhielt, Böses genannt wurde, als gut anerkennt, oder vielmehr diesen Unterschied des bestimmten Gedankens und sein fürsichseyendes bestimmendes Urtheil fahren läßt, wie das Andere das fürsichseyende Bestimmen der Handlung. — Das Wort der Versöhnung ist der daseyende Geist, der das reine Wissen seiner selbst als allgemeinen Wesens in seinem Gegentheile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seyenden Einzelnheit anschaut, — ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist.

Er tritt ins Daseyn nur auf der Spitze, auf welcher sein reines Wissen von sich selbst der Gegensatz und Wechsel mit sich selbst ist. Wissend, daß sein reines Wissen das abstracte Wesen ist, ist er diese wissende Pflicht im absoluten Gegensatze gegen das Wissen, das sich als absolute Einzelnheit des Selbsts das Wesen zu seyn weiß. Jenes ist die reine Continuität des Allgemeinen, welches die sich als Wesen wissende Einzelnheit als das an sich Nichtige, als das Böse weiß. Dieß aber ist die absolute Discretion, welche sich selbst in ihrem reinen Eins absolut und jenes Allgemeine als das Unwirkliche weiß, das nur für Andere ist. Beide Seiten sind zu dieser Reinheit geläutert, worin kein selbstloses Daseyn, kein Negatives des Bewußtseyns mehr an ihnen ist, sondern jene Pflicht ist der sich gleichbleibende Charakter seines sich selbst Wissens, und dieses Böse hat ebenso seinen Zweck in seinem Insichseyn, und seine Wirklichkeit in seiner Rede; der Inhalt dieser Rede ist die Substanz seines Bestehens; sie ist die Versicherung von der Gewißheit des Geistes in sich selbst. — Beide ihrer selbst gewissen Geister haben keinen andern Zweck als ihr reines Selbst, und keine andere Realität und Daseyn als eben dieses reine Selbst. Aber sie sind noch verschieden und die Verschiedenheit ist die absolute, weil sie in diesem Elemente des reinen Begriffs gesetzt ist. Sie ist es auch nicht nur für uns sondern für die Begriffe selbst, die in diesem

Gegensatze stehen. Denn diese Begriffe sind zwar bestimmte gegen einander, aber zugleich an sich allgemeine, so daß sie den ganzen Umfang des Selbsts ausfüllen, und dieß Selbst keinen andern Inhalt als diese seine Bestimmtheit hat, die weder über es hinausgeht, noch beschränkter ist als es; denn die eine, das absolut Allgemeine, ist ebenso das reine sich selbst Wissen, als das andere die absolute Discretion der Einzelnheit, und beide sind nur dieß reine sich Wissen. Beide Bestimmtheiten sind also die wissenden reinen Begriffe, deren Bestimmtheit selbst unmittelbar Wissen oder deren Verhältniß und Gegensatz das Ich ist. Hierdurch sind sie für einander diese schlechthin Entgegengesetzten; es ist das vollkommen Innere, das so sich selbst gegenüber und ins Daseyn getreten ist; sie machen das reine Wissen aus, das durch diesen Gegensatz als Bewußtseyn gesetzt ist. Aber noch ist es nicht Selbstbewußtseyn. Diese Verwirklichung hat es in der Bewegung dieses Gegensatzes. Denn dieser Gegensatz ist vielmehr selbst die indiscrete Continuität und Gleichheit des Ich = Ich; und jedes für sich eben durch den Widerspruch seiner reinen Allgemeinheit, welche zugleich seiner Gleichheit mit dem Andern noch widerstrebt und sich davon absondert, hebt an ihm selbst sich auf. Durch diese Entäußerung kehrt dieß in seinem Daseyn entzweite Wissen in die Einheit des Selbsts zurück; es ist das wirkliche Ich, das allgemeine sich selbst Wissen in seinem absoluten Gegentheile, in dem insichseyenden Wissen, das um der Reinheit seines abgesonderten Insichseyns willen selbst das vollkommen Allgemeine ist. Das versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Daseyn ablassen, ist das Daseyn des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs, das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegentheile die Gewißheit seiner selbst hat; — es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen.

(CC.) Die Religion.

VII.

Die Religion.

In den bisherigen Gestaltungen, die sich im Allgemeinen als Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, Vernunft und Geist unterscheiden, ist zwar auch die Religion als Bewußtseyn des absoluten Wesens überhaupt vorgekommen; allein vom Standpunkte des Bewußtseyns aus, das sich des absoluten Wesens bewußt ist; nicht aber ist das absolute Wesen an und für sich selbst, nicht das Selbstbewußtseyn des Geistes in jenen Formen erschienen.

Schon das Bewußtseyn wird, insofern es Verstand ist, Bewußtseyn des Uebersinnlichen oder Innern des gegenständlichen Daseyns. Aber das Uebersinnliche, Ewige, oder wie man es sonst nennen mag, ist selbstlos; es ist nur erst das Allgemeine, das noch weit entfernt ist, der sich als Geist wissende Geist zu seyn. — Alsdann war das Selbstbewußtseyn, das in der Gestalt des unglücklichen Bewußtseyns seine Vollendung hat, nur der sich zur Gegenständlichkeit wieder herausringende aber sie nicht erreichende Schmerz des Geistes. Die Einheit des einzelnen Selbstbewußtseyns und seines unwandelbaren Wesens, zu der jenes sich bringt, bleibt daher ein Jenseits desselben. — Das unmittelbare Daseyn der Vernunft, die für uns aus jenem Schmerz hervorging, und ihre eigenthümlichen Gestalten haben keine Religion, weil das Selbstbewußtseyn derselben sich in der unmittelbaren Gegenwart weiß oder sucht.

Hingegen in der sittlichen Welt sahen wir eine Religion und zwar die Religion der Unterwelt; sie ist der Glauben an die furchtbare unbekannte Nacht des Schicksals und an die Eumenide des abgeschiedenen Geistes; — jene die reine Negativität in der Form der Allgemeinheit, diese dieselbe in der Form der Einzelnheit. Das absolute Wesen ist in der letztern Form also zwar das Selbst und gegenwärtiges, wie das Selbst nicht anders ist; allein das einzelne Selbst ist dieser einzelne Schatten, der die Allgemeinheit, welche das Schicksal ist, getrennt von sich hat. Er ist zwar Schatten, aufgehobener Dieser und somit allgemeines Selbst; aber noch ist jene negative Bedeutung nicht in diese positive umgeschlagen, und daher bedeutet zugleich das aufgehobene Selbst noch unmittelbar diesen Besondern und Wesenlosen. — Das Schicksal aber ohne das Selbst bleibt die bewußtlose Nacht, die nicht zur Unterscheidung in ihr, noch zur Klarheit des sich selbst Wissens kommt.

Dieser Glauben an das Nichts der Nothwendigkeit und an die Unterwelt wird zum Glauben an den Himmel, weil das abgeschiedene Selbst mit seiner Allgemeinheit sich vereinen, in ihr das, was es enthält, auseinander schlagen und so sich klar werden muß. Dieses Reich des Glaubens aber sahen wir nur im Elemente des Denkens seinen Inhalt ohne den Begriff entfalten und es darum in seinem Schicksale nämlich in der Religion der Aufklärung untergehen. In dieser stellt sich das übersinnliche Jenseits des Verstandes wieder her, aber so daß das Selbstbewußtseyn diesseits befriedigt steht und das übersinnliche das leere nicht zu erkennende noch zu fürchtende Jenseits weder als Selbst noch als Macht weiß.

In der Religion der Moralität ist endlich dieß wieder hergestellt, daß das absolute Wesen ein positiver Inhalt ist, aber er ist mit der Negativität der Aufklärung vereinigt. Er ist sein Seyn, das ebenso ins Selbst zurückgenommen und darin eingeschlossen bleibt, und ein unterschiedener Inhalt, dessen Theile

ebenso unmittelbar negirt als sie aufgestellt sind. Das Schicksal aber, worin diese widersprechende Bewegung versinkt, ist das seiner, als des Schicksals der Wesenheit und Wirklichkeit, bewußte Selbst.

Der sich selbst wissende Geist ist in der Religion unmittelbar sein eignes reines Selbstbewußtseyn. Diejenigen Gestalten desselben, die betrachtet worden, — der wahre, der sich entfremdete, und der seiner selbst gewisse Geist, — machen zusammen ihn in seinem Bewußtseyn aus, das seiner Welt gegenübertretend in ihr sich nicht erkennt. Aber im Gewissen unterwirft er sich wie seine gegenständliche Welt überhaupt, so auch seine Vorstellung und seine bestimmten Begriffe, und ist nun bei sich seyendes Selbstbewußtseyn. In diesem hat er für sich, als Gegenstand vorgestellt, die Bedeutung, der allgemeine Geist zu seyn, der alles Wesen und alle Wirklichkeit in sich enthält; ist aber nicht in der Form freier Wirklichkeit oder der selbstständig erscheinenden Natur. Er hat zwar Gestalt oder die Form des Seyns, indem er Gegenstand seines Bewußtseyns ist, aber weil dieses in der Religion in der wesentlichen Bestimmung, Selbstbewußtseyn zu seyn, gesetzt ist, ist die Gestalt sich vollkommen durchsichtig; und die Wirklichkeit, die er enthält, ist in ihm eingeschlossen oder in ihm aufgehoben gerade auf die Weise, wie wenn wir alle Wirklichkeit sprechen; sie ist die gedachte allgemeine Wirklichkeit.

Indem also in der Religion die Bestimmung des eigentlichen Bewußtseyns des Geistes nicht die Form des freien Andersseyns hat, so ist sein Daseyn von seinem Selbstbewußtseyn unterschieden und seine eigentliche Wirklichkeit fällt außer der Religion; es ist wohl Ein Geist beider, aber sein Bewußtseyn umfaßt nicht beide zumal, und die Religion erscheint als ein Theil des Daseyns und Thuns und Treibens, dessen anderer Theil das Leben in seiner wirklichen Welt ist. Wie wir nun es wissen, daß der Geist in seiner Welt und der seiner als Geist bewußte Geist

oder der Geist in der Religion dasselbe sind, so besteht die Vollendung der Religion darin, daß beides einander gleich werde, nicht nur daß seine Wirklichkeit von der Religion befaßt ist, sondern umgekehrt, daß er sich als seiner selbstbewußter Geist wirklich und Gegenstand seines Bewußtseyns werde. — Insofern der Geist in der Religion sich ihm selbst vorstellt, ist er zwar Bewußtseyn, und die in ihr eingeschlossene Wirklichkeit ist die Gestalt und das Kleid seiner Vorstellung. Der Wirklichkeit widerfährt aber in dieser Vorstellung nicht ihr vollkommenes Recht, nämlich nicht nur Kleid zu seyn, sondern selbstständiges freies Daseyn; und umgekehrt ist sie, weil ihr die Vollendung in ihr selbst mangelt, eine bestimmte Gestalt, die nicht dasjenige erreicht, was sie darstellen soll, nämlich den seiner selbstbewußten Geist. Daß seine Gestalt ihn selbst ausdrückte, müßte sie selbst nichts anderes seyn als er, und er sich so erschienen oder wirklich seyn, wie er in seinem Wesen ist. Dadurch allein würde auch das erreicht, was die Forderung des Gegentheils zu seyn scheinen kann, nämlich daß der Gegenstand seines Bewußtseyns die Form freier Wirklichkeit zugleich hat; aber nur der Geist, der sich als absolnter Geist Gegenstand ist, ist sich eine ebenso freie Wirklichkeit, als er darin seiner selbst bewußt bleibt.

Indem zunächst das Selbstbewußtseyn und das eigentliche Bewußtseyn, die Religion und der Geist in seiner Welt oder das Daseyn des Geistes unterschieden wird, so besteht das letztere in dem Ganzen des Geistes, insofern seine Momente als auseinander tretend und jedes für sich sich darstellt. Die Momente aber sind das Bewußtseyn, das Selbstbewußtseyn, die Vernunft und der Geist; — der Geist nämlich als unmittelbarer Geist, der noch nicht das Bewußtseyn des Geistes ist. Ihre zusammengefaßte Totalität macht den Geist in seinem weltlichen Daseyn überhaupt aus; der Geist als solcher enthält die bisherigen Gestaltungen in den allgemeinen Bestimmungen, den so eben genannten Momenten. Die Religion setzt den ganzen

Ablauf derselben voraus, und ist die einfache Totalität oder das absolute Selbst derselben. — Der Verlauf derselben ist übrigens im Verhältnisse zur Religion nicht in der Zeit vorzustellen. Der ganze Geist nur ist in der Zeit, und die Gestalten, welche Gestalten des ganzen Geistes als solchen sind, stellen sich in einer Aufeinanderfolge dar; denn nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit und daher die Form der reinen Freiheit gegen Anderes, die sich als Zeit ausdrückt. Aber die Momente desselben, Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, Vernunft und Geist, haben, weil sie Momente sind, kein von einander verschiedenes Daseyn. — Wie der Geist von seinen Momenten unterschieden wurde, so ist noch drittens von diesen Momenten selbst ihre vereinzelte Bestimmung zu unterscheiden. Jedes jener Momente sahen wir nämlich wieder an ihm selbst sich in einem eigenen Verlaufe unterscheiden und verschieden gestalten; wie z. B. am Bewußtseyn die sinnliche Gewißheit und die Wahrnehmung sich unterschied. Diese letztern Seiten treten in der Zeit auseinander und gehören einem besondern Ganzen an. — Denn der Geist steigt aus seiner Allgemeinheit durch die Bestimmung zur Einzelnheit herab. Die Bestimmung oder Mitte ist Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn u. s. f. Die Einzelnheit aber machen die Gestalten dieser Momente aus. Diese stellen daher den Geist in seiner Einzelnheit oder Wirklichkeit dar und unterscheiden sich in der Zeit, so jedoch, daß die folgende die vorhergehenden an ihr behält.

Wenn daher die Religion die Vollendung des Geistes ist, worin die einzelnen Momente desselben, Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, Vernunft und Geist, als in ihren Grund zurückgehen und zurückgegangen sind, so machen sie zusammen die daseyende Wirklichkeit des ganzen Geistes aus, welcher nur ist als die unterscheidende und in sich zurückgehende Bewegung dieser seiner Seiten. Das Werden der Religion überhaupt ist in der Bewegung der allgemeinen Momente enthalten. Indem aber jedes dieser Attribute, wie es nicht nur im Allgemeinen sich

bestimmt, sondern wie es an und für sich ist, d. h. wie es in sich selbst sich als Ganzes verläuft, dargestellt wurde, so ist damit auch nicht nur das Werden der Religion überhaupt entstanden, sondern jene vollständigen Verläufe der einzelnen Seiten enthalten zugleich die Bestimmtheiten der Religion selbst. Der ganze Geist, der Geist der Religion, ist wieder die Bewegung aus seiner Unmittelbarkeit zum Wissen dessen zu gelangen, was er an sich oder unmittelbar ist, und es zu erreichen, daß die Gestalt, in welcher er für sein Bewußtseyn erscheint, seinem Wesen vollkommen gleiche und er sich anschaue, wie er ist. — In diesem Werden ist er also selbst in bestimmten Gestalten, welche die Unterschiede dieser Bewegung ausmachen: zugleich hat damit die bestimmte Religion ebenso einen bestimmten wirklichen Geist. Wenn also dem sich wissenden Geiste überhaupt Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, Vernunft und Geist angehören, so gehören den bestimmten Gestalten des sich wissenden Geistes die bestimmten Formen an, welche sich innerhalb des Bewußtseyns, Selbstbewußtseyns, der Vernunft und des Geistes an jedem besonders entwickelten. Die bestimmte Gestalt der Religion greift für ihren wirklichen Geist aus den Gestalten eines jeden seiner Momente diejenige heraus, welche ihr entspricht. Die Eine Bestimmtheit der Religion greift durch alle Seiten ihres wirklichen Daseyns hindurch und drückt ihnen dieß gemeinschaftliche Gepräge auf.

Auf diese Weise ordnen sich nun die Gestalten, die bis hierher auftraten, anders, als sie in ihrer Reihe erschienen, worüber vorher noch das Nöthige kurz zu bemerken ist. — In der betrachteten Reihe bildete sich jedes Moment, sich in sich vertiefend, zu einem Ganzen in seinem eigenthümlichen Princip aus; und das Erkennen war die Tiefe oder der Geist, worin sie, die für sich kein Bestehen haben, ihre Substanz hatten. Diese Substanz ist aber nunmehr herausgetreten; sie ist die Tiefe des seiner selbst gewissen Geistes, welche es dem einzelnen Princip nicht gestattet,

sich zu isoliren und in sich selbst zum Ganzen zu machen, sondern diese Momente alle in sich versammelnd und zusammenhaltend schreitet sie in diesem gesammten Reichthum ihres wirklichen Geistes fort und alle seine besonderen Momente nehmen und empfangen gemeinschaftlich die gleiche Bestimmtheit des Ganzen in sich. — Dieser seiner selbst gewisse Geist und seine Bewegung ist ihre wahrhafte Wirklichkeit und das An- und Fürsichseyn, das jedem Einzelnen zukommt. — Wenn also die bisherige Eine Reihe in ihrem Fortschreiten durch Knoten die Rückgänge in ihr bezeichnete, aber aus ihnen sich wieder in Eine Länge fortsetzte, so ist sie nunmehr gleichsam an diesen Knoten, den allgemeinen Momenten, gebrochen und in viele Linien zerfallen, welche in Einen Bund zusammengefaßt sich zugleich symmetrisch vereinen, so daß die gleichen Unterschiede, in welche jede besondere innerhalb ihrer sich gestaltete, zusammentreffen. — Es erhellt übrigens aus der ganzen Darstellung von selbst, wie diese hier vorgestellte Beiordnung der allgemeinen Richtungen zu verstehen ist, daß es überflüssig wird, die Bemerkung zu machen, daß diese Unterschiede wesentlich nur als Momente des Werdens, nicht als Theile zu fassen sind; an dem wirklichen Geiste sind sie Attribute seiner Substanz; an der Religion aber vielmehr nur Prädikate des Subjects. — Eben so sind an sich oder für uns wohl alle Formen überhaupt im Geiste und in jedem enthalten; aber es kommt bei seiner Wirklichkeit überhaupt allein darauf an, welche Bestimmtheit für ihn in seinem Bewußtseyn ist, in welcher er sein Selbst ausgedrückt oder in welcher Gestalt er sein Wesen weiß.

Der Unterschied, der zwischen dem wirklichen Geiste und ihm, der sich als Geist weiß, oder zwischen sich selbst als Bewußtseyn und als Selbstbewußtseyn gemacht wurde, ist in dem Geiste aufgehoben, der sich nach seiner Wahrheit weiß; sein Bewußtseyn und sein Selbstbewußtseyn sind ausgeglichen. Wie aber hier die Religion erst unmittelbar ist, ist dieser Unterschied noch nicht in den Geist zurückgegangen. Es ist nur der Begriff der Religion gesetzt; in diesem ist das Wesen das Selbstbewußtseyn, das sich alle Wahrheit ist und in dieser alle Wirklichkeit enthält.

Dieses Selbstbewußtseyn hat als Bewußtseyn sich zum Gegenstande; der erst sich unmittelbar wissende Geist ist sich also Geist in der Form der Unmittelbarkeit und die Bestimmtheit der Gestalt, worin er sich erscheint, ist die des Seyns. Dieß Seyn ist zwar weder mit der Empfindung oder dem mannigfaltigen Stoffe, noch mit sonstigen einseitigen Momenten, Zwecken und Bestimmungen erfüllt, sondern mit dem Geiste, und wird von sich als alle Wahrheit und Wirklichkeit gewußt. Diese Erfüllung ist auf diese Weise ihrer Gestalt, er als Wesen seinem Bewußtseyn nicht gleich. Er ist erst als absoluter Geist wirklich, indem er, wie er in der Gewißheit seiner selbst, sich auch in seiner Wahrheit ist, oder die Extreme, in die er sich als Bewußtseyn theilt, in Geistesgestalt für einander sind. Die Gestaltung, welche der Geist als Gegenstand seines Bewußtseyns annimmt, bleibt von der Gewißheit des Geistes als von der Substanz erfüllt; durch diesen Inhalt verschwindet dieß, daß der Gegenstand zur reinen Gegenständlichkeit, zur Form der Negativität des Selbstbewußtseyns herabsänke. Die unmittelbare Einheit des Geistes mit sich selbst ist die Grundlage oder reines Bewußtseyn, innerhalb dessen das Bewußtseyn auseinander tritt. Auf diese Weise in sein reines Selbstbewußtseyn eingeschlossen existirt er in der Religion nicht als der Schöpfer einer Natur überhaupt; sondern was er in dieser Bewegung hervorbringt, sind seine Gestalten als Geister, die zusammen die Vollständigkeit seiner Erscheinung ausmachen und diese Bewegung selbst ist das Werden seiner vollkommenen Wirklichkeit durch die einzelnen Seiten derselben, oder seine unvollkommenen Wirklichkeiten.

Die erste Wirklichkeit desselben ist der Begriff der Religion selbst, oder sie als unmittelbare und also natürliche Religion; in ihr weiß der Geist sich als seinen Gegenstand in natürlicher oder unmittelbarer Gestalt. Die zweite aber ist noth-

wendig diese, sich in der Gestalt der aufgehobenen Natürlichkeit oder des Selbsts zu wissen. Sie ist also die künstliche Religion; denn zur Form des Selbsts erhebt sich die Gestalt durch das Hervorbringen des Bewußtseyns, wodurch dieses in seinem Gegenstande sein Thun oder das Selbst anschaut. Die dritte endlich hebt die Einseitigkeit der beiden ersten auf; das Selbst ist ebensowohl ein unmittelbares als die Unmittelbarkeit Selbst ist. Wenn in der erstern der Geist überhaupt in der Form des Bewußtseyns, in der zweiten — des Selbstbewußtseyns ist, so ist er in der dritten in der Form der Einheit beider; er hat die Gestalt des An- und Fürsichseyns; und indem er also vorgestellt ist, wie er an und für sich ist, so ist dieß die offenbare Religion. Obwohl er aber in ihr zu seiner wahren Gestalt gelangt, so ist eben die Gestalt selbst und die Vorstellung noch die unüberwundene Seite, von der er in den Begriff übergehen muß, um die Form der Gegenständlichkeit in ihm ganz aufzulösen, in ihm, der ebenso dieß sein Gegentheil in sich schließt. Alsdann hat der Geist den Begriff seiner selbst erfaßt, wie wir nur erst ihn erfaßt haben, und seine Gestalt oder das Element seines Daseyns, indem sie der Begriff ist, ist er selbst.

A.

Natürliche Religion.

Der den Geist wissende Geist ist Bewußtseyn seiner selbst und ist sich in der Form des Gegenständlichen, er ist; und ist zugleich das Fürsichseyn. Er ist für sich, er ist die Seite des Selbstbewußtseyns und zwar gegen die Seite seines Bewußtseyns oder des sich auf sich als Gegenstand Beziehens. In seinem Bewußtseyn ist die Entgegensetzung und hierdurch die Bestimmtheit der Gestalt, in welcher er sich erscheint und weiß. Um diese ist es in dieser Betrachtung der Religion allein zu thun, denn sein ungestaltetes Wesen oder sein reiner Begriff hat sich

schon ergeben. Der Unterschied des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns fällt aber zugleich innerhalb des letztern; die Gestalt der Religion enthält nicht das Daseyn des Geistes, wie er vom Gedanken freie Natur, noch wie er vom Daseyn freier Gedanke ist; sondern sie ist das im Denken erhaltene Daseyn, so wie ein Gedachtes, das sich da ist. — Nach der Bestimmtheit dieser Gestalt, in welcher der Geist sich weiß, unterscheidet sich eine Religion von einer andern; allein es ist zugleich zu bemerken, daß die Darstellung dieses seines Wissens von sich nach dieser einzelnen Bestimmtheit in der That nicht das Ganze einer wirklichen Religion erschöpft. Die Reihe der verschiedenen Religionen, die sich ergeben werden, stellt ebensosehr wieder nur die verschiedenen Seiten einer einzigen und zwar jeder einzelnen dar und die Vorstellungen, welche eine wirkliche Religion vor einer andern auszuzeichnen scheinen, kommen in jeder vor. Allein zugleich muß die Verschiedenheit auch als eine Verschiedenheit der Religion betrachtet werden. Denn indem der Geist sich im Unterschiede seines Bewußtseyns und seines Selbstbewußtseyns befindet, so hat die Bewegung das Ziel, diesen Hauptunterschied aufzuheben und der Gestalt, die Gegenstand des Bewußtseyns ist, die Form des Selbstbewußtseyns zu geben. Dieser Unterschied ist aber nicht dadurch schon aufgehoben, daß die Gestalten, die jenes enthält, auch das Moment des Selbsts an ihnen haben und der Gott als Selbstbewußtseyn vorgestellt wird. Das vorgestellte Selbst ist nicht das wirkliche; daß es, wie jede andere nähere Bestimmung der Gestalt, dieser in Wahrheit angehöre, muß es Theils durch das Thun des Selbstbewußtseyns in sie gesetzt werden, Theils muß die niedrige Bestimmung von der höheren aufgehoben und begriffen zu seyn sich zeigen. Denn das Vorgestellte hört nur dadurch auf, vorgestelltes und seinem Wissen fremd zu seyn, daß das Selbst es hervorgebracht hat, und also die Bestimmung des Gegenstandes als die seinige, somit sich in ihm anschaut. — Durch diese Thätigkeit ist die niedrigere Bestimmung

zugleich verschwunden; denn das Thun ist das negative, das sich auf Kosten eines Andern ausführt; insofern sie auch noch vorkommt, so ist sie in die Unwesentlichkeit zurückgetreten; so wie dagegen, wo die niedrigere noch herrschend ist, die höhere aber auch vorkommt, die eine selbstlos neben der andern Platz hat. Wenn daher die verschiedenen Vorstellungen innerhalb einer einzelnen Religion zwar die ganze Bewegung ihrer Formen darstellen, so ist der Charakter einer jeden durch die besondere Einheit des Bewußtseyns und des Selbstbewußtseyns bestimmt, das ist, dadurch daß das letztere die Bestimmung des Gegenstandes des erstern in sich gefaßt, sie durch sein Thun sich vollkommen angeeignet und sie als die wesentliche gegen die andern weiß. — Die Wahrheit des Glaubens an eine Bestimmung des religiösen Geistes zeigt sich darin, daß der wirkliche Geist so beschaffen ist, wie die Gestalt, in der er sich in der Religion anschaut, — wie z. B. die Menschwerdung Gottes, die in der morgenländischen Religion vorkommt, keine Wahrheit hat, weil ihr wirklicher Geist ohne diese Versöhnung ist. — Hierher gehört es nicht, von der Totalität der Bestimmungen zu der einzelnen zurückzukehren und zu zeigen, in welcher Gestalt innerhalb ihrer und ihrer besondern Religion die Vollständigkeit der übrigen enthalten ist. Die höhere Form unter eine niedrigere zurückgestellt entbehrt ihrer Bedeutung für den selbstbewußten Geist, gehört ihm nur oberflächlich und seiner Vorstellung an. Sie ist in ihrer eigenthümlichen Bedeutung und da zu betrachten, wo sie Princip dieser besondern Religion und durch ihren wirklichen Geist bewährt ist.

a. Das Lichtwesen.

Der Geist, als das Wesen, welches Selbstbewußtseyn ist, — oder das selbstbewußte Wesen, welches alle Wahrheit ist und alle Wirklichkeit als sich selbst weiß, ist gegen die Realität, die er in der Bewegung seines Bewußtseyns sich giebt, nur erst sein Begriff, und dieser Begriff ist gegen den Tag dieser Entfaltung die Nacht seines Wesens, gegen das Daseyn seiner Momente als selbstständiger Gestalten das schöpferische Geheimniß seiner Geburt. Dieß Geheimniß hat in sich selbst seine Offenbarung; denn das Daseyn hat in diesem Begriffe seine Nothwendigkeit, weil er der sich wissende Geist ist, also in seinem Wesen das Moment hat, Bewußtseyn zu seyn und sich gegenständlich vorzustellen. — Es ist das reine Ich, das in seiner Entäußerung, in sich als allgemeinem Gegenstande die Gewißheit seiner selbst hat, oder dieser Gegenstand ist für es die Durchdringung alles Denkens und aller Wirklichkeit.

In der unmittelbaren ersten Entzweiung des sich wissenden absoluten Geistes hat seine Gestalt diejenige Bestimmung, welche dem unmittelbaren Bewußtseyn oder der sinnlichen Gewißheit zukommt. Er schaut sich in der Form des Seyns an, jedoch nicht des geistlosen mit zufälligen Bestimmungen der Empfindung erfüllten Seyns, das der sinnlichen Gewißheit angehört, sondern es ist das mit dem Geiste erfüllte Seyn. Es schließt ebenso die Form in sich, welche an dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn vorkam, die Form des Herrn gegen das von seinem Gegenstande zurücktretende Selbstbewußtseyn des Geistes. — Dieß mit dem Begriffe des Geistes erfüllte Seyn ist also die Gestalt der einfachen Beziehung des Geistes auf sich selbst, oder die Gestalt der Gestaltlosigkeit. Sie ist vermöge dieser Bestimmung das reine alles enthaltende und erfüllende Lichtwesen des Aufgangs, das sich in seiner formlosen Substantialität erhält. Sein Andersseyn ist das ebenso einfache Negative, die Finsterniß; die Bewegungen seiner eigenen Entäußerung, seine Schöpfungen in dem widerstandlosen Elemente seines Andersseyns sind Lichtgüsse, sie sind in ihrer Einfachheit zugleich sein Fürsichwerden und Rückkehr aus seinem Daseyn, die Gestaltung verzehrende Feuerströme. Der Unterschied, den es sich giebt, wuchert zwar in der Substanz des Daseyns fort und gestaltet sich zu den Formen der Natur; aber die wesentliche Einfachheit seines Denkens schweift bestandlos und unverständig in ihnen umher, erweitert ihre Gren

zen zum Maaßlosen und löst ihre zur Pracht gesteigerte Schönheit in ihrer Erhabenheit auf.

Der Inhalt, den dieß reine Seyn entwickelt, oder sein Wahrnehmen ist daher ein wesenloses Beiherspielen an dieser Substanz, die nur aufgeht, ohne in sich niederzugehen, Subject zu werden und durch das Selbst ihre Unterschiede zu befestigen. Ihre Bestimmungen sind nur Attribute, die nicht zur Selbstständigkeit gedeihen, sondern nur Namen des vielnamigen Einen bleiben. Dieses ist mit den mannigfachen Kräften des Daseyns und den Gestalten der Wirklichkeit als mit einem selbstlosen Schmucke angekleidet; sie sind nur eignen Willens entbehrende Boten seiner Macht, Anschauungen seiner Herrlichkeit und Stimmen seines Preises.

Dieß taumelnde Leben aber muß sich zum Fürsichseyn bestimmen und seinen verschwindenden Gestalten Bestehen geben. Das unmittelbare Seyn, in welchem es sich seinem Bewußtseyn gegenüberstellt, ist selbst die negative Macht, die seine Unterschiede auflöst. Es ist also in Wahrheit das Selbst; und der Geist geht darum dazu über, sich in der Form des Selbsts zu wissen. Das reine Licht wirft seine Einfachheit als eine Unendlichkeit von Formen auseinander und giebt sich dem Fürsichseyn zum Opfer dar, daß das Einzelne sich das Bestehen an seiner Substanz nehme.

b. Die Pflanze und das Thier.

Der selbstbewußte Geist, der aus dem gestaltlosen Wesen in sich gegangen oder seine Unmittelbarkeit zum Selbst überhaupt erhoben, bestimmt seine Einfachheit als eine Mannigfaltigkeit des Fürsichseyns und ist die Religion der geistigen Wahrnehmung, worin er in die zahllose Vielheit schwächerer und kräftigerer, reicherer und ärmerer Geister zerfällt. Dieser Pantheismus, zunächst das ruhige Bestehen dieser Geisteratomen, wird zur feindseligen Bewegung in sich selbst. Die Unschuld der Blumenreligion, die nur selbstlose Vorstellung des Selbsts ist, geht in den

Ernst des kämpfenden Lebens, in die Schuld der Thierreligion, die Ruhe und Ohnmacht der anschauenden Individualität in das zerstörende Fürsichseyn über. — Es hilft nichts, den Dingen der Wahrnehmung den Tod der Abstraction genommen und sie zu Wesen geistiger Wahrnehmung erhoben zu haben; die Beseelung dieses Geisterreichs hat ihn durch die Bestimmtheit und die Negativität an ihr, die über die unschuldige Gleichgültigkeit derselben übergreift. Durch sie wird die Zerstreuung in die Mannigfaltigkeit der ruhigen Pflanzen-Gestalten eine feindselige Bewegung, worin sich der Haß ihres Fürsichseyns aufreibt. — Das wirkliche Selbstbewußtseyn dieses zerstreuten Geistes ist eine Menge vereinzelter ungeselliger Völkergeister, die in ihrem Hasse sich auf den Tod bekämpfen und bestimmter Thiergestalten als ihres Wesens sich bewußt werden, denn sie sind nichts anderes als Thiergeister, sich absondernde ihrer ohne Allgemeinheit bewußte Thierleben.

In diesem Hasse reibt sich aber die Bestimmtheit des rein negativen Fürsichseyns auf und durch diese Bewegung des Begriffs tritt der Geist in eine andere Gestalt. Das aufgehobene Fürsichseyn ist die Form des Gegenstandes, die durch das Selbst hervorgebracht oder die vielmehr das hervorgebrachte, sich auftreibende d. h. zum Dinge werdende Selbst ist. Ueber die nur zerreißenden Thiergeister behält daher der Arbeitende die Oberhand, dessen Thun nicht nur negativ, sondern beruhigt und positiv ist. Das Bewußtseyn des Geistes ist also nunmehr die Bewegung, die über das unmittelbare Ansichseyn wie über das abstracte Fürsichseyn hinaus ist. Indem das Ansich zu einer Bestimmtheit durch den Gegensatz herabgesetzt ist, ist es nicht mehr die eigene Form des absoluten Geistes, sondern eine Wirklichkeit, die sein Bewußtseyn sich entgegengesetzt als das gemeine Daseyn vorfindet, sie aufhebt und ebenso nicht nur dieß aufhebende Fürsichseyn ist, sondern auch seine Vorstellung, das zur Form eines Gegenstandes herausgesetzte Fürsichseyn, hervorbringt. Dieß Hervor-

bringen ist jedoch noch nicht das vollkommene, sondern eine bedingte Thätigkeit und das Formiren eines Vorhandenen.

c. Der Werkmeister.

Der Geist erscheint also hier als der Werkmeister, und sein Thun, wodurch er sich selbst als Gegenstand hervorbringt, aber den Gedanken seiner noch nicht erfaßt hat, ist ein instinktartiges Arbeiten, wie die Bienen ihre Zellen bauen.

Die erste Form, weil sie die unmittelbare ist, ist sie die abstracte des Verstandes und das Werk noch nicht an ihm selbst vom Geiste erfüllt. Die Krystalle der Pyramiden und Obelisken, einfache Verbindungen gerader Linien mit ebnen Oberflächen und gleichen Verhältnissen der Theile, an denen die Incommensurabilität des Runden vertilgt ist, sind die Arbeiten dieses Werkmeisters der strengen Form. Um der bloßen Verständigkeit der Form willen ist sie nicht ihre Bedeutung an ihr selbst, nicht das geistige Selbst. Die Werke empfangen also nur den Geist entweder in sich als einen fremden abgeschiedenen Geist, der seine lebendige Durchdringung mit der Wirklichkeit verlassen, selbst todt in diese des Lebens entbehrenden Krystalle einkehrt; — oder sie beziehen sich äußerlich auf ihn als auf einen solchen, der selbst äußerlich und nicht als Geist da ist — als auf das aufgehende Licht, das seine Bedeutung auf sie wirft.

Die Trennung, von welcher der arbeitende Geist ausgeht, des Ansichseyns, das zum Stoffe wird, den er verarbeitet, — und des Fürsichseyns, welche die Seite des arbeitenden Selbstbewußtseyns ist, ist ihm in seinem Werke gegenständlich geworden. Seine fernere Bemühung muß dahin gehen, diese Trennung der Seele und des Leibes aufzuheben, jene an ihr selbst zu bekleiden und zu gestalten, diesen aber zu beseelen. Beide Seiten, indem sie einander näher gebracht werden, behalten dabei die Bestimmtheit des vorgestellten Geistes und seiner umgebenden Hülle gegen einander; seine Einigkeit mit sich selbst enthält diesen Gegensatz der Einzelnheit und Allgemeinheit. Indem das Werk in seinen

Seiten sich selbst nähert, so geschieht dadurch zugleich auch das Andere, daß es dem arbeitenden Selbstbewußtseyn näher tritt und dieses zum Wissen seiner, wie es an und für sich ist, in dem Werke gelangt. So aber macht es nur erst die abstracte Seite der Thätigkeit des Geistes aus, welche nicht in sich selbst noch ihren Inhalt, sondern an seinem Werke, das ein Ding ist, weiß. Der Werkmeister selbst, der ganze Geist, ist noch nicht erschienen, sondern ist das noch innere verborgene Wesen, welches als Ganzes, nur zerlegt in das thätige Selbstbewußtseyn und in seinen hervorgebrachten Gegenstand, vorhanden ist.

Die umgebende Behausung also, die äußere Wirklichkeit, die nur erst in die abstracte Form des Verstandes erhoben ist, arbeitet der Werkmeister zur beseeltern Form aus. Er verwendet das Pflanzenleben dazu, das nicht mehr wie dem frühern unmächtigen Pantheismus heilig ist, sondern von ihm, der sich als das fürsichseyende Wesen erfaßt, als etwas Brauchbares genommen und zur Außenseite und Zierde zurückgesetzt wird. Es wird aber nicht unverändert verwendet, sondern der Arbeiter der selbstbewußten Form vertilgt zugleich die Vergänglichkeit, welche die unmittelbare Existenz dieses Lebens an ihm hat, und nähert seine organischen Formen den strengern und allgemeinern des Gedankens. Die organische Form, die freigelassen in der Besonderheit fortwuchert, ihrer Seits von der Form des Gedankens unterjocht, erhebt anderer Seits diese geradlinigten und ebnen Gestalten zur beseeltern Rundung, — eine Vermischung, welche die Wurzel der freien Architectur wird.

Diese Wohnung, die Seite des allgemeinen Elements oder der unorganischen Natur des Geistes schließt nun auch eine Gestalt der Einzelnheit in sich, die den vorher von dem Daseyn abgeschiednen ihm innern oder äußerlichen Geist der Wirklichkeit näher bringt und dadurch das Werk dem thätigen Selbstbewußtseyn gleicher macht. Der Arbeiter greift zuerst zur Form des Fürsichseyns überhaupt, zur Thiergestalt. Daß er sich seiner nicht mehr unmittelbar im Thierleben bewußt ist, beweist er da-

durch, daß er gegen dieses sich als die hervorbringende Kraft konstituirt und in ihm als seinem Werke sich weiß; wodurch sie zugleich eine aufgehobne und die Hieroglyphe einer andern Bedeutung, eines Gedankens wird. Daher wird sie auch nicht mehr allein und ganz vom Arbeiter gebraucht, sondern mit der Gestalt des Gedankens, mit der menschlichen, vermischt. Noch fehlt dem Werke aber die Gestalt und Daseyn, worin das Selbst als Selbst existirt; — es fehlt ihm noch dieß, an ihm selbst es auszusprechen, daß es eine innere Bedeutung in sich schließt, es fehlt ihm die Sprache, das Element, worin der erfüllende Sinn selbst vorhanden ist. Das Werk daher, wenn es sich von dem Thierischen auch ganz gereinigt und die Gestalt des Selbstbewußtseyns allein an ihm trägt, ist die noch tonlose Gestalt, die des Strahls der aufgehenden Sonne bedarf, um Ton zu haben, der vom Lichte erzeugt auch nur Klang und nicht Sprache ist, nur ein äußeres Selbst, nicht das innere zeigt.

Diesem äußern Selbst der Gestalt steht die andere gegenüber, welche anzeigt, ein Inneres an ihr zu haben. Die in ihr Wesen zurückgehende Natur setzt ihre lebendige sich vereinzelnde und in ihrer Bewegung sich verwirrende Mannigfaltigkeit zu einem unwesentlichen Gehäuse herab, das die Decke des Innern ist; und dieses Innere ist zunächst noch die einfache Finsterniß, das Unbewegte, der schwarze formlose Stein.

Beide Darstellungen enthalten die Innerlichkeit und das Daseyn, — die beiden Momente des Geistes; und beide Darstellungen beide zugleich im entgegengesetzten Verhältnisse, das Selbst sowohl als Inneres wie als Aeußeres. Beides ist zu vereinigen. — Die Seele der menschlich geformten Bildsäule kommt noch nicht aus dem Innern, ist noch nicht die Sprache, das Daseyn, das an ihm selbst innerlich ist, — und das Innere des vielformigen Daseyns ist noch das Tonlose, sich nicht in sich selbst Unterscheidende und von seinem Aeußern, dem alle Unterschiede gehören, noch Getrennte. — Der Werkmeister vereint daher beides

in der Vermischung der natürlichen und der selbstbewußten Gestalt, und diese zweideutigen sich selbst räthselhaften Wesen, das Bewußte ringend mit dem Bewußtlosen, das einfache Innere mit dem vielgestalteten Aeußern, die Dunkelheit des Gedankens mit der Klarheit der Aeußerung paarend, brechen in die Sprache tiefer schwerverständlicher Weisheit aus.

In diesem Werke hört die instinktartige Arbeit auf, die dem Selbstbewußtseyn gegenüber das bewußtlose Werk erzeugte; denn in ihm kommt der Thätigkeit des Werkmeisters, welche das Selbstbewußtseyn ausmacht, ein ebenso selbstbewußtes sich aussprechendes Inneres entgegen. Er hat sich darin zu der Entzweiung seines Bewußtseyns emporgearbeitet, worin der Geist dem Geiste begegnet. In dieser Einheit des selbstbewußten Geistes mit sich selbst, insofern er sich Gestalt und Gegenstand seines Bewußtseyns ist, reinigen sich also seine Vermischungen mit der bewußtlosen Weise der unmittelbaren Naturgestalt. Diese Ungeheuer an Gestalt, Rede und That lösen sich zur geistigen Gestaltung auf, — einem Aeußern, das in sich gegangen, — einem Innern, das sich aus sich und an sich selbst äußert; zum Gedanken, der sich gebährendes und seine Gestalt ihm gemäß erhaltendes und klares Daseyn ist. Der Geist ist Künstler.

B.

Die Kunst-Religion.

Der Geist hat seine Gestalt, in welcher er für sein Bewußtseyn ist, in die Form des Bewußtseyns selbst erhoben und bringt eine solche sich hervor. Der Werkmeister hat das synthetische Arbeiten, das Vermischen der fremdartigen Formen des Gedankens und des Natürlichen aufgegeben; indem die Gestalt die Form der selbstbewußten Thätigkeit gewonnen, ist er geistiger Arbeiter geworden.

Fragen wir darnach, welches der wirkliche Geist ist, der in der Kunstreligion das Bewußtseyn seines absoluten Wesens hat, so ergiebt sich, daß es der sittliche oder der wahre Geist ist

Er ist nicht nur die allgemeine Substanz aller Einzelnen, sondern indem sie für das wirkliche Bewußtseyn die Gestalt des Bewußtseyns hat, so heißt dieß soviel, daß sie, die Individualisation hat, von ihnen als ihr eignes Wesen und Werk gewußt wird. Weder ist sie so für sie das Lichtwesen, in dessen Einheit das Fürsichseyn des Selbstbewußtseyns nur negativ, nur vergehend enthalten ist und den Herrn seiner Wirklichkeit anschaut, — noch ist sie das rastlose Verzehren sich hassender Völker, — noch die Unterjochung derselben zu Kasten, die zusammen den Schein der Organisation eines vollendeten Ganzen ausmachen, dem aber die allgemeine Freiheit der Individuen fehlt. Sondern er ist das freie Volk, worin die Sitte die Substanz aller ausmacht, deren Wirklichkeit und Daseyn alle und jeder Einzelne als seinen Willen und That weiß.

Die Religion des sittlichen Geistes ist aber seine Erhebung über seine Wirklichkeit, das Zurückgehen *aus seiner Wahrheit* in das reine *Wissen seiner selbst*. Indem das sittliche Volk in der unmittelbaren Einheit mit seiner Substanz lebt und das Princip der reinen Einzelnheit des Selbstbewußtseyns nicht an ihm hat, so tritt seine Religion in ihrer Vollendung erst im *Scheiden* von seinem *Bestehen* auf. Denn die *Wirklichkeit* der sittlichen Substanz beruht Theils auf ihrer ruhigen *Unwandelbarkeit* gegen die absolute Bewegung des Selbstbewußtseyns, und hiermit darauf daß dieses noch nicht aus seiner ruhigen Sitte und seinem festen Vertrauen in sich gegangen ist; — Theils auf seiner Organisation in eine Vielheit von Rechten und Pflichten, so wie in die Vertheilung in die Massen der Stände und ihres besondern Thuns, das zum Ganzen zusammenwirkt; — hiermit darauf daß der Einzelne mit der Beschränkung seines Daseyns zufrieden ist und den schrankenlosen Gedanken seines freien Selbsts noch nicht erfaßt hat. Aber jenes ruhige *unmittelbare* Vertrauen zur Substanz geht in das Vertrauen *zu sich* und in die *Gewißheit seiner selbst* zurück und die Vielheit der Rechte

und Pflichten wie das beschränkte Thun ist dieselbe dialektische Bewegung des Sittlichen als die Vielheit der Dinge und ihrer Bestimmungen, — eine Bewegung, die nur in der Einfachheit des seiner gewissen Geistes ihre Ruhe und Festigkeit findet. — Die Vollendung der Sittlichkeit zum freien Selbstbewußtseyn und das Schicksal der sittlichen Welt ist daher die in sich gegangene Individualität, der absolute Leichtsinn des sittlichen Geistes, der alle festen Unterschiede seines Bestehens und die Massen seiner organischen Gliederung in sich aufgelöst und vollkommen seiner sicher zur schrankenlosen Freudigkeit und zum freisten Genusse seiner selbst gelangt ist. Diese einfache Gewißheit des Geistes in sich ist das Zweideutige, ruhiges Bestehen und feste Wahrheit, — so wie absolute Unruhe und das Vergehen der Sittlichkeit zu seyn. Sie schlägt aber in das letztre um, denn die Wahrheit des sittlichen Geistes ist nur erst noch dieß substantielle Wesen und Vertrauen, worin das Selbst sich nicht als freie Einzelnheit weiß und das daher in dieser Innerlichkeit oder in dem Freiwerden des Selbsts zu Grunde geht. Indem also das Vertrauen gebrochen, die Substanz des Volks in sich geknickt ist, so ist der Geist, der die Mitte von bestandlosen Extremen war, nunmehr in das Extrem des sich als Wesen erfassenden Selbstbewußtseyns herausgetreten. Dieses ist der in sich gewisse Geist, der über den Verlust seiner Welt trauert und sein Wesen, über die Wirklichkeit erhoben, nun aus der Reinheit des Selbsts hervorbringt.

In solcher Epoche tritt die absolute Kunst hervor; früher ist sie das instinktartige Arbeiten, das ins Daseyn versenkt aus ihm heraus und in es hineinarbeitet, nicht an der freien Sittlichkeit seine Substanz und daher auch zum arbeitenden Selbst nicht die freie geistige Thätigkeit hat. Später ist der Geist über die Kunst hinaus, um seine höhere Darstellung zu gewinnen; — nämlich nicht nur die aus dem Selbst geborne *Substanz*, sondern in seiner Darstellung als Gegenstand, *dieses Selbst* zu seyn, nicht nur aus seinem Begriffe sich zu gebähren, sondern seinen Begriff selbst

zur Gestalt zu haben, so daß der Begriff und das erzeugte Kunstwerk sich gegenseitig als ein und dasselbe wissen.

Indem also die sittliche Substanz aus ihrem Daseyn sich in ihr reines Selbstbewußtseyn zurückgenommen, so ist dieses die Seite des Begriffs oder der Thätigkeit, mit welcher der Geist sich als Gegenstand hervorbringt. Sie ist reine Form, weil der Einzelne im sittlichen Gehorsam und Dienste sich alles bewußtlose Daseyn und feste Bestimmung so abgearbeitet hat, wie die Substanz selbst dieß flüssige Wesen geworden ist. Diese Form ist die Nacht, worin die Substanz verrathen ward und sich zum Subjecte machte; aus dieser Nacht der reinen Gewißheit seiner selbst ist es, daß der sittliche Geist als die von der Natur und seinem unmittelbaren Daseyn befreite Gestalt aufersteht.

Die Existenz des reinen Begriffs, in den der Geist aus seinem Körper geflohen, ist ein Individuum, das er sich zum Gefäße seines Schmerzes erwählt. Er ist an diesem, als sein Allgemeines und seine Macht, von welcher es Gewalt leidet, — als sein Pathos, dem hingegeben sein Selbstbewußtseyn die Freiheit verliert. Aber jene positive Macht der Allgemeinheit wird vom reinen Selbst des Individuums, als der negativen Macht, bezwungen. Diese reine Thätigkeit, ihrer unverlierbaren Kraft bewußt, ringt mit dem ungestalteten Wesen; Meister darüber werdend hat sie das Pathos zu ihrem Stoffe gemacht und sich ihren Inhalt gegeben, und diese Einheit tritt als Werk heraus, der allgemeine Geist individualisirt und vorgestellt.

a. Das abstracte Kunstwerk.

Das erste Kunstwerk ist als das unmittelbare, das abstracte und einzelne. Seiner Seits hat es sich aus der unmittelbaren und gegenständlichen Weise dem Selbstbewußtseyn entgegen zu bewegen, wie anderer Seits dieses für sich im Kultus darauf geht, die Unterscheidung aufzuheben, die es sich zuerst gegen seinen Geist giebt, und hierdurch das an ihm selbst belebte Kunstwerk hervorzubringen.

Die erste Weise, in welcher der künstlerische Geist, seine Gestalt und sein thätiges Bewußtseyn am weitesten von einander entfernt, ist die unmittelbare, daß jene als Ding überhaupt da ist. — Sie zerfällt an ihr in den Unterschied der Einzelnheit, welche die Gestalt des Selbsts an ihr hat, — und der Allgemeinheit, welche das unorganische Wesen in Bezug auf die Gestalt, als seine Umgebung und Behausung, darstellt. Diese gewinnt durch die Erhebung des Ganzen in den reinen Begriff ihre reine dem Geiste angehörige Form. Sie ist weder der verständige Krystall, der das Todte behaust oder von der äußerlichen Seele beschienen wird, — noch die aus der Pflanze erst hervorgehende Vermischung der Formen der Natur und des Gedankens, dessen Thätigkeit hierin noch ein Nachahmen ist. Sondern der Begriff streift das ab, was von der Wurzel, dem Geäste und Geblätter den Formen noch anklebt und reinigt sie zu Gebilden, worin das Geradlinigte und Ebene des Krystalls in incommensurable Verhältnisse erhoben ist, so daß die Beseelung des Organischen in die abstracte Form des Verstandes aufgenommen und zugleich ihr Wesen, die Incommensurabilität, für den Verstand erhalten wird.

Der inwohnende Gott aber ist der aus dem Thiergehäuse hervorgezogene schwarze Stein, der mit dem Lichte des Bewußtseyns durchdrungen ist. Die menschliche Gestalt streift das Thierische, mit der sie vermischt war, ab; das Thier ist für den Gott nur eine zufällige Verkleidung; es tritt neben seine wahre Gestalt und gilt für sich nichts mehr, sondern ist zur Bedeutung eines Andern, zum bloßen Zeichen, herabgesunken. Die Gestalt des Gottes streift eben dadurch an ihr selbst auch die Bedürftigkeit der natürlichen Bedingungen des thierischen Daseyns ab und deutet die innerlichen Anstalten des organischen Lebens in ihre Oberfläche verschmolzen und nur dieser angehörig an. — Das Wesen des Gottes aber ist die Einheit des allgemeinen Daseyns der Natur und des selbstbewußten Geistes, der in seiner Wirklichkeit jenem gegenüber stehend erscheint. Zugleich zunächst eine

einzelne Gestalt, ist sein Daseyn eines der Elemente der Natur, so wie seine selbstbewußte Wirklichkeit ein einzelner Volksgeist. Aber jenes ist in dieser Einheit das in den Geist reflectirte Element, die durch den Gedanken verklärte mit dem selbstbewußten Leben geeinte Natur. Die Göttergestalt hat darum ihr Naturelement als ein aufgehobnes, als eine dunkle Erinnerung in ihr. Das wüste Wesen und der verworrene Kampf des freien Daseyns der Elemente, das unsittliche Reich der Titanen, ist besiegt und an den Saum der sich klar gewordenen Wirklichkeit, an die trüben Grenzen der sich im Geiste findenden und beruhigten Welt verwiesen. Diese alten Götter, in welche das Lichtwesen, mit der Finsterniß zeugend, sich zunächst besondert, der Himmel, die Erde, der Ocean, die Sonne, das blinde typhonische Feuer der Erde u. s. f. sind durch Gestalten ersetzt, die an ihnen nur noch den dunkel erinnernden Anklang an jene Titanen haben und nicht mehr Naturwesen, sondern klare sittliche Geister der selbstbewußten Völker sind.

Diese einfache Gestalt hat also die Unruhe der unendlichen Vereinzelung — ihrer sowohl als des Naturelements, das nur als allgemeines Wesen nothwendig, in seinem Daseyn und Bewegung aber sich zufällig verhält, — wie ihrer als des Volks, das in die besonderen Massen des Thuns und die individuellen Punkte des Selbstbewußtseyns zerstreut ein Daseyn mannigfaltigen Sinnes und Thuns hat — an sich vertilgt und in ruhige Individualität zusammenbefaßt. Es steht ihr daher das Moment der Unruhe, ihr — dem Wesen das Selbstbewußtseyn gegenüber, das als die Geburtsstätte derselben für sich nichts übrig behielt, als die reine Thätigkeit zu seyn. Was der Substanz angehört, gab der Künstler ganz seinem Werke mit, sich selbst aber als einer bestimmten Individualität in seinem Werke keine Wirklichkeit; er konnte ihm die Vollendung nur dadurch ertheilen, daß er seiner Besonderheit sich entäußerte und zur Abstraction des reinen Thuns sich entkörperte und steigerte. — In dieser ersten

unmittelbaren Erzeugung ist die Trennung des Werks und seiner selbstbewußten Thätigkeit noch nicht wieder vereinigt; das Werk ist daher nicht für sich das wirklich beseelte, sondern es ist Ganzes nur mit seinem Werden zusammen. Das Gemeine an dem Kunstwerke, daß es im Bewußtseyn erzeugt und von Menschenhänden gemacht ist, ist das Moment des als Begriff existirenden Begriffs, der ihm gegenübertritt. Und wenn dieser, als Künstler oder als Betrachter, das Kunstwerk als an ihm selbst absolut beseelt auszusprechen und sich, den Thuenden oder Schauenden, zu vergessen uneigennützig genug ist, so muß hiergegen der Begriff des Geistes festgehalten werden, der des Moments nicht entbehren kann, seiner selbst bewußt zu seyn. Dieß Moment aber steht dem Werke gegenüber, weil er in dieser seiner ersten Entzweiung beiden Seiten ihre abstracten Bestimmungen des Thuns und Dingseyns gegen einander giebt, und ihre Rückkehr in die Einheit, von der sie ausgingen, noch nicht zu Stande gekommen ist.

Der Künstler erfährt also an seinem Werke, daß er kein ihm gleiches Wesen hervorbrachte. Es kommt ihm zwar daraus ein Bewußtseyn so zurück, daß eine bewundernde Menge es als den Geist, der ihr Wesen ist, verehrt. Aber diese Beseelung, indem sie ihm sein Selbstbewußtseyn nur als Bewunderung erwiedert, ist vielmehr ein Bekenntniß, das diese Beseelung an den Künstler ablegt, nicht seines gleichen zu seyn. Indem es ihm als Freudigkeit überhaupt zurückkommt, findet er darin nicht den Schmerz seiner Bildung und Zeugung, nicht die Anstrengung seiner Arbeit. Sie mögen das Werk auch noch beurtheilen oder ihm Opfer bringen auf welche Art es sey, ihr Bewußtseyn darein legen, — wenn sie sich mit ihrer Kenntniß darüber setzen, weiß er wie viel mehr seine That als ihr Verstehen und Reden ist; — wenn sie sich darunter setzen und ihr sie beherrschendes Wesen darin erkennen, weiß er sich als den Meister desselben.

Das Kunstwerk erfordert daher ein anderes Element seines Daseyns, der Gott einen andern Hervorgang als diesen, worin er

aus der Tiefe seiner schöpferischen Nacht in das Gegentheil, in die Aeußerlichkeit, die Bestimmung des selbstbewußtlosen Dinges herabfällt. Dieß höhere Element ist die Sprache, — ein Daseyn, das unmittelbar selbstbewußte Existenz ist. Wie das einzelne Selbstbewußtseyn in ihr da ist, ist es ebenso unmittelbar als eine allgemeine Ansteckung; die vollkommne Besonderung des Fürsichseyns ist zugleich die Flüssigkeit und die allgemein mitgetheilte Einheit der vielen Selbst; sie ist die als Seele existirende Seele. Der Gott also, der die Sprache zum Elemente seiner Gestalt hat, ist das an ihm selbst beseelte Kunstwerk, das die reine Thätigkeit, die ihm, der als Ding existirte, gegenüber war, unmittelbar in seinem Daseyn hat. Oder das Selbstbewußtseyn bleibt in dem gegenständlich Werden seines Wesens unmittelbar bei sich. Es ist, so in seinem Wesen bei sich selbst seyend, reines Denken oder die Andacht, deren Innerlichkeit in der Hymne zugleich Daseyn hat. Sie behält die Einzelnheit des Selbstbewußtseyns in ihr und vernommen ist diese Einzelnheit zugleich als allgemeine da; die Andacht in Allen angezündet ist der geistige Strom, der in der Vielfachheit des Selbstbewußtseyns, seiner als eines gleichen Thuns Aller, und als einfachen Seyns bewußt ist; der Geist hat als dieses allgemeine Selbstbewußtseyn Aller seine reine Innerlichkeit ebensowohl als das Seyn für Andere und das Fürsichseyn der Einzelnen in Einer Einheit.

Diese Sprache unterscheidet sich von einer andern Sprache des Gottes, die nicht die des allgemeinen Selbstbewußtseyns ist. Das Orakel sowohl des Gottes der künstlerischen als der vorhergehenden Religionen ist die nothwendige erste Sprache desselben, denn in seinem Begriffe liegt ebensowohl, daß er das Wesen der Natur als des Geistes ist, und daher nicht nur natürliches, sondern auch geistiges Daseyn hat. Insofern dieß Moment erst in seinem Begriffe liegt und noch nicht in der Religion realisirt ist, so ist die Sprache für das religiöse Selbstbewußtseyn Sprache eines fremden Selbstbewußtseyns. Das seiner Gemeinde noch

fremde Selbstbewußtseyn ist noch nicht so da, wie sein Begriff fordert. Das Selbst ist das einfache und dadurch schlechthin allgemeine Fürsichseyn; jenes aber, das von dem Selbstbewußtseyn der Gemeinde getrennt ist, ist nur erst ein einzelnes. — Der Inhalt dieser eignen und einzelnen Sprache ergiebt sich aus der allgemeinen Bestimmtheit, in welcher der absolute Geist überhaupt in seiner Religion gesetzt ist. — Der allgemeine Geist des Aufgangs, der sein Daseyn noch nicht besondert hat, spricht also eben so einfache und allgemeine Sätze vom Wesen aus, deren substantieller Inhalt in seiner einfachen Wahrheit erhaben ist, aber um dieser Allgemeinheit willen dem weiter sich fortbildenden Selbstbewußtseyn zugleich trivial erscheint.

Das weiter gebildete Selbst, das sich zum Fürsichseyn erhebt, ist über das reine Pathos der Substanz, über die Gegenständlichkeit des aufgehenden Lichtwesens Meister und weiß jene Einfachheit der Wahrheit als das Ansichseyende, das nicht die Form des zufälligen Daseyns durch eine fremde Sprache hat, sondern als das sichere und ungeschriebene Gesetz der Götter, das ewig lebt, und von dem niemand weiß, von wannen es erschien. — Wie die allgemeine Wahrheit, die vom Lichtwesen geoffenbart wurde, hier ins Innere oder Untere zurückgetreten und damit der Form der zufälligen Erscheinung enthoben ist, so ist dagegen in der Kunstreligion, weil die Gestalt des Gottes das Bewußtseyn und damit die Einzelnheit überhaupt angenommen hat, die eigne Sprache des Gottes, der der Geist des sittlichen Volkes ist, das Orakel, das die besondern Angelegenheiten desselben weiß und das Nützliche darüber kund thut. Die allgemeinen Wahrheiten aber, weil sie als das Ansichseyende gewußt werden, vindicirt sich das wissende Denken und die Sprache derselben ist ihm nicht mehr eine fremde, sondern die eigne. Wie jener Weise des Alterthums, was gut und schön sey, in seinem eignen Denken suchte, dagegen den schlechten zufälligen Inhalt des Wissens, ob es ihm gut sey mit diesem oder jenem

umzugehen, oder einem Bekannten gut, diese Reise zu machen und dergleichen bedeutungslose Dinge, dem Dämon zu wissen überließ: ebenso holt das allgemeine Bewußtseyn das Wissen vom Zufälligen von den Vögeln, oder von den Bäumen oder von der gährenden Erde, deren Dampf dem Selbstbewußtseyn seine Besonnenheit nimmt; denn das Zufällige ist das Unbesonnene und Fremde, und das sittliche Bewußtseyn läßt sich also auch, wie durch ein Würfeln, auf eine unbesonnene und fremde Weise darüber bestimmen. Wenn der Einzelne durch seinen Verstand sich bestimmt und mit Ueberlegung das wählt, was ihm nützlich sey, so liegt dieser Selbstbestimmung die Bestimmtheit des besondern Charakters zum Grunde; sie ist selbst das Zufällige; und jenes Wissen des Verstandes, was dem Einzelnen nützlich ist, daher ein eben solches Wissen als das jener Orakel oder des Looses; nur daß, wer das Orakel oder Loos befragt, damit die sittliche Gesinnung der Gleichgültigkeit gegen das Zufällige ausdrückt, da jenes hingegen das an sich Zufällige als wesentliches Interesse seines Denkens und Wissens behandelt. Das Höhere als beide aber ist, zwar die Ueberlegung zum Orakel des zufälligen Thuns zu machen, aber diese überlegte Handlung selbst wegen ihrer Seite der Beziehung auf das Besondre und ihrer Nützlichkeit als etwas Zufälliges zu wissen.

Das wahre selbstbewußte Daseyn, das der Geist in der Sprache, die nicht die Sprache des fremden und also zufälligen, nicht allgemeinen Selbstbewußtseyns ist, erhält, ist das Kunstwerk, das wir vorhin gesehen. Es steht dem Dinglichen der Bildsäule gegenüber. Wie diese das ruhende, so ist jenes das verschwindende Daseyn; wie in diesem die Gegenständlichkeit frei entlassen des eignen unmittelbaren Selbsts entbehrt, so bleibt sie dagegen in jenem zu sehr in das Selbst eingeschlossen, kommt zu wenig zur Gestaltung und ist, wie die Zeit, unmittelbar nicht mehr da, indem sie da ist.

Die Bewegung beider Seiten, in der die im reinen empfindenden Elemente des Selbstbewußtseyns bewegte und die im Elemente der Dingheit ruhende göttliche Gestalt gegenseitig ihre verschiedene Bestimmung aufgeben und die Einheit, die der Begriff ihres Wesens ist, zum Daseyn kommt, macht der Kultus aus. In ihm giebt sich das Selbst das Bewußtseyn des Herabsteigens des göttlichen Wesens aus seiner Jenseitigkeit zu ihm und dieses, das vorher das Unwirkliche und nur Gegenständliche ist, erhält dadurch die eigentliche Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns.

Dieser Begriff des Kultus ist an sich schon in dem Strome des hymnischen Gesanges enthalten und vorhanden. Diese Andacht ist die unmittelbare reine Befriedigung des Selbsts durch und in sich selbst. Es ist die gereinigte Seele, welche in dieser Reinheit unmittelbar nur Wesen und eins mit dem Wesen ist. Sie ist um ihrer Abstraction willen nicht das seinen Gegenstand von sich unterscheidende Bewußtseyn und also nur die Nacht seines Daseyns und die bereitete Stätte seiner Gestalt. Der abstracte Kultus erhebt daher das Selbst dazu, dieses reine göttliche Element zu seyn. Die Seele vollbringt diese Läuterung mit Bewußtseyn; doch ist sie noch nicht das Selbst, das in seine Tiefen hinabgestiegen sich als das Böse weiß, sondern es ist ein Seyendes, eine Seele, welche ihre Aeußerlichkeit mit Waschen reinigt, sie mit weißen Kleidern anthut und ihre Innerlichkeit den vorgestellten Weg der Arbeiten, Strafen und Belohnungen, den Weg der die Besonderheit entäußernden Bildung überhaupt durchführt, durch welchen sie in die Wohnungen und die Gemeinschaft der Seligkeit gelangt.

Dieser Kultus ist nur erst ein geheimes, d. h. ein nur vorgestelltes unwirkliches Vollbringen; er muß wirkliche Handlung seyn, eine unwirkliche Handlung widerspricht sich selbst. Das eigentliche Bewußtseyn erhebt sich dadurch in sein reines Selbstbewußtseyn. Das Wesen hat in ihm die Bedeutung eines freien Gegenstandes, durch den wirklichen Kultus kehrt dieser in das Selbst zurück — und insofern er im reinen Bewußtseyn die

Bedeutung des reinen jenseits der Wirklichkeit wohnenden Wesens hat, steigt dieß Wesen von seiner Allgemeinheit durch diese Vermittelung zur Einzelnheit herunter und schließt sich so mit der Wirklichkeit zusammen.

Wie beide Seiten in die Handlung eintreten, bestimmt sich so, daß für die selbstbewußte Seite, insofern sie wirkliches Bewußtseyn ist, das Wesen sich als die wirkliche Natur darstellt; eines Theils gehört sie ihm als Besitz und Eigenthum und gilt als das nichtansichseyende Daseyn; — andern Theils ist sie seine eigne unmittelbare Wirklichkeit und Einzelnheit, die von ihm ebenso als Nichtwesen betrachtet und aufgehoben wird. Zugleich aber hat für sein reines Bewußtseyn jene äußere Natur die entgegengesetzte Bedeutung, nämlich das ansichseyende Wesen zu seyn, gegen welches das Selbst seine Unwesentlichkeit aufopfert. Die Handlung ist dadurch geistige Bewegung, weil sie dieß Doppelseitige ist, die Abstraction des Wesens, wie die Andacht den Gegenstand bestimmt, aufzuheben und es zum Wirklichen zu machen und das Wirkliche, wie das Handelnde den Gegenstand und sich bestimmt, auf- und in die Allgemeinheit zu erheben.

Die Handlung des Kultus selbst beginnt daher mit der reinen Hingabe eines Besitzes, das der Eigenthümer scheinbar für ihn ganz nutzlos vergießt oder in Rauch aufsteigen läßt. Er thut hierin vor dem Wesen seines reinen Bewußtseyns auf Besitz und Recht des Eigenthumes und des Genusses desselben, auf die Persönlichkeit und die Rückkehr des Thuns in das Selbst Verzicht und reflectirt die Handlung vielmehr in das Allgemeine oder in das Wesen, als in sich. — Umgekehrt aber geht darin ebenso das seyende Wesen zu Grunde. Das Thier, das aufgeopfert wird, ist das Zeichen eines Gottes; die Früchte, die verzehrt werden, sind die lebendige Ceres und Bacchus selbst; — in jenem sterben die Mächte des obern Rechts, welches Blut und wirkliches Leben hat; in diesen aber die Mächte des untern Rechts, das blutlos die geheime listige Macht besitzt. — Die Aufopferung

der göttlichen Substanz gehört, insofern sie Thun ist, der selbstbewußten Seite an; daß dieses wirkliche Thun möglich sey, muß das Wesen sich selbst schon an sich aufgeopfert haben. Dieß hat es darin gethan, daß es sich Daseyn gegeben und zum einzelnen Thiere und zur Frucht gemacht hat. Diese Verzichtleistung, die also das Wesen schon an sich vollbracht, stellt das handelnde Selbst im Daseyn und für sein Bewußtseyn dar und ersetzt jene unmittelbare Wirklichkeit des Wesens durch die höhere, nämlich die seiner selbst. Denn die entstandene Einheit, die das Resultat der aufgehobenen Einzelnheit und Trennung beider Seiten ist, ist nicht das nur negative Schicksal, sondern hat positive Bedeutung. Nur dem abstracten unterirdischen Wesen wird das ihm Aufgeopferte ganz hingegeben und damit die Reflexion des Besitzes und des Fürsichseyns in das Allgemeine, von dem Selbst als solchem unterschieden bezeichnet. Zugleich aber ist dieß nur ein geringer Theil und das andere Opfern ist nur die Zerstörung des Unbrauchbaren und vielmehr die Zubereitung des Geopferten zum Mahle, dessen Schmaus die Handlung um ihre negative Bedeutung betrügt. Der Opfernde behält bei jenem ersten Opfer das Meiste und von diesem das Nutzbare seinem Genusse auf. Dieser Genuß ist die negative Macht, welche das Wesen so wie die Einzelnheit aufhebt und zugleich ist er die positive Wirklichkeit, worin das gegenständliche Daseyn des Wesens in selbstbewußtes verwandelt ist und das Selbst das Bewußtseyn seiner Einheit mit dem Wesen hat.

Dieser Kultus ist übrigens zwar eine wirkliche Handlung, ihre Bedeutung liegt jedoch mehr nur in der Andacht; was dieser angehört, ist nicht gegenständlich hervorgebracht, so wie das Resultat im Genusse sich selbst seines Daseyns beraubt. Der Kultus geht daher weiter und ersetzt diesen Mangel zunächst dadurch, daß er seiner Andacht ein gegenständliches Bestehen giebt, indem er die gemeinsame oder einzelne jedem thunliche Ar-

heit ist, welche die Wohnung und den Putz des Gottes ihm zu Ehren hervorbringt. — Es wird dadurch Theils die Gegenständlichkeit der Bildsäule aufgehoben, denn durch diese Weihung seiner Geschenke und Arbeiten macht der Arbeitende den Gott sich geneigt und schaut sein Selbst ihm angehörig an; Theils auch ist dieß Thun nicht das einzelne Arbeiten des Künstlers, sondern diese Besonderheit ist in der Allgemeinheit aufgelöst. Es ist aber nicht nur die Ehre des Gottes, die zu Stande kommt und der Segen seiner Geneigtheit fließt nicht nur in der Vorstellung auf den Arbeiter, sondern die Arbeit hat auch die umgekehrte Bedeutung gegen die erste der Entäußerung und der fremden Ehre. Die Wohnungen und Hallen des Gottes sind für den Gebrauch des Menschen, die Schätze, die in jenen aufbewahrt sind, im Nothfalle die seinigen; die Ehre, die jener in seinem Schmucke genießt, ist die Ehre des kunstreichen und großmüthigen Volkes. Am Feste schmückt dieses ebenso seine eignen Wohnungen und Bekleidungen so wie seine Verrichtungen mit zierlichem Geräthe. Es empfängt auf diese Weise für seine Gaben die Erwiederung von dem dankbarem Gotte und die Beweise seiner Geneigtheit, in der es sich mit ihm durch die Arbeit verband, nicht in der Hoffnung und in einer späten Wirklichkeit, sondern hat in der Ehrenbezeugung und Darbringung der Gaben unmittelbar den Genuß seines eignen Reichthumes und Putzes.

b. Das lebendige Kunstwerk.

Das Volk, das in dem Kultus der Kunstreligion sich seinem Gotte naht, ist das sittliche Volk, das seinen Staat und die Handlungen desselben als den Willen und das Vollbringen seiner selbst weiß. Dieser Geist, dem selbstbewußten Volke gegenübertretend, ist daher nicht das Lichtwesen, das selbstlos nicht die Gewißheit der Einzelnen in sich enthält, sondern vielmehr nur ihr allgemeines Wesen und die herrische Macht ist, worin sie verschwinden. Der Kultus der Religion dieses einfachen gestaltlosen Wesens giebt seinen Angehörigen daher nur dieß im Allgemeinen zurück,

daß sie das Volk ihres Gottes sind; er erwirbt ihnen nur ihr Bestehen und einfache Substanz überhaupt, nicht aber ihr wirkliches Selbst, das vielmehr verworfen ist. Denn sie verehren ihren Gott als die leere Tiefe, nicht als Geist. Der Kultus aber der Kunstreligion entbehrt anderer Seits jener abstracten Einfachheit des Wesens und daher der Tiefe desselben. Das Wesen aber, das mit dem Selbst unmittelbar gereinigt ist, ist an sich der Geist und die wissende Wahrheit, ob zwar noch nicht gewußte oder die sich selbst in ihrer Tiefe wissende. Weil das Wesen also hier das Selbst an ihm hat, so ist seine Erscheinung dem Bewußtseyn freundlich und im Kultus erhält dieses nicht nur die allgemeine Berechtigung seines Bestehens, sondern auch sein in ihm selbstbewußtes Daseyn; so wie umgekehrt das Wesen nicht in einem verworfenen Volke, dessen Substanz nur anerkannt wird, selbstlose Wirklichkeit hat, sondern in dem Volke, dessen Selbst in seiner Substanz anerkannt ist.

Aus dem Kultus tritt also das in seinem Wesen befriedigte Selbstbewußtseyn und der Gott eingekehrt in es als in seine Stätte. Diese Stätte ist für sich die Nacht der Substanz oder ihre reine Individualität, aber nicht mehr die gespannte des Künstlers, die noch nicht mit ihrem gegenständlich werdenden Wesen sich ausgesöhnt hat, sondern die befriedigte Nacht, welche ihr Pathos unbedürftig an ihr hat, weil sie aus der Anschauung, der aufgehobenen Gegenständlichkeit zurückkehrt. — Dieses Pathos ist für sich das Wesen des Aufgangs, das aber nunmehr in sich untergegangen ist und seinen Untergang, das Selbstbewußtseyn und damit Daseyn und Wirklichkeit an ihm selbst hat. — Es hat hier die Bewegung seiner Verwirklichung durchlaufen. Sich aus seiner reinen Wesenheit herabsetzend zu einer gegenständlichen Naturkraft und deren Aeußerungen, ist es ein Daseyn für das Andere, für das Selbst, von dem es verzehrt wird. Das stille Wesen der selbstlosen Natur gewinnt in seiner Frucht die Stufe, worin sie, sich selbst zubereitend und verdaut, sich dem

selbstischen Leben darbietet; sie erreicht in der Nützlichkeit, gegessen und getrunken werden zu können, ihre höchste Vollkommenheit; denn sie ist darin die Möglichkeit einer höhern Existenz und berührt das geistige Daseyn; — Theils zur stillkräftigen Substanz, Theils aber zur geistigen Gährung, ist der Erdgeist in seiner Metamorphose dort zum weiblichen Principe der Ernährung, hier zum männlichen Principe der sich treibenden Kraft des selbstbewußten Daseyns gediehen.

In diesem Genusse ist also jenes aufgehende Lichtwesen verrathen, was es ist; er ist das Mysterium desselben. Denn das Mystische ist nicht Verborgenheit eines Geheimnisses oder Unwissenheit, sondern besteht darin, daß das Selbst sich mit dem Wesen Eins weiß und dieses also geoffenbart ist. Nur das Selbst ist sich offenbar, oder was offenbar ist, ist es nur in der unmittelbaren Gewißheit seiner. In dieser aber ist durch den Kultus das einfache Wesen gesetzt worden; es hat als brauchbares Ding nicht nur das Daseyn, das gesehen, gefühlt, gerochen, geschmeckt wird, sondern ist auch Gegenstand der Begierde und wird durch den wirklichen Genuß Eins mit dem Selbst und dadurch vollkommen an dieses verrathen und ihm offenbar. — Dasjenige, von dem gesagt wird, es sey der Vernunft, dem Herzen offenbar, ist in der That noch geheim, denn es fehlt noch die wirkliche Gewißheit des unmittelbaren Daseyns, sowohl die gegenständliche als die genießende, welche in der Religion aber nicht nur die gedankenlose unmittelbare sondern zugleich die rein wissende des Selbsts ist.

Was hiermit durch den Kultus dem selbstbewußten Geiste in ihm selbst offenbar geworden, ist das einfache Wesen, als die Bewegung, Theils aus seiner nächtlichen Verborgenheit herauf in das Bewußtseyn zu treten, dessen stillernährende Substanz zu seyn, Theils aber sich ebenso wieder in die unterirdische Nacht, in das Selbst zu verlieren und oben nur mit stiller Mutterseelnsucht zu verweilen. — Der lautere Trieb aber ist das vielnamige Lichtwesen des Aufgangs und sein taumelndes Leben, das von

seinem abstracten Seyn ebenso abgelassen, sich zuerst in das gegenständliche Daseyn der Frucht befaßt, dann dem Selbstbewußtseyn sich hingebend in ihm zur eigentlichen Wirklichkeit gelangt, — nun als ein Haufen schwärmender Weiber umherschweift, der ungebändigte Taumel der Natur in selbstbewußter Gestalt.

Noch ist aber dem Bewußtseyn nur der absolute Geist, der dieses einfache Wesen, und nicht der als der Geist an ihm selbst ist, verrathen, oder nur der unmittelbare Geist, der Geist der Natur. Sein selbstbewußtes Leben ist daher nur das Mysterium des Brodes und des Weins, der Ceres und des Bacchus, nicht der andern, der eigentlich obern Götter, deren Individualität als wesentliches Moment das Selbstbewußtseyn als solches in sich schließt. Noch hat sich ihm also der Geist als selbstbewußter Geist nicht geopfert und das Mysterium des Brodes und Weins ist noch nicht Mysterium des Fleisches und Blutes.

Dieser unbefestigte Taumel des Gottes muß sich zum Gegenstande beruhigen und die Begeisterung, die nicht zum Bewußtseyn kam, ein Werk hervorbringen, das ihr, wie der Begeisterung des vorhergehenden Künstlers die Bildsäule, zwar als ein ebenso vollendetes Werk gegenüber tritt, aber nicht als ein an ihm lebloses sondern als ein lebendiges Selbst. — Ein solcher Kultus ist das Fest, das der Mensch zu seiner eignen Ehre sich giebt, jedoch in einen solchen noch nicht die Bedeutung des absoluten Wesens legt; denn das Wesen ist ihm erst offenbar, noch nicht der Geist; nicht als solches, das wesentlich menschliche Gestalt annimmt. Aber dieser Kultus legt den Grund zu dieser Offenbarung und legt ihre Momente einzeln auseinander. So hier das abstracte Moment der lebendigen Körperlichkeit des Wesens, wie vorhin die Einheit beider in bewußtloser Schwärmerei. Der Mensch stellt also an die Stelle der Bildsäule sich selbst als zur vollkommen freien Bewegung erzogene und ausgearbeitete Gestalt, wie jene die vollkommen freie Ruhe ist. Wenn jeder Einzelne wenigstens als Fackelträger sich darzustellen

weiß, so hebt sich Einer aus ihnen hervor, der die gestaltete Bewegung, die glatte Ausarbeitung und flüssige Kraft aller Glieder ist; — ein beseeltes lebendiges Kunstwerk, das mit seiner Schönheit die Stärke paart und dem der Schmuck, womit die Bildsäule geehrt wurde, als Preis seiner Kraft und die Ehre, unter seinem Volke statt des steinernen Gottes die höchste leibliche Darstellung ihres Wesens zu seyn, zu Theil wird.

In den beiden Darstellungen, die so eben vorkamen, ist die Einheit des Selbstbewußtseyns und des geistigen Wesens vorhanden, es fehlt ihnen aber noch ihr Gleichgewicht. In der bachischen Begeisterung ist das Selbst außer sich, in der schönen Körperlichkeit aber das geistige Wesen. Jene Dumpfheit des Bewußtseyns und ihr wildes Stammeln muß in das klare Daseyn der letztern und die geistlose Klarheit der letztern in die Innerlichkeit der erstern aufgenommen werden. Das vollkommene Element, worin die Innerlichkeit ebenso äußerlich als die Aeußerlichkeit innerlich ist, ist wieder die Sprache, aber weder die in ihrem Inhalte ganz zufällige und einzelne des Orakels, noch die empfindende und nur den einzelnen Gott preisende Hymne, noch das inhaltslose Stammeln der bachischen Raserei. Sondern sie hat ihren klaren und allgemeinen Inhalt gewonnen; ihren *klaren* Inhalt, denn der Künstler hat sich aus der ersten ganz substantiellen Begeisterung heraus zur Gestalt gearbeitet, die eignes in allen seinen Regungen von der selbstbewußten Seele durchdrungenes und mitlebendes Daseyn ist; — ihren *allgemeinen* Inhalt, denn in diesem Feste, das die Ehre des Menschen ist, verschwindet die Einseitigkeit der Bildsäulen, die nur einen Nationalgeist, einen bestimmten Charakter der Göttlichkeit enthalten. Der schöne Fechter ist zwar die Ehre seines besondern Volkes, aber er ist eine körperliche Einzelnheit, worin die Ausführlichkeit und Ernst der Bedeutung und der innere Charakter des Geistes, der das besondere Leben, Anliegen, Bedürfnisse und Sitten seines Volkes trägt, untergegangen ist. In dieser Entäußerung zur völligen

Körperlichkeit hat der Geist die besondern Eindrücke und Anklänge der Natur abgelegt, die er als der wirkliche Geist des Volks in sich schloß. Sein Volk ist sich daher nicht mehr seiner Besonderheit in ihm, sondern vielmehr der Ablegung derselben und der Allgemeinheit seines menschlichen Daseyns bewußt.

c. Das *geistige Kunstwerk*.

Die Volksgeister, die der Gestalt ihres Wesens in einem besondern Thiere bewußt werden, gehen in Einen zusammen; so vereinigen sich die besonderen schönen Volksgeister in Ein Pantheon, dessen Element und Behausung die Sprache ist. Die reine Anschauung seiner selbst als *allgemeiner Menschlichkeit* hat an der Wirklichkeit des Volksgeistes die Form, daß er sich mit den Andern, mit denen er durch die Natur Eine Nation ausmacht, zu einer gemeinschaftlichen Unternehmung verbindet und für dieses Werk ein Gesammtvolk und damit einen Gesammthimmel bildet. Diese Allgemeinheit, zu der der Geist in seinem Daseyn gelangt, ist jedoch nur diese erste, die von der Individualität des Sittlichen erst ausgeht, ihre Unmittelbarkeit noch nicht überwunden, nicht Einen Staat aus diesen Völkerschaften gebildet hat. Die Sittlichkeit des wirklichen Volksgeistes beruht Theils auf dem unmittelbaren Vertrauen der Einzelnen zu dem Ganzen ihres Volkes, Theils auf dem unmittelbaren Antheil, den Alle, des Unterschiedes von Ständen unerachtet, an den Entschlüssen und Handlungen der Regierung nehmen. In der Vereinigung, zunächst nicht zu einer bleibenden Ordnung sondern nur zu einer gemeinsamen Handlung, ist jene Freiheit des Antheils Aller und Jeder *einstweilen* auf die Seite gestellt. Diese erste Gemeinschaftlichkeit ist daher mehr eine Versammlung der Individualitäten als die Herrschaft des abstracten Gedankens, der die Einzelnen ihres selbstbewußten Antheils an Willen und That des Ganzen berauben würde.

Die Versammlung der Volksgeister macht einen Kreis von Gestalten aus, der jetzt die ganze Natur wie die ganze sittliche Welt befaßt. Auch sie stehen unter dem *Oberbefehl* mehr des

Einen als seiner Oberherrschaft. Für sich sind sie die allgemeinen Substanzen dessen, was das selbstbewußte Wesen an sich ist und thut. Dieses aber macht die Kraft und zunächst den Mittelpunkt wenigstens aus, um den jene allgemeinen Wesen sich bemühen, der nur erst zufälliger Weise ihre Geschäfte zu verbinden scheint. Aber die Rückkehr des göttlichen Wesens in das Selbstbewußtseyn ist es, die schon den Grund enthält, daß dieses den Mittelpunkt für jene göttlichen Kräfte bildet und die wesentliche Einheit zunächst unter der Form einer freundlichen äußerlichen Beziehung beider Welten verbirgt.

Dieselbe Allgemeinheit, welche diesem Inhalte zukommt, hat nothwendig auch die Form des Bewußtseyns, in welcher er auftritt. Es ist nicht mehr das wirkliche Thun des Kultus, sondern ein Thun, das zwar noch nicht in den Begriff, sondern erst in die Vorstellung, in die synthetische Verknüpfung des selbstbewußten und des äußern Daseyns erhoben ist. Das Daseyn dieser Vorstellung, die Sprache, ist die erste Sprache, das Epos als solches, das den allgemeinen Inhalt, wenigstens als Vollständigkeit der Welt, ob zwar nicht als Allgemeinheit des Gedankens enthält. Der Sänger ist der Einzelne und Wirkliche, aus dem als Subject dieser Welt sie erzeugt und getragen wird. Sein Pathos ist nicht die betäubende Naturmacht, sondern die Muemosyne, die Besinnung und gewordene Innerlichkeit, die Erinnerung des vorhin unmittelbaren Wesens. Er ist das in seinem Inhalte verschwindende Organ, nicht sein eigenes Selbst gilt, sondern seine Muse, sein allgemeiner Gesang. Was aber in der That vorhanden ist, ist der Schluß, worin das Extrem der Allgemeinheit, die Götterwelt, durch die Mitte der Besonderheit mit der Einzelnheit, dem Sänger, verknüpft ist. Die Mitte ist das Volk in seinen Helden, welche einzelne Menschen sind, wie der Sänger, aber nur vorgestellte und dadurch zugleich allgemeine, wie das freie Extrem der Allgemeinheit, die Götter.

In diesem Epos stellt sich also überhaupt dem Bewußtseyn

dar, was im Kultus an sich zu Stande kommt, die Beziehung des Göttlichen auf das Menschliche. Der Inhalt ist eine Handlung des seiner selbstbewußten Wesens. Das Handeln stört die Ruhe der Substanz und erregt das Wesen, wodurch seine Einfachheit getheilt und in die mannigfaltige Welt der natürlichen und sittlichen Kräfte aufgeschlossen ist. Die Handlung ist die Verletzung der ruhigen Erde, die Grube, die, durch das Blut beseelt, die abgeschiedenen Geister hervorruft, welche, nach Leben durstend, es in dem Thun des Selbstbewußtseyns erhalten. Das Geschäft, um welches die allgemeine Bemühung geht, bekommt die zwei Seiten, die selbstische, von einer Gesammtheit wirklicher Völker und den an ihrer Spitze stehenden Individualitäten, und die allgemeine, von ihren substantiellen Mächten vollbracht zu werden. Die Beziehung beider aber bestimmte sich vorhin so, daß sie die synthetische Verbindung des Allgemeinen und Einzelnen, oder das Vorstellen ist. Von dieser Bestimmtheit hängt die Beurtheilung dieser Welt ab. — Das Verhältniß beider ist dadurch eine Vermischung, welche die Einheit des Thuns inconsequent vertheilt und die Handlung überflüssiger Weise von der einen Seite zur andern herüberwirft. Die allgemeinen Mächte haben die Gestalt der Individualität und damit das Princip des Handelns an ihnen; ihr Wirken erscheint daher als ein ebenso freies von ihnen ganz ausgehendes Thun, als das der Menschen. Ein und dasselbe haben daher ebensowohl die Götter als die Menschen gethan. Der Ernst jener Mächte ist ein lächerlicher Ueberfluß, da diese in der That die Kraft der handelnden Individualität sind; — und die Anstrengung und Arbeit dieser ist eine ebenso unnütze Bemühung, da jene vielmehr alles lenken. — Die übertägigen Sterblichen, die das Nichts sind, sind zugleich das mächtige Selbst, das die allgemeinen Wesen sich unterwirft, die Götter verletzt und ihnen überhaupt die Wirklichkeit und ein Interesse des Thuns verschafft; wie umgekehrt diese unmächtigen Allgemeinheiten, die sich von den Gaben der Men-

schen nähren und durch sie erst etwas zu thun bekommen, das natürliche Wesen und der Stoff aller Begebenheiten und ebenso die sittliche Materie und das Pathos des Thuns sind. Wenn ihre elementarischen Naturen durch das freie Selbst der Individualität erst in Wirklichkeit und bethätigtes Verhältniß gebracht werden, so sind sie ebensosehr das Allgemeine, das sich dieser Verbindung entzieht, in seiner Bestimmung unbeschränkt bleibt und durch die unüberwindliche Elasticität seiner Einheit die Punktualität des Thätigen und seine Figurationen auslöscht, sich selbst rein erhält und alles Individuelle in seiner Flüssigkeit auflöst.

Wie sie mit der entgegenstehenden selbstischen Natur in diese widersprechende Beziehung fallen, ebenso geräth ihre Allgemeinheit mit ihrer eignen Bestimmung und deren Verhältniß zu Andern in Widerstreit. Sie sind die ewigen schönen Individuen, die in ihrem eignen Daseyn ruhend, der Vergänglichkeit und fremder Gewalt enthoben sind. — Aber sie sind zugleich bestimmte Elemente, besondere Götter, die sich also zu Andern verhalten. Aber das Verhältniß zu Andern, das nach seiner Entgegensetzung ein Streit mit ihnen ist, ist eine kritische Selbstvergessenheit ihrer ewigen Natur. — Die Bestimmtheit ist in das göttliche Bestehen eingewurzelt und hat in seiner Begrenzung die Selbstständigkeit der ganzen Individualität; durch diese verlieren ihre Charaktere zugleich die Schärfe der Eigenthümlichkeit und vermischen sich in ihrer Vieldeutigkeit. — Ein Zweck der Thätigkeit und ihre Thätigkeit selbst, da sie gegen ein Anderes und somit gegen eine unbesiegbare göttliche Kraft gerichtet ist, ist ein zufälliges leeres Ausspreitzen, das ebenso zerfließt und den anscheinenden Ernst der Handlung in ein gefahrloses seiner selbst sicheres Spiel ohne Resultat und Erfolg verwandelt. Wenn aber an der Natur ihrer Göttlichkeit das Negative oder die Bestimmtheit derselben nur als die Inconsequenz ihrer Thätigkeit und der Widerspruch des Zwecks und des Erfolgs erscheint und jene selbstständige Sicherheit über das Bestimmte das Uebergewicht behält, so tritt ihr eben dadurch die reine Kraft des Negativen gegenüber und zwar als ihre

letzte Macht, über welche sie nichts vermögen. Sie sind das Allgemeine und Positive gegen das einzelne Selbst der Sterblichen, das nicht gegen ihre Macht aushält; aber das allgemeine Selbst schwebt darum über ihnen und über dieser ganzen Welt der Vorstellung, welcher der ganze Inhalt angehört; als die begrifflose Leere der Nothwendigkeit, — ein Geschehen, gegen das sie sich selbstlos und trauernd verhalten, denn diese bestimmten Naturen finden sich nicht in dieser Reinheit.

Diese Nothwendigkeit aber ist die Einheit des Begriffes, der die widersprechende Substantialität der einzelnen Momente unterworfen ist, worin die Inconsequenz und Zufälligkeit ihres Thuns sich ordnet und das Spiel ihrer Handlungen seinen Ernst und Werth an ihnen selbst erhält. Der Inhalt der Welt der Vorstellung spielt losgebunden für sich in der Mitte seine Bewegung, versammelt um die Individualität eines Helden, der aber in seiner Kraft und Schönheit sein Leben gebrochen fühlt und einem frühen Tod entgegensehend trauert. Denn die in sich feste und wirkliche Einzelnheit ist an die Extremität ausgeschlossen und in ihre Momente entzweit, die sich noch nicht gefunden und vereint. Das eine Einzelne, das abstracte Unwirkliche, ist die Nothwendigkeit, die an dem Leben der Mitte nicht Antheil hat, so wenig als das Andere, das wirkliche Einzelne, der Sänger, der sich außer ihm hält und in seiner Vorstellung untergeht. Beide Extreme müssen sich dem Inhalte nähern; das Eine, die Nothwendigkeit, hat sich mit dem Inhalte zu erfüllen, das Andere, die Sprache des Sängers, muß Antheil an ihm haben; und der sich selbst vorher überlassene Inhalt muß die Gewißheit und feste Bestimmung des Negativen an ihm erhalten.

Diese höhere Sprache, die Tragödie, faßt also die Zerstreuung der Momente der wesentlichen und handelnden Welt näher zusammen; die Substanz des Göttlichen tritt nach der Natur des Begriffs in ihre Gestalten auseinander und ihre Bewegung ist gleichfalls ihm gemäß. In Ansehung der Form

hört die Sprache dadurch, daß sie in den Inhalt hereintritt, auf, erzählend zu seyn, wie der Inhalt ein vorgestellter. Der Held ist selbst der Sprechende und die Vorstellung zeigt dem Zuhörer, der zugleich Zuschauer ist, *selbstbewußte* Menschen, die ihr Recht und ihren Zweck, die Macht und den Willen ihrer Bestimmtheit *wissen* und zu *sagen* wissen. Sie sind Künstler, die nicht, wie die das gemeine Thun im wirklichen Leben begleitende Sprache, bewußtlos natürlich und naiv das *Aeußere* ihres Entschlusses und Beginnens aussprechen, sondern das innere Wesen äußern, das Recht ihres Handelns beweisen und das Pathos, dem sie angehören, frei von zufälligen Umständen und von der Besonderheit der Persönlichkeiten in seiner allgemeinen Individualität besonnen behaupten und bestimmt aussprechen. Das *Daseyn* dieser Charaktere sind endlich *wirkliche* Menschen, welche die Personen der Helden anlegen und diese in wirklichem nicht erzählenden sondern eignen Sprechen darstellen. So wesentlich es der Bildsäule ist, von Menschenhänden gemacht zu seyn, ebenso wesentlich ist der Schauspieler seiner Maske, — nicht als äußerliche Bedingung, von der die Kunstbetrachtung abstrahiren müsse, — oder insofern davon in ihr allerdings zu abstrahiren ist, so ist eben dieß damit gesagt, daß die Kunst das wahre eigentliche Selbst noch nicht in ihr enthält.

Der *allgemeine Boden*, worauf die Bewegung dieser aus dem Begriffe erzeugten Gestalten vorgeht, ist das Bewußtseyn der ersten vorstellenden Sprache und ihres selbstlosen auseinander gelassenen Inhalts. Es ist das gemeine Volk überhaupt, dessen Weisheit in dem *Chore* des *Alters* zur Sprache kömmt; es hat an dessen Kraftlosigkeit seinen Repräsentanten, weil es selbst nur das positive und passive Material der ihm gegenübertretenden Individualität der Regierung ausmacht. Der Macht des Negativen entbehrend vermag es den Reichthum und die bunte Fülle göttlichen Lebens nicht zusammen zu halten und zu bändigen, sondern läßt es auseinander laufen und preist jedes einzelne Moment

als einen selbstständigen Gott, bald diesen, bald wieder einen andern, in seinen verehrenden Hymnen. Wo es aber den Ernst des Begriffes, wie er über diese Gestalten, sie zertrümmernd, einherschreitet, verspürt und es zu sehen bekömmt, wie schlecht es seinen gepriesenen Göttern geht, die sich auf diesen Boden, worauf der Begriff herrscht, wagen, ist es nicht selbst die negative Macht, die handelnd eingreift, sondern hält sich im selbstlosen Gedanken derselben, im Bewußtseyn des *fremden Schicksals* und bringt den leeren Wunsch der Beruhigung und die schwache Rede der Besänftigung herbei. In der *Furcht* vor den höheren Mächten, welche die unmittelbaren Arme der Substanz sind, vor ihrem Kampfe mit einander und vor dem einfachen Selbst der Nothwendigkeit, das auch sie wie die Lebendigen, die an sie geknüpft sind, zermalmt; — in dem *Mitleiden* mit diesen, die es zugleich als Dasselbe mit sich selbst weiß, ist für es nur der unthätige Schrecken dieser Bewegung, das ebenso hülflose Bedauern und als Ende die leere Ruhe der Ergebung in die Nothwendigkeit, deren Werk nicht als die nothwendige Handlung des Charakters und nicht als das Thun des absoluten Wesens in sich selbst erfaßt wird.

Auf diesem zuschauenden Bewußtseyn als auf dem gleichgültigen Boden des Vorstellens tritt der Geist nicht in seiner zerstreuten Mannigfaltigkeit, sondern in der einfachen Entzweiung des Begriffes auf. Seine Substanz zeigt sich daher nur in ihre zwei extremen Mächte auseinander gerissen. Diese elementarischen *allgemeinen* Wesen sind zugleich selbstbewußte *Individualitäten*, — Helden, welche in eine dieser Mächte ihr Bewußtseyn setzen, an ihr die Bestimmtheit des Charakters haben und ihre Bethätigung und Wirklichkeit ausmachen. — Diese allgemeine Individualisirung steigt, wie erinnert, noch zur unmittelbaren Wirklichkeit des eigentlichen Daseyns herunter und stellt sich einer Menge von Zuschauern dar, die an dem Chore ihr Gegenbild oder vielmehr ihre eigne sich aussprechende Vorstellung hat.

Der Inhalt und die Bewegung des Geistes, der sich hier

Gegenstand ist, ist bereits als die Natur und Realisirung der sittlichen Substanz betrachtet worden. In seiner Religion erlangt er das Bewußtseyn über sich, oder stellt sich seinem Bewußtseyn in seiner reinern Form und einfachern Gestaltung dar. Wenn also die sittliche Substanz sich durch ihren Begriff, ihrem Inhalte nach, in die beiden Mächte entzweite, die als göttliches und menschliches, oder unterirdisches und oberes Recht bestimmt wurden, — jenes die Familie, dieß die Staatsmacht, — und deren das erstere der weibliche, das andere der männliche Charakter war, so schränkt sich der vorher vielformige und in seinen Bestimmungen schwankende Götterkreis auf diese Mächte ein, die durch diese Bestimmung der eigentlichen Individualität genähert sind. Denn die frühere Zerstreuung des Ganzen in die vielfachen und abstracten Kräfte, die substantiirt erscheinen, ist die Auflösung des Subjects, das sie nur als Momente in seinem Selbst begreift, und die Individualität ist daher nur die oberflächliche Form jener Wesen. Umgekehrt ist ein weiterer Unterschied der Charaktere, als der genannte, zur zufälligen und an sich äußerlichen Persönlichkeit zu rechnen.

Zugleich theilt sich das Wesen seiner Form oder dem Wissen nach. Der handelnde Geist tritt als Bewußtseyn dem Gegenstande gegenüber, auf den es thätig und der somit als das Negative des Wissenden bestimmt ist; der Handelnde befindet sich dadurch im Gegensatze des Wissens und Nichtwissens. Er nimmt aus seinem Charakter seinen Zweck und weiß ihn als sittliche Wesenheit; aber durch die Bestimmtheit des Charakters weiß es nur die Eine Macht der Substanz, und die andere ist für ihn verborgen. Die gegenwärtige Wirklichkeit ist daher ein Anderes an sich und ein Anderes für das Bewußtseyn; das obere und das untere Recht erhalten in dieser Beziehung die Bedeutung der wissenden und dem Bewußtseyn sich offenbarenden, und der sich verbergenden und im Hinterhalte lauernden Macht. Die Eine ist die Lichtseite, der Gott des Orakels, der nach seinem natürlichen

Momente aus der Alles beleuchtenden Sonne entsprungen, Alles weiß und offenbart, — Phöbus, und Zeus, der dessen Vater ist. Aber die Befehle dieses wahrredenden Gottes und seine Bekanntmachungen dessen, was ist, sind vielmehr trügerisch. Denn dieß Wissen ist in seinem Begriffe unmittelbar das Nichtwissen, weil das Bewußtseyn an sich selbst im Handeln dieser Gegensatz ist. Der, welcher die räthselhafte Sphinx selbst aufzuschließen vermochte, wie der kindlich Vertrauende, werden darum durch das, was der Gott ihnen offenbart, ins Verderben geschickt. Diese Priesterin, aus der der schöne Gott spricht, ist nichts anderes als die doppelsinnigen Schicksalsschwestern, die durch ihre Verheißungen zum Verbrechen treiben und in der Zweizüngigkeit dessen, was sie als Sicherheit angaben, den, der sich auf den offenbaren Sinn verließ, betrügen. Daher das Bewußtseyn, das reiner ist als das letztere, das den Heren glaubt, und besonnener und gründlicher als das erstere, das der Priesterin und dem schönen Gotte traut, auf die Offenbarung, die der Geist des Vaters selbst über das Verbrechen, das ihn mordete, machte, mit der Rache zaudert und andere Beweise noch veranstaltet, — aus dem Grunde, weil dieser offenbarende Geist auch der Teufel seyn könnte.

Dieß Mißtrauen ist darum gegründet, weil das wissende Bewußtseyn sich in den Gegensatz der Gewißheit seiner selbst und des gegenständlichen Wesens setzt. Das Recht des Sittlichen, daß die Wirklichkeit nichts an sich ist im Gegensatze gegen das absolute Gesetz, erfährt, daß sein Wissen einseitig, sein Gesetz nur Gesetz seines Charakters ist, daß es nur die eine Macht der Substanz ergriff. Die Handlung selbst ist diese Verkehrung des Gewußten in sein Gegentheil, das Seyn, ist das Umschlagen des Rechts des Charakters und des Wissens in das Recht des Entgegengesetzten, mit dem jenes im Wesen der Substanz verknüpft ist, — in die Erinnye der andern feindlich erregten Macht und Charakters. Dieß untere Recht sitzt mit Zeus auf dem Throne und genießt mit dem offenbaren und dem wissenden Gotte gleiches Ansehen.

Auf diese drei Wesen wird von der handelnden Individualität die Götterwelt des Chors eingeschränkt. Das Eine ist die Substanz, ebensowohl die Macht des Heerdes und der Geist der Familienpietät, wie die allgemeine Macht des Staats und der Regierung. Indem der Substanz als solcher dieser Unterschied angehört, individualisirt er sich der Vorstellung nicht zu zwei unterschiednen Gestalten, sondern hat in der Wirklichkeit die zwei Personen seiner Charaktere. Hingegen der Unterschied des Wissens und Nichtwissens fällt in ein jedes der wirklichen Selbstbewußtseyn — und nur in der Abstraction, im Elemente der Allgemeinheit vertheilt er sich an zwei individuelle Gestalten. Denn das Selbst des Heros hat nur Daseyn als ganzes Bewußtseyn und ist daher wesentlich der ganze Unterschied, der der Form angehört; aber seine Substanz ist bestimmt und es gehört ihm nur die eine Seite des Unterschieds des Inhalts an. Daher erhalten die beiden Seiten des Bewußtseyns, die in der Wirklichkeit keine getrennte einer jeden eigne Individualität haben, in der Vorstellung jede ihre besondere Gestalt; die eine die des offenbarenden Gottes, die andere die der sich verborgen haltenden Erinnye. Beide genießen Theils gleicher Ehre, Theils ist die Gestalt der Substanz, Zeus, die Nothwendigkeit der Beziehung beider auf einander. Die Substanz ist die Beziehung, daß das Wissen für sich ist, aber seine Wahrheit an dem Einfachen, der Unterschied, wodurch das wirkliche Bewußtseyn ist, seinen Grund an dem ihn tilgenden innern Wesen, die sich klare Versicherung der Gewißheit ihre Bestätigung an der Vergessenheit hat.

Das Bewußtseyn schloß diesen Gegensatz durch das Handeln auf; nach dem offenbaren Wissen handelnd erfährt es den Betrug desselben, und dem Innern nach dem Einen Attribute der Substanz ergeben verletzte es das andere und gab diesem dadurch das Recht gegen sich. Dem wissenden Gotte folgend ergriff es vielmehr das nicht Offenbare, und büßt dafür, dem Wissen vertraut

zu haben, dessen Zweideutigkeit, da sie seine Natur ist, auch für es, und eine Warnung dafür vorhanden seyn mußte. Die Raserei der Priesterin, die unmenschliche Gestalt der Heren, die Stimme des Baumes, des Vogels, der Traum u. s. f. sind nicht die Weisen, in welchen die Wahrheit erscheint, sondern warnende Zeichen des Betrugs, der Nichtbesonnenheit, der Einzelnheit und Zufälligkeit des Wissens. Oder was dasselbe ist, die entgegengesetzte Macht, die von ihm verletzt wird, ist als ausgesprochenes Gesetz und geltendes Recht vorhanden, es sey das Gesetz der Familie oder des Staats; das Bewußtseyn folgte dagegen dem eignen Wissen und verbarg sich selbst das Offenbare. Die Wahrheit aber der gegen einander auftretenden Mächte des Inhalts und Bewußtseyns ist das Resultat, daß beide gleiches Recht und darum in ihrem Gegensatz, den das Handeln hervorbringt, gleiches Unrecht haben. Die Bewegung des Thuns erweist ihre Einheit in dem gegenseitigen Untergange beider Mächte und der selbstbewußten Charaktere. Die Versöhnung des Gegensatzes mit sich ist die Lethe der Unterwelt im Tode, — oder die Lethe der Oberwelt, als Freisprechung, nicht von der Schuld, denn diese kann das Bewußtseyn, weil es handelte, nicht verläugnen, sondern vom Verbrechen und seine sühnende Beruhigung. Beide sind die Vergessenheit, das Verschwundenseyn der Wirklichkeit und des Thuns der Mächte der Substanz, ihrer Individualitäten und der Mächte des abstracten Gedankens des Guten und des Bösen, denn keine für sich ist das Wesen, sondern dieses ist die Ruhe des Ganzen in sich selbst, die unbewegte Einheit des Schicksals, das ruhige Daseyn und damit die Unthätigkeit und Unlebendigkeit der Familie und der Regierung, und die gleiche Ehre und damit die gleichgültige Unwirklichkeit Apolls und der Erinnye, und die Rückkehr ihrer Begeistung und Thätigkeit in den einfachen Zeus.

Dieses Schicksal vollendet die Entvölkerung des Himmels, — der gedankenlosen Vermischung der Individualität und des Wesens, — einer Vermischung, wodurch das Thun des Wesens als

ein inkonsequentes, zufälliges, seiner unwürdiges erscheint; denn dem Wesen nur oberflächlich anhängend ist die Individualität die unwesentliche. Die Vertreibung solcher wesenlosen Vorstellungen, die von Philosophen des Alterthums gefordert wurde, beginnt also schon in der Tragödie überhaupt dadurch, daß die Eintheilung der Substanz von dem Begriffe beherrscht, die Individualität hiermit die wesentliche und die Bestimmungen der absoluten Charaktere sind. Das Selbstbewußtseyn, das in ihr vorgestellt ist, kennt und anerkennt deswegen nur Eine höchste Macht und diesen Zeus nur als die Macht des Staats oder des Heerdes, und im Gegensatze des Wissens nur als den Vater des zur Gestalt werdenden Wissens des Besondern, — und als den Zeus des Eides und der Erinnye, des Allgemeinen, im Verborgnen wohnenden Innern. Die weiter aus dem Begriffe in die Vorstellung sich zerstreuenden Momente, die der Chor nach einander gelten läßt, sind hingegen nicht das Pathos des Helden, sondern sinken ihm zur Leidenschaft herunter, — zu zufälligen wesenlosen Momenten, die der selbstlose Chor wohl preist, aber die nicht fähig sind, den Charakter der Helden auszumachen, noch von ihnen als ihr Wesen ausgesprochen und geachtet zu werden.

Aber auch die Personen des göttlichen Wesens selbst, so wie die Charaktere seiner Substanz, gehen in die Einfachheit des Bewußtlosen zusammen. Diese Nothwendigkeit hat gegen das Selbstbewußtseyn die Bestimmung, die negative Macht aller auftretenden Gestalten zu seyn, in ihr sich selbst nicht zu erkennen, sondern darin vielmehr unterzugehen. Das Selbst tritt nur den Charakteren zugetheilt auf, nicht als die Mitte der Bewegung. Aber das Selbstbewußtseyn, die einfache Gewißheit seiner, ist in der That die negative Macht, die Einheit des Zeus, des substantiellen Wesens und der abstracten Nothwendigkeit, es ist die geistige Einheit, worein Alles zurückgeht. Weil das wirkliche Selbstbewußtseyn noch von der Substanz und dem Schicksale unterschieden wird, ist es Theils der Chor oder vielmehr die zuschauende Menge, welche diese Bewegung des göttlichen Lebens als ein Fremdes mit Furcht erfüllt, oder in der sie als ein Nahes nur die Rührung des nicht handelnden Mitleidens hervorbringt. Theils insofern das Bewußtseyn mithandelt und den Charakteren angehört, ist diese Vereinigung, weil die wahre, die des Selbsts, des Schicksals und der Substanz noch nicht vorhanden ist, eine äußerliche, eine Hypokrisie; der Held, der vor dem Zuschauer auftritt, zerfällt in seine Maske und in den Schauspieler, in die Person und das wirkliche Selbst.

Das Selbstbewußtseyn der Helden muß aus seiner Maske hervortreten und sich darstellen, wie es sich als das Schicksal sowohl der Götter des Chors als der absoluten Mächte selbst weiß, und von dem Chore, dem allgemeinen Bewußtseyn, nicht mehr getrennt ist.

Die Komödie hat also vorerst die Seite, daß das wirkliche Selbstbewußtseyn sich als das Schicksal der Götter darstellt. Diese elementarischen Wesen sind, als allgemeine Momente, kein Selbst und nicht wirklich. Sie sind zwar mit der Form der Individualität ausgestattet, aber diese ist ihnen nur eingebildet und kommt ihnen nicht an und für sich selbst zu; das wirkliche Selbst hat nicht ein solches abstractes Moment zu seiner Substanz und Inhalt. Es, das Subject, ist daher über ein solches Moment als über eine einzelne Eigenschaft erhoben, und angethan mit dieser Maske spricht es die Ironie derselben aus, die für sich etwas seyn will. Das Aufspreizen der allgemeinen Wesenheit ist an das Selbst verrathen; es zeigt sich in einer Wirklichkeit gefangen und läßt die Maske fallen, eben indem es etwas Rechtes seyn will. Das Selbst hier in seiner Bedeutung als Wirkliches auftretend, spielt mit der Maske, die es einmal anlegt, um seine Person zu seyn, — aber aus diesem Scheine thut es sich ebenso bald wieder in seiner eignen Nacktheit und Gewöhnlichkeit hervor, die es von dem eigentlichen Selbst, dem Schauspieler, so wie von dem Zuschauer, nicht unterschieden zu seyn zeigt.

Diese allgemeine Auflösung der gestalteten Wesenheit überhaupt in ihrer Individualität wird in ihrem Inhalte ernsthafter und dadurch muthwilliger und bitterer, insofern er seine ernstere und nothwendigere Bedeutung hat. Die göttliche Substanz vereinigt in ihr die Bedeutung der natürlichen und sittlichen Wesenheit. In Ansehung des Natürlichen zeigt das wirkliche Selbstbewußtsein schon in der Verwendung desselben zu seinem Putze, Wohnung u. s. f. und im Schmause seines Opfers sich als das Schicksal, dem das Geheimniß verrathen ist, welche Bewandniß es mit der Selbstwesenheit der Natur hat; in dem Mysterium des Brodes und Weines macht es dieselbe zusammen mit der Bedeutung des innern Wesens sich zu eigen, und in der Komödie ist es sich der Ironie dieser Bedeutung überhaupt bewußt. — Insofern nun diese Bedeutung die sittliche Wesenheit enthält, ist sie Theils das Volk in seinen beiden Seiten des Staats oder eigentlichen Demos und der Familien-Einzelnheit; — Theils aber das selbstbewußte reine Wissen oder das vernünftige Denken des Allgemeinen. — Jener Demos, die allgemeine Masse, die sich als Herrn und Regenten, so wie als den zu respektirenden Verstand und Einsicht weiß, zwingt und bethört sich durch die Besonderheit seiner Wirklichkeit, und stellt den lächerlichen Kontrast seiner Meinung von sich und seines unmittelbaren Daseins, seiner Nothwendigkeit und Zufälligkeit, seiner Allgemeinheit und Gemeinheit dar. Wenn das Princip seiner vom Allgemeinen getrennten Einzelnheit in der eigentlichen Gestalt der Wirklichkeit sich hervorthut und des Gemeinwesens, dessen geheimer Schaden es ist, sich offenbar anmaßt und es einrichtet, so verräth sich unmittelbar der Contrast des Allgemeinen als einer Theorie und dessen, um was es in der Praxis zu thun ist, die gänzliche Befreiung der Zwecke der unmittelbaren Einzelnheit von der allgemeinen Ordnung und der Spott jener über diese.

Das vernünftige Denken enthebt das göttliche Wesen seiner zufälligen Gestalt, und entgegengesetzt der begrifflosen Weisheit des Chors, die mancherlei Sittensprüche vorbringt, und eine Menge

von Gesetzen und bestimmten Pflicht- und Rechtsbegriffen gelten läßt, hebt es sie in die einfachen Ideen des Schönen und Guten empor. — Die Bewegung dieser Abstraction ist das Bewußtsein der Dialectik, welche diese Maximen und Gesetze an ihnen haben, und hierdurch des Verschwindens der absoluten Gültigkeit, in der sie vorher erschienen. Indem die zufällige Bestimmung und oberflächliche Individualität, welche die Vorstellung den göttlichen Wesenheiten lieh, verschwindet, haben sie nach ihrer natürlichen Seite nur noch die Nacktheit ihres unmittelbaren Daseyns, sie sind Wolken, ein verschwindender Dunst, wie jene Vorstellungen. Nach ihrer gedachten Wesentlichkeit zu den einfachen Gedanken des Schönen und Guten geworden, vertragen diese es, mit jedem beliebigen Inhalt erfüllt zu werden. Die Kraft des dialectischen Wissens giebt die bestimmten Gesetze und Maximen des Handelns der Lust und dem Leichtsinne der — hiermit — verführten Jugend Preis, und der Aengstlichkeit und Sorge des auf die Einzelnheit des Lebens beschränkten Alters Waffen zum Betrug an die Hand. Die reinen Gedanken des Schönen und Guten zeigen also das komische Schauspiel, durch die Befreiung von der Meinung, welche sowohl ihre Bestimmtheit als Inhalt, wie ihre absolute Bestimmtheit, das Festhalten des Bewußtseyns enthält, leer und ebendadurch das Spiel der Meinung und der Willkür der zufälligen Individualität zu werden.

Hier ist also das vorher bewußtlose Schicksal, das in der leeren Ruhe und Vergessenheit besteht und von dem Selbstbewußtseyn getrennt ist, mit diesem vereint. Das einzelne Selbst ist die negative Kraft, durch und in welcher die Götter, so wie deren Momente, die daseyende Natur und die Gedanken ihrer Bestimmungen, verschwinden; zugleich ist es nicht die Leerheit des Verschwindens, sondern erhält sich in dieser Nichtigkeit selbst, ist bei sich und die einzige Wirklichkeit. Die Religion der Kunst hat sich in ihm vollendet und ist vollkommen in sich zurückgegangen. Dadurch, daß das einzelne Bewußtseyn in der Gewißheit seiner selbst

es ist, das als diese absolute Macht sich darstellt, hat diese die Form eines Vorgestellten, von dem Bewußtseyn überhaupt Getrennten und ihm Fremden verloren, wie die Bildsäule, auch die lebendige schöne Körperlichkeit oder der Inhalt des Epos und die Mächte und Personen der Tragödie waren; — auch ist die Einheit nicht die bewußtlose des Kultus und der Mysterien; — sondern das eigentliche Selbst des Schauspielers fällt mit seiner Person zusammen, sowie der Zuschauer in dem, was ihm vorgestellt wird, vollkommen zu Hause ist und sich selbst spielen sieht. Was dieß Selbstbewußtseyn anschaut, ist, daß in ihm, was die Form von Wesenheit gegen es annimmt, in seinem Denken, Daseyn und Thun sich vielmehr auflöst und preisgegeben ist, es ist die Rückkehr alles Allgemeinen in die Gewißheit seiner selbst, die hierdurch diese vollkommene Furcht- und Wesenlosigkeit alles Fremden und ein Wohlseyn und Sich-wohlseyn-lassen des Bewußtseyns ist, wie sich außer dieser Komödie keins mehr findet.

C.

Die offenbare Religion.

Durch die Religion der Kunst ist der Geist aus der Form der Substanz in die des Subjects getreten, denn sie bringt seine Gestalt hervor und setzt also in ihr das Thun oder das Selbstbewußtseyn, das in der furchtbaren Substanz nur verschwindet und im Vertrauen sich nicht selbst erfaßt. Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens geht von der Bildsäule aus, die nur die äußere Gestalt des Selbsts an ihr hat, das Innere aber, ihre Thätigkeit, fällt außer ihr; im Cultus aber sind beide Seiten eins geworden, in dem Resultate der Religion der Kunst ist diese Einheit in ihrer Vollendung zugleich auch auf das Extrem des Selbsts herübergegangen; in dem Geiste, der in der Einzelnheit des Bewußtseyns seiner vollkommen gewiß ist, ist alle Wesenheit versunken. Der Satz, der diesen Leichtsinn ausspricht, lautet so: das Selbst ist das absolute Wesen; das Wesen, das

Substanz und an dem das Selbst die Accidentalität war, ist zum Prädicate heruntergesunken, und der Geist hat in diesem Selbstbewußtseyn, dem nichts in der Form des Wesens gegenübertritt, sein Bewußtseyn verloren.

Dieser Satz: das Selbst ist das absolute Wesen, gehört, wie von selbst erhellt, dem nichtreligiösen, dem wirklichen Geiste an, und es ist sich zu erinnern, welches die Gestalt desselben ist, die ihn ausdrückt. Sie wird zugleich die Bewegung und die Umkehrung desselben enthalten, welche das Selbst zum Prädicate herunterstimmt und die Substanz zum Subjecte erhebt. So nämlich, daß der umgekehrte Satz nicht an sich oder für uns die Substanz zum Subjecte macht, oder was dasselbe ist, die Substanz so wieder herstellt, daß das Bewußtseyn des Geistes zu seinem Anfange, der natürlichen Religion, zurückgeführt wird, sondern so daß diese Umkehrung für und durch das Selbstbewußtsein selbst zu Stande gebracht wird. Indem dieses sich mit Bewußtsein aufgiebt, so wird es in seiner Entäußerung erhalten und bleibt das Subject der Substanz, aber als sich ebenso entäußertes hat es zugleich das Bewußtsein derselben; oder indem es durch seine Aufopferung die Substanz als Subject hervorbringt, bleibt dieses sein eignes Selbst. Es wird hierdurch erreicht, daß, wenn in den beiden Sätzen, — in dem der ersten Substantialität das Subject nur verschwindet, — und in dem zweiten die Substanz nur Prädicat ist, und beide Seiten also in jedem mit der entgegengesetzten Ungleichheit des Werthes vorhanden sind, — daß die Vereinigung und Durchdringung beider Naturen hervorgeht, in der beide mit gleichem Werthe ebenso wesentlich, als auch nur Momente sind; hierdurch ist also der Geist ebenso Bewußtseyn seiner als seiner gegenständlichen Substanz, wie einfaches in sich bleibendes Selbstbewußtseyn.

Die Religion der Kunst gehört dem sittlichen Geiste an, den wir früher in dem Rechtszustande untergehen sahen, d. h. in dem Satze: das Selbst als solches, die abstracte Person

ist absolutes Wesen. Im sittlichen Leben ist das Selbst in dem Geiste seines Volks versenkt, es ist die erfüllte Allgemeinheit. Die einfache Einzelnheit aber erhebt sich aus diesem Inhalte, und ihr Leichtsinn reinigt sie zur Person, zur abstracten Allgemeinheit des Rechts. In dieser ist die Realität des sittlichen Geistes verloren, die inhaltsleeren Geister der Völkerindividuen sind in Ein Pantheon versammelt, nicht in ein Pantheon der Vorstellung, deren unmächtige Form jeden gewähren läßt, sondern in das Pantheon der abstracten Allgemeinheit, des reinen Gedankens, der sie entleibt, und dem geistlosen Selbst, der einzelnen Person, das An- und Fürsichseyn ertheilt.

Aber dieß Selbst hat durch seine Leerheit den Inhalt freigelassen; das Bewußtseyn ist nur in sich das Wesen; sein eignes Dasein, das rechtliche Anerkanntseyn der Person, ist die unerfüllte Abstraction; es besitzt also vielmehr nur den Gedanken seiner selbst, oder wie es da ist und sich als Gegenstand weiß, ist es das unwirkliche. Es ist daher nur die stoische Selbstständigkeit des Denkens, und diese findet, durch die Bewegung des scheptischen Bewußtseyns hindurchgehend, seine Wahrheit in derjenigen Gestalt, die das unglückliche Selbstbewußtseyn genannt wurde.

Dieses weiß, welche Bewandniß es mit dem wirklichen Gelten der abstracten Person und ebenso mit dem Gelten derselben in dem reinen Gedanken hat. Es weiß ein solches Gelten vielmehr als den vollkommenen Verlust, es selbst ist dieser seiner bewußte Verlust und die Entäußerung seines Wissens von sich. — Wir sehen, daß dieß unglückliche Bewußtseyn die Gegenseite und Vervollständigung des in sich vollkommen glücklichen, des komischen Bewußtseyns ausmacht. In das letztere geht alles göttliche Wesen zurück, oder es ist die vollkommene Entäußerung der Substanz. Jenes hingegen ist umgekehrt das tragische Schicksal der an und für sich seyn sollenden Gewißheit seiner selbst. Es ist das Bewußtseyn des Verlustes aller Wesenheit in dieser Gewißheit seiner und des Verlustes eben dieses Wissens von

sich — der Substanz wie des Selbsts, es ist der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, daß Gott gestorben ist.

In dem Rechtszustande ist also die sittliche Welt und die Religion derselben in dem komischen Bewußtseyn versunken und das unglückliche das Wissen dieses ganzen Verlustes. Sowohl der Selbstwerth seiner unmittelbaren Persönlichkeit ist ihm verloren, als seiner vermittelten, der gedachten. Ebenso ist das Vertrauen in die ewigen Gesetze der Götter, wie die Orakel, die das Besondere zu wissen thaten, verstummt. Die Bildsäulen sind nun Leichname, denen die belebende Seele, sowie die Hymne Worte, deren Glauben entflohen ist; die Tische der Götter ohne geistige Speise und Trank, und aus seinen Spielen und Festen kommt dem Bewußtseyn nicht die freudige Einheit seiner mit dem Wesen zurück. Den Werken der Muse fehlt die Kraft des Geistes, dem aus der Zermalmung der Götter und Menschen die Gewißheit seiner selbst hervorging. Sie sind nun das, was sie für uns sind, — vom Baume gebrochne schöne Früchte, ein freundliches Schicksal reichte sie uns dar, wie ein Mädchen jene Früchte präsentirt; es giebt nicht das wirkliche Leben ihres Daseyns, nicht den Baum, der sie trug, nicht die Erde und die Elemente, die ihre Substanz, noch das Klima, das ihre Bestimmtheit ausmachte, oder den Wechsel der Jahreszeiten, die den Proceß ihres Werdens beherrschten. — So giebt das Schicksal uns mit den Werken jener Kunst nicht ihre Welt, nicht den Frühling und Sommer des sittlichen Lebens, worin sie blühten und reiften, sondern allein die eingehüllte Erinnerung dieser Wirklichkeit. — Unser Thun in ihrem Genusse ist daher nicht das gottesdienstliche, wodurch unserm Bewußtseyn seine vollkommene es ausfüllende Wahrheit würde, sondern es ist das äußerliche Thun, das von diesen Früchten etwa Regentropfen oder Stäubchen abwischt, und an die Stelle der innern Elemente der umgebenden erzeugenden und begeistenden Wirklichkeit des Sittlichen das weitläufige Gerüste der todten Elemente ihrer äußerlichen Existenz, der Sprache, des Geschichtlichen u. s. f. errichtet, nicht um sich in sie

hinein zu leben, sondern nur um sie in sich vorzustellen. Aber wie das Mädchen, das die gepflückten Früchte darreicht, mehr ist als die in ihre Bedingungen und Elemente, den Baum, Luft, Licht u. s. f. ausgebreitete Natur derselben, welche sie unmittelbar darbot, indem es auf eine höhere Weise dieß Alles in den Strahl des selbstbewußten Auges und der darreichenden Geberde zusammenfaßt: so ist der Geist des Schicksals, der uns jene Kunstwerke darbietet, mehr als das sittliche Leben und Wirklichkeit jenes Volkes, denn er ist die Er-Innerung des in ihnen noch veräußerten Geistes, — er ist der Geist des tragischen Schicksals, das alle jene individuellen Götter und Attribute der Substanz in das Eine Pantheon versammelt, in den seiner als Geist selbstbewußten Geist.

Alle Bedingungen seines Hervorgangs sind vorhanden, und diese Totalität seiner Bedingungen macht das Werden, den Begriff oder das ansichseyende Hervorgehen aus. — Der Kreis der Hervorbringungen der Kunst umfaßt die Formen der Entäußerungen der absoluten Substanz, sie ist in der Form der Individualität, als ein Ding, als seyender Gegenstand des sinnlichen Bewußtseyns, — als die reine Sprache oder das Werden der Gestalt, deren Daseyn nicht aus dem Selbst heraustritt und rein verschwindender Gegenstand ist; — als unmittelbare Einheit mit dem allgemeinen Selbstbewußtseyn in seiner Begeisterung und als vermittelte in dem Thun des Cultus; als schöne selbstiche Körperlichkeit, und endlich als das in die Vorstellung erhobene Daseyn und die Ausbreitung desselben zu einer Welt, die sich zuletzt in die Allgemeinheit, die ebenso reine Gewißheit ihrer selbst ist, zusammennimmt. — Diese Formen, und auf der andern Seite die Welt der Person und des Rechts, die verwüstende Wildheit der freigelassenen Elemente des Inhalts, ebenso die gedachte Person des Stoicismus und die haltlose Unruhe des skeptischen Bewußtseyns machen die Peripherie der Gestalten aus, welche erwartend und drängend um die Geburtsstätte des als Selbstbewußtseyn werdenden Geistes umherstehen;

der Alle durchdringende Schmerz und Sehnsucht des unglücklichen Selbstbewußtseyns ist ihr Mittelpunct und das gemeinschaftliche Geburtswehe seines Hervorgangs, — die Einfachheit des reinen Begriffs, der jene Gestalten als seine Momente enthält.

Er hat die zwei Seiten an ihm, die oben als die beiden umgekehrten Sätze vorgestellt sind; die eine ist diese, daß die Substanz sich ihrer selbst entäußert und zum Selbstbewußtseyn wird, die andere umgekehrt, daß das Selbstbewußtseyn sich seiner entäußert und zur Dingheit oder zum allgemeinen Selbst macht. Beide Seiten sind sich auf diese Weise entgegengekommen und hierdurch ist ihre wahre Vereinigung entstanden. Die Entäußerung der Substanz, ihr Werden zum Selbstbewußtseyn drückt den Uebergang ins Entgegengesetzte, den bewußtlosen Uebergang der Nothwendigkeit, oder dieß aus, daß sie an sich Selbstbewußtseyn ist. Umgekehrt die Entäußerung des Selbstbewußtseyns dieß, daß es an sich das allgemeine Wesen ist, oder weil das Selbst das reine Fürsichseyn ist, das in seinem Gegentheile bei sich bleibt, dieß, daß für es es ist, daß die Substanz Selbstbewußtseyn und eben dadurch Geist ist. Es kann daher von diesem Geiste, der die Form der Substanz verlassen und in der Gestalt des Selbstbewußtseyns in das Dasein tritt, gesagt werden, — wenn man sich der aus der natürlichen Zeugung hergenommenen Verhältnisse bedienen will, — daß er eine wirkliche Mutter, aber einen ansichseyenden Vater hat; denn die Wirklichkeit oder das Selbstbewußtseyn und das Ansich als die Substanz sind seine beiden Momente, durch deren gegenseitige Entäußerung, jedes zum andern werdend, er als diese ihre Einheit ins Dasein tritt.

Insofern das Selbstbewußtseyn einseitig nur seine eigne Entäußerung erfaßt, wenn ihm schon sein Gegenstand ebensowohl Seyn als Selbst ist und es alles Daseyn als geistiges Wesen weiß, so ist dadurch doch noch nicht für es der wahre Geist geworden, insofern nämlich das Seyn überhaupt oder die Substanz nicht an sich ebenso ihrer Seits sich ihrer selbst entäußerte und

zum Selbstbewußtseyn wurde. Denn alsdann ist alles Daseyn nur vom Standpuncte des Bewußtseyns aus geistiges Wesen, nicht an sich selbst. Der Geist ist auf diese Weise dem Daseyn nur eingebildet; dieses Einbilden ist die Schwärmerei, welche der Natur sowohl als der Geschichte, wie der Welt so den mythischen Vorstellungen der vorhergehenden Religionen einen andern innern Sinn unterlegt, als sie in ihrer Erscheinung dem Bewußtseyn unmittelbar darbieten und in Ansehung der Religionen als das Selbstbewußtsein, dessen Religionen sie waren, darin wußte. Aber diese Bedeutung ist eine geliehene und ein Kleid, das die Blöße der Erscheinung nicht bedeckt und sich keinen Glauben und Verehrung erwirbt, sondern die trübe Nacht und eigne Verzückung des Bewußtseyns bleibt.

Daß diese Bedeutung des Gegenständlichen also nicht bloße Einbildung sey, muß sie an sich seyn, d. h. einmal dem Bewußtseyn aus dem Begriffe entspringen und in ihrer Nothwendigkeit hervorgehen. So ist uns durch das Erkennen des unmittelbaren Bewußtseyns oder des Bewußtseyns des seyenden Gegenstandes mittelst seiner nothwendigen Bewegung der sich selbst wissende Geist entsprungen. Dieser Begriff, der als unmittelbarer auch die Gestalt der Unmittelbarkeit für sein Bewußtseyn hatte, hat sich zweitens die Gestalt des Selbstbewußtseyns an sich, d. h. nach eben der Nothwendigkeit des Begriffes gegeben, als das Seyn oder die Unmittelbarkeit, die der inhaltlose Gegenstand des sinnlichen Bewußtseyns ist, sich seiner entäußert und Ich für das Bewußtseyn wird. — Von dem denkenden Ansich oder dem Erkennen der Nothwendigkeit ist aber das unmittelbare Ansich oder die seyende Nothwendigkeit selbst unterschieden; — ein Unterschied, der zugleich aber nicht außer dem Begriffe liegt, denn die einfache Einheit des Begriffes ist das unmittelbare Seyn selbst; er ist ebenso das sich selbst Entäußernde oder das Werden der angeschauten Nothwendigkeit, als er in ihr bei sich ist und sie weiß und

begreift. — Das unmittelbare Ansich des Geistes, der sich die Gestalt des Selbstbewußtseyns giebt, heißt nichts anderes, als daß der wirkliche Weltgeist zu diesem Wissen von sich gelangt ist; dann erst tritt dieß Wissen auch in sein Bewußtseyn und als Wahrheit ein. Wie jenes geschehen, hat sich schon oben ergeben.

Dieß, daß der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewußtseyns an sich und damit auch für sein Bewußtseyn gegeben, erscheint nun so, daß es der Glaube der Welt ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtseyn, d. h. als ein wirklicher Mensch da ist, daß er für die unmittelbare Gewißheit ist, daß das glaubende Bewußtseyn diese Göttlichkeit sieht und fühlt und hört. So ist es nicht Einbildung, sondern es ist wirklich an dem. Das Bewußtseyn geht dann nicht aus seinem Innern von dem Gedanken aus, und schließt in sich den Gedanken des Gottes mit dem Daseyn zusammen, sondern es geht von dem unmittelbaren gegenwärtigen Daseyn aus und erkennt den Gott in ihm. — Das Moment des unmittelbaren Seyns ist in dem Inhalte des Begriffes so vorhanden, daß der religiöse Geist in der Rückkehr aller Wesenheit in das Bewußtseyn einfaches positives Selbst geworden ist, ebenso wie der wirkliche Geist als solcher im unglücklichen Bewußtseyn eben diese einfache selbstbewußte Negativität. Das Selbst des daseyenden Geistes hat dadurch die Form der vollkommenen Unmittelbarkeit; es ist weder als Gedachtes oder Vorgestelltes noch Hervorgebrachtes gesetzt, wie es mit dem unmittelbaren Selbst Theils in der natürlichen, Theils in der Kunstreligion der Fall ist. Sondern dieser Gott wird unmittelbar als Selbst, als ein wirklicher einzelner Mensch, sinnlich angeschaut; so nur ist er Selbstbewußtseyn.

Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseyns hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion. In ihr wird das Wesen als Geist gewußt, oder sie ist sein Bewußtseyn über sich, Geist zu seyn. Denn der Geist ist das Wissen seiner selbst in

seiner Entäußerung; das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Andersseyn die Gleichheit mit sich selbst zu behalten. Dieß aber ist die Substanz, insofern sie in ihrer Accidentalität ebenso in sich reflectirt, nicht dagegen als gegen ein Unwesentliches und somit in einem Fremden sich Befindendes gleichgültig, sondern darin in sich, d. h. insofern sie Subject oder Selbst ist. -- In dieser Religion ist deswegen das göttliche Wesen geoffenbart. Sein Offenbarseyn besteht offenbar darin, daß gewußt wird, was es ist. Es wird aber gewußt, eben indem es als Geist gewußt wird, als Wesen, das wesentlich Selbstbewußtseyn ist. — Dem Bewußtseyn ist in seinem Gegenstand dann Etwas geheim, wenn er ein Anderes oder Fremdes für es ist und wenn es ihn nicht als sich selbst weiß. Dieß Geheimseyn hört auf, indem das absolute Wesen als Geist Gegenstand des Bewußtseyns ist; denn so ist er als Selbst in seinem Verhältnisse zu ihm; d. h. dieses weiß unmittelbar sich darin oder es ist sich in ihm offenbar. Es selbst ist sich nur in der eignen Gewißheit seiner offenbar; jener sein Gegenstand ist das Selbst, das Selbst aber ist kein Fremdes, sondern die untrennbare Einheit mit sich, das unmittelbar Allgemeine. Es ist der reine Begriff, das reine Denken oder Fürsichseyn, das unmittelbare Seyn und damit Seyn für Anderes und als dieses Seyn für Anderes unmittelbar in sich zurückgekehrt und bei sich selbst; es ist also das wahrhaft und allein Offenbare. Das Gütige, Gerechte, Heilige, Schöpfer Himmels und der Erde u. s. f. sind Prädicate eines Subjects, — allgemeine Momente, die an diesem Puncte ihren Halt haben und nur erst im Rückgehen des Bewußtseyns ins Denken sind. — Indem sie gewußt werden, ist ihr Grund und Wesen, das Subject selbst, noch nicht offenbar und ebenso sind die Bestimmungen des Allgemeinen nicht dieß Allgemeine selbst. Das Subject selbst und damit auch dieß reine Allgemeine ist aber offenbar als Selbst, denn dieß ist eben dieß in sich reflectirte Innere, das unmittelbar da und die eigne Gewißheit desjenigen Selbsts ist, für welches es da ist. Dieß — seinem Begriffe nach das Offenbare zu seyn, — ist also die wahre Gestalt des Geistes und diese seine Gestalt, der Begriff, ist ebenso allein sein Wesen und Substanz. Er wird gewußt als Selbstbewußtseyn und ist diesem unmittelbar offenbar, denn er ist dieses selbst; die göttliche Natur ist dasselbe, was die menschliche ist und diese Einheit ist es, die angeschaut wird.

Hier also ist in der That das Bewußtseyn oder die Weise, wie das Wesen für es selbst ist, seine Gestalt seinem Selbstbewußtseyn gleich; diese Gestalt ist selbst ein Selbstbewußtseyn; sie ist damit zugleich seyender Gegenstand und dieses Seyn hat ebenso unmittelbar die Bedeutung des reinen Denkens, des absoluten Wesens. — Das absolute Wesen, welches als ein wirkliches Selbstbewußtseyn da ist, scheint von seiner ewigen Einfachheit herabgestiegen zu seyn, aber in der That hat es damit erst sein höchstes Wesen erreicht. Denn der Begriff des Wesens, erst indem er seine einfache Reinheit erlangt hat, ist er die absolute Abstraction, welche reines Denken und damit die reine Einzelnheit des Selbsts, so wie um seiner Einfachheit willen das Unmittelbare oder Seyn ist. — Was das sinnliche Bewußtseyn genannt wird, ist eben diese reine Abstraction, es ist dieß Denken, für welches das Seyn das Unmittelbare ist. Das Niedrigste ist also zugleich das Höchste, das ganz an die Oberfläche herausgetretene Offenbare ist eben darin das Tiefste. Daß das höchste Wesen als ein seyendes Selbstbewußtseyn gesehen, gehört u. s. f. wird, dieß ist also in der That die Vollendung seines Begriffes; und durch diese Vollendung ist das Wesen so unmittelbar da, als es Wesen ist.

Dieß unmittelbare Daseyn ist zugleich nicht allein und bloß unmittelbares Bewußtseyn, sondern es ist religiöses Bewußtseyn; die Unmittelbarkeit hat ungetrennt die Bedeutung nicht nur eines seyenden Selbstbewußtseyns, sondern des rein gedachten oder absoluten Wesens. Wessen wir uns in unserem Begriffe bewußt

sind, daß das Seyn Wesen ist, ist das religiöse Bewußtseyn sich bewußt. Diese Einheit des Seyns und Wesens, des Denkens, das unmittelbar Daseyn ist, ist wie es der Gedanke dieses religiösen Bewußtseyns oder sein vermitteltes Wissen ist, ebenso sein unmittelbares Wissen; denn diese Einheit des Seyns und Denkens ist das Selbstbewußtseyn und ist selbst da oder die gedachte Einheit hat zugleich diese Gestalt dessen, was sie ist. Gott ist also hier offenbar, wie er ist; er ist so da, wie er an sich ist; er ist da als Geist. Gott ist allein im reinen speculativen Wissen erreichbar und ist nur in ihm und ist nur es selbst, denn er ist der Geist, und dieses speculative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion. Jenes weiß ihn als Denken oder reines Wesen, und dieß Denken als Seyn und als Daseyn, und das Daseyn als die Negativität seiner selbst, hiermit als Selbst, dieses und allgemeines Selbst; eben dieß weiß die offenbare Religion. — Die Hoffnungen und Erwartungen der vorhergehenden Welt drängten sich allein auf diese Offenbarung hin, anzuschauen, was das absolute Wesen ist und sich selbst in ihm zu finden; diese Freude wird dem Selbstbewußtseyn und ergreift die ganze Welt, im absoluten Wesen sich zu schauen, denn es ist Geist, es ist die einfache Bewegung jener reinen Momente, die dieß selbst ausdrückt, daß das Wesen dadurch erst, daß es als unmittelbares Selbstbewußtseyn angeschaut wird, als Geist gewußt wird.

Dieser Begriff des selbst sich selbst als Geist wissenden Geistes ist selbst der unmittelbare und noch nicht entwickelt. Das Wesen ist Geist oder es ist erschienen, es ist offenbar; dieß erste Offenbarseyn ist selbst unmittelbar; aber die Unmittelbarkeit ist ebenso reine Vermittelung oder Denken; sie muß daher an ihr selbst als solcher dieß darstellen. — Bestimmter dieß betrachtet, so ist der Geist in der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins dieses einzelne Selbstbewußtseyn, dem allgemeinen entgegen gesetzt; er ist ausschließendes Eins, das für das Bewußtseyn, für welches es da ist, die noch unaufgelöste Form eines sinnlichen

Andern hat; dieses weiß den Geist noch nicht als den seinen, oder der Geist ist noch nicht, wie er einzelnes Selbst ist, eben sowohl als allgemeines, als alles Selbst da. Oder die Gestalt hat noch nicht die Form des Begriffes; d. h. des allgemeinen Selbsts, des Selbsts, das in seiner unmittelbaren Wirklichkeit ebenso Aufgehobenes, Denken, Allgemeinheit ist, ohne in dieser jene zu verlieren. — Die nächste und selbst unmittelbare Form dieser Allgemeinheit ist aber nicht schon die Form des Denkens selbst, des Begriffes als Begriffes, sondern die Allgemeinheit der Wirklichkeit, die Allheit der Selbst und die Erhebung des Daseyns in die Vorstellung; wie überall, und um ein bestimmtes Beispiel anzuführen, das aufgehobene sinnliche Dieses erst das Ding der Wahrnehmung, noch nicht das Allgemeine des Verstandes ist.

Dieser einzelne Mensch also, als welcher das absolute Wesen offenbar ist, vollbringt an ihm als Einzelnem die Bewegung des sinnlichen Seyns. Er ist der unmittelbar gegenwärtige Gott; dadurch geht sein Seyn in Gewesenseyn über. Das Bewußtseyn, für welches er diese sinnliche Gegenwart hat, hört auf, ihn zu sehen, zu hören; es hat ihn gesehen und gehört; und erst dadurch, daß es ihn nur gesehen, gehört hat, wird es selbst geistiges Bewußtseyn oder wie er vorher als sinnliches Daseyn für es aufstand, ist er jetzt im Geiste aufgestanden. — Denn als solches, das ihn sinnlich sieht und hört, ist es selbst nur unmittelbares Bewußtseyn, das die Ungleichheit der Gegenständlichkeit nicht aufgehoben, nicht ins reine Denken zurückgenommen hat, sondern diesen gegenständlichen Einzelnen, nicht aber sich selbst als Geist weiß. In dem Verschwinden des unmittelbaren Daseyns des als absoluten Wesens Gewußten erhält das Unmittelbare sein negatives Moment; der Geist bleibt unmittelbares Selbst der Wirklichkeit, aber als das allgemeine Selbstbewußtseyn der Gemeinde, das in seiner eignen Substanz ruht, so wie diese in ihm allgemeines Subject ist; nicht der Einzelne

für sich, sondern zusammen mit dem Bewußtseyn der Gemeinde und das, was er für diese ist, ist das vollständige Ganze desselben.

Vergangenheit und Entfernung sind aber nur die unvollkommene Form, wie die unmittelbare Weise vermittelt oder allgemein gesetzt ist; diese ist nur oberflächlich in das Element des Denkens getaucht, ist als sinnliche Weise darin aufbewahrt und mit der Natur des Denkens selbst nicht in Eins gesetzt. Es ist nur in das Vorstellen erhoben, denn dieß ist die synthetische Verbindung der sinnlichen Unmittelbarkeit und ihrer Allgemeinheit oder des Denkens.

Diese Form des Vorstellens macht die Bestimmtheit aus, in welcher der Geist in dieser seiner Gemeinde seiner bewußt wird. Sie ist noch nicht das zu seinem Begriffe als Begriffe gediehene Selbstbewußtseyn desselben; die Vermittelung ist noch unvollendet. Es ist also in dieser Verbindung des Seyns und Denkens der Mangel vorhanden, daß das geistige Wesen noch mit einer unversöhnten Entzweiung in ein Diesseits und Jenseits behaftet ist. Der Inhalt ist der wahre, aber alle seine Momente haben, in dem Elemente des Vorstellens gesetzt, den Charakter, nicht begriffen zu seyn, sondern als vollkommen selbstständige Seiten zu erscheinen, die sich äußerlich auf einander beziehen. Daß der wahre Inhalt auch seine wahre Form für das Bewußtseyn erhalte, dazu ist die höhere Bildung des letztern nothwendig, seine Anschauung der absoluten Substanz in den Begriff zu erheben und für es selbst sein Bewußtseyn mit seinem Selbstbewußtseyn auszugleichen, wie dieß für uns oder an sich geschehen ist.

Dieser Inhalt ist in der Weise, wie er in seinem Bewußtseyn ist, zu betrachten. — Der absolute Geist ist Inhalt, so ist er in der Gestalt seiner Wahrheit. Aber seine Wahrheit ist nicht nur die Substanz der Gemeinde, oder das Ansich derselben zu seyn, noch auch nur aus dieser Innerlichkeit in die Gegenständlichkeit des Vorstellens heraufzutreten, sondern wirkliches Selbst zu werden, sich in sich zu reflectiren und Subject zu seyn. Dieß ist

also die Bewegung, welche er in seiner Gemeinde vollbringt, oder dieß ist das Leben desselben. Was dieser sich offenbarende Geist an und für sich ist, wird daher nicht dadurch herausgebracht, daß sein reiches Leben in der Gemeinde gleichsam aufgedreht und auf seinen ersten Faden zurückgeführt wird, etwa auf die Vorstellungen der ersten unvollkommenen Gemeinde, oder gar auf das, was der wirkliche Mensch gesprochen hat. Dieser Zurückführung liegt der Instinct zu Grunde, auf den Begriff zu gehen; aber sie verwechselt den Ursprung als das unmittelbare Daseyn der ersten Erscheinung mit der Einfachheit des Begriffes. Durch diese Verarmung des Lebens des Geistes, durch das Wegräumen der Vorstellung der Gemeinde und ihres Thuns gegen ihre Vorstellung, entsteht daher statt des Begriffes vielmehr die bloße Aeußerlichkeit und Einzelnheit, die geschichtliche Weise der unmittelbaren Erscheinung und die geistlose Erinnerung einer einzelnen gemeinten Gestalt und ihrer Vergangenheit.

Der Geist ist Inhalt seines Bewußtseyns zuerst in der Form der reinen Substanz oder ist Inhalt seines reinen Bewußtseyns. Dieß Element des Denkens ist die Bewegung, zum Daseyn oder der Einzelnheit herunter zu steigen. Die Mitte zwischen ihnen ist ihre synthetische Verbindung, das Bewußtseyn des Anderswerdens oder das Vorstellen als solches. Das dritte ist die Rückkehr aus der Vorstellung und dem Andersseyn oder das Element des Selbstbewußtseyns selbst. — Diese drei Momente machen den Geist aus; sein Auseinandertreten in der Vorstellung besteht darin, auf eine bestimmte Weise zu seyn; diese Bestimmtheit aber ist nichts anderes, als eines seiner Momente. Seine ausführliche Bewegung ist also diese, in jedem seiner Momente als in einem Elemente seine Natur auszubreiten; indem jeder dieser Kreise sich in sich vollendet, ist diese seine Reflexion in sich zugleich der Uebergang in den andern. Die Vorstellung macht die Mitte zwischen dem reinen Denken und dem Selbstbewußtseyn als solchem aus und ist nur eine der Bestimmtheiten; zugleich

aber, wie sich gezeigt, ist ihr Charakter, die synthetische Verbindung zu seyn, über alle diese Elemente ausgebreitet und ihre gemeinschaftliche Bestimmtheit.

Der Inhalt selbst, der zu betrachten ist, ist zum Theil schon als die Vorstellung des unglücklichen und glaubenden Bewußtseyns vorgekommen; — in jenem aber in der Bestimmung des aus dem Bewußtseyn hervorgebrachten und ersehnten Inhalts, worin der Geist sich nicht ersättigen noch Ruhe finden kann, weil er noch nicht an sich oder als seine Substanz sein Inhalt ist; in diesem dagegen ist er als das selbstlose Wesen der Welt oder als wesentlich gegenständlicher Inhalt des Vorstellens betrachtet worden, — eines Vorstellens, das der Wirklichkeit überhaupt entflieht und daher ohne die Gewißheit des Selbstbewußtseyns ist, die sich Theils als Eitelkeit des Wissens, Theils als reine Einsicht von ihm trennt. — Das Bewußtseyn der Gemeinde hingegen hat ihn zu seiner Substanz, ebenso als er ihre Gewißheit des eignen Geistes ist.

Der Geist zuerst als Substanz im Elemente des reinen Denkens vorgestellt, ist er hiermit unmittelbar das einfache sich selbstgleiche ewige Wesen, das aber nicht diese abstracte Bedeutung des Wesens, sondern die Bedeutung des absolnten Geistes hat. Allein der Geist ist dieß, nicht Bedeutung, nicht das Innere, sondern das Wirkliche zu seyn. Das einfache ewige Wesen daher würde nur dem leeren Worte nach Geist seyn, wenn es bei der Vorstellung und dem Ausdrucke des einfachen ewigen Wesens bliebe. Das einfache Wesen aber, weil es die Abstraction ist, ist in der That das Negative an sich selbst und zwar die Negativität des Denkens oder sie, wie sie im Wesen an sich ist; d. h. es ist der absolute Unterschied von sich oder sein reines Anderswerden. Als Wesen ist es nur an sich oder für uns; aber indem diese Reinheit eben die Abstraction oder Negativität ist, ist es für sich selbst, oder das Selbst, der Begriff. — Es ist also gegenständlich; und indem die Vorstellung die so

eben ausgesprochene Nothwendigkeit des Begriffs als ein Geschehen auffaßt und ausspricht, so wird gesagt werden, daß das ewige Wesen sich ein Anderes erzeugt. Aber in diesem Andersseyn ist es ebenso unmittelbar in sich zurückgekehrt; denn der Unterschied ist der Unterschied an sich, d. h. er ist unmittelbar nur von sich selbst unterschieden, er ist also die in sich zurückgekehrte Einheit.

Es unterscheiden sich also die drei Momente, des Wesens, des Fürsichseyns, welches das Andersseyn des Wesens ist und für welches das Wesen ist, und des Fürsichseyns oder sich selbst Wissens im Andern. Das Wesen schaut nur sich selbst in seinem Fürsichseyn an; es ist in dieser Entäußerung nur bei sich, das Fürsichseyn, das sich von dem Wesen ausschließt, ist das Wissen des Wesens seiner selbst; es ist das Wort, das ausgesprochen den Aussprechenden entäußert und ausgeleert zurückläßt, aber ebenso unmittelbar vernommen ist, und nur dieses sich selbst Vernehmen ist das Daseyn des Wortes. So daß die Unterschiede, die gemacht sind, ebenso unmittelbar aufgelöst als sie gemacht, und ebenso unmittelbar gemacht als sie aufgelöst sind, und das Wahre und Wirkliche eben diese in sich kreisende Bewegung ist.

Diese Bewegung in sich selbst spricht das absolute Wesen als Geist aus; das absolute Wesen, das nicht als Geist erfaßt wird, ist nur das abstracte Leere, so wie der Geist, der nicht als diese Bewegung erfaßt wird, nur ein leeres Wort ist. Indem seine Momente in ihrer Reinheit gefaßt werden, sind sie die ruhelosen Begriffe, die nur sind, ihr Gegentheil an sich selbst zu seyn und ihre Ruhe im Ganzen zu haben. Aber das Vorstellen der Gemeinde ist nicht dieß begreifende Denken, sondern hat den Inhalt ohne seine Nothwendigkeit und bringt statt der Form des Begriffes die natürlichen Verhältnisse von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewußtseyns. Indem es so im Denken selbst sich vorstellend verhält, ist ihm das Wesen zwar

offenbar, aber die Momente desselben treten ihm um dieser synthetischen Vorstellung willen Theils selbst auseinander, so daß sie nicht durch ihren eignen Begriff sich auf einander beziehen, Theils tritt es von diesem seinem reinen Gegenstand zurück, bezieht sich nur äußerlich auf ihn; er ist ihm von einem Fremden geoffenbart, und in diesem Gedanken des Geistes erkennt es nicht sich selbst, nicht die Natur des reinen Selbstbewußtseyns. Insofern über die Form des Vorstellens und jener Verhältnisse, die aus dem Natürlichen hergenommen sind, und damit besonders auch darüber hinausgegangen werden muß, die Momente der Bewegung, die der Geist ist, für isolirte nichtwankende Substanzen oder Subjecte, statt für übergehende Momente zu nehmen, — ist dieß Hinausgehen, wie vorhin bei einer andern Seite erinnert wurde, für ein Drängen des Begriffes anzusehen; aber indem es nur Instinct ist, verkennt es sich, verwirft mit der Form auch den Inhalt und, was dasselbe ist, setzt ihn zu einer geschichtlichen Vorstellung und einem Erbstücke der Tradition herab; hierin ist das rein Aeußerliche des Glaubens nur beibehalten und damit als ein erkenntnißloses Todtes, das Innerliche desselben aber ist verschwunden, weil dieß der Begriff wäre, der sich als Begriff weiß.

Der absolute Geist, im reinen Wesen vorgestellt, ist zwar nicht das abstracte reine Wesen, sondern dieses ist vielmehr eben dadurch, daß es im Geiste nur Moment ist, zum Elemente herabgesunken. Die Darstellung des Geistes aber in diesem Elemente hat denselben Mangel der Form nach an sich, den das Wesen als Wesen hat. Das Wesen ist das Abstracte und darum das Negative seiner Einfachheit, ein Anderes; ebenso der Geist im Elemente des Wesens ist die Form der einfachen Einheit, die darum ebenso wesentlich ein Anderswerden ist. — Oder was dasselbe ist, die Beziehung des ewigen Wesens auf sein Fürsichseyn ist die unmittelbar-einfache des reinen Denkens; in diesem einfachen Anschauen seiner selbst im Andern ist also das Andersseyn nicht als solches gesetzt; es ist der Unterschied,

wie er im reinen Denken unmittelbar kein Unterschied ist; ein Anerkennen der Liebe, worin die beiden nicht ihrem Wesen nach sich entgegengesetzten. — Der Geist, der im Elemente des reinen Denkens ausgesprochen ist, ist wesentlich selbst dieses, nicht in ihm nur, sondern wirklicher zu seyn, denn in seinem Begriffe liegt selbst das Andersseyn, d. h. das Aufheben des reinen nur gedachten Begriffes.

Das Element des reinen Denkens, weil es das abstracte ist, ist selbst vielmehr das Andere seiner Einfachheit, und geht daher in das eigentliche Element des Vorstellens über, — das Element, worin die Momente des reinen Begriffes ein substantielles Daseyn ebenso gegeneinander erhalten, als sie Subjecte sind, die nicht für ein Drittes die Gleichgültigkeit des Seyns gegen einander haben, sondern in sich reflectirt sich selbst von einander absondern und entgegen stellen.

Der also nur ewige oder abstracte Geist wird sich ein Anderes oder tritt in das Daseyn und unmittelbar in das unmittelbare Daseyn. Er erschafft also eine Welt. Dieses Erschaffen ist das Wort der Vorstellung für den Begriff selbst nach seiner absoluten Bewegung, oder dafür, daß das als absolut ausgesagte Einfache oder reine Denken, weil es das abstracte ist, vielmehr das Negative und hiermit sich Entgegengesetzte oder Andere ist; — oder weil, um dasselbe noch in einer andern Form zu sagen, das als Wesen Gesetzte die einfache Unmittelbarkeit oder das Seyn ist, aber als Unmittelbarkeit oder Seyn des Selbsts entbehrt und also der Innerlichkeit ermangelnd passiv oder Seyn für Anderes ist. — Dieß Seyn für Anderes ist zugleich eine Welt; der Geist in der Bestimmung des Seyns für Anderes ist das ruhige Bestehen der vorhin in das reine Denken eingeschlossenen Momente, also die Auflösung ihrer einfachen Allgemeinheit und das Auseinandergehen derselben in ihre eigne Besonderheit

Die Welt ist aber nicht nur dieser auseinander in die Viel-

ständigkeit und deren äußere Ordnung geworfene Geist, sondern da er wesentlich das einfache Selbst ist, ist dieses an ihr ebenso vorhanden; der daseyende Geist, der das einzelne Selbst ist, welches das Bewußtseyn hat und sich als Anderes oder als Welt von sich unterscheidet. — Wie dieses einzelne Selbst so unmittelbar erst gesetzt ist, ist es noch nicht Geist für sich; es ist also nicht als Geist, es kann unschuldig, aber nicht wohl gut genannt werden. Daß es in der That Selbst und Geist sey, muß es ebenso, wie das ewige Wesen sich als die Bewegung in seinem Andersseyn sich selbst gleich zu seyn darstellt, zunächst sich selbst ein Anderes werden. Indem dieser Geist bestimmt ist als erst unmittelbar daseyend oder als in die Mannigfaltigkeit seines Bewußtseyns zerstreut, so ist sein Anderswerden das Insichgehen des Wissens überhaupt. Das unmittelbare Daseyn schlägt in den Gedanken, oder das nur sinnliche Bewußtseyn in das Bewußtseyn des Gedankens um und zwar, weil er der aus der Unmittelbarkeit herkommende oder bedingte Gedanke ist, ist er nicht das reine Wissen, sondern der Gedanke, der das Andersseyn an ihm hat und also der sich selbst entgegengesetzte Gedanke des Guten und Bösen. Der Mensch wird so vorgestellt, daß es geschehen ist als etwas nicht Nothwendiges, — daß er die Form der Sichselbstgleichheit durch das Pflücken vom Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen verlor und aus dem Zustande des unschuldigen Bewußtseyns, aus der arbeitslos sich darbietenden Natur und dem Paradiese, dem Garten der Thiere, vertrieben wurde.

Indem dieß Insichgehen des daseyenden Bewußtseyns sich unmittelbar als das sich selbst Ungleichwerden bestimmt, so erscheint das Böse als das erste Daseyn des in sich gegangenen Bewußtseyns; und weil die Gedanken des Guten und Bösen schlechthin entgegengesetzte und diese Entgegensetzung noch nicht aufgelöst ist, so ist dieß Bewußtseyn wesentlich nur das Böse. Zugleich aber ist um eben dieser Entgegensetzung willen auch das

gute Bewußtseyn gegen es vorhanden und ihr Verhältniß zu einander. — Insofern das unmittelbare Daseyn in den Gedanken umschlägt und das Insichseyn Theils selbst Denken, Theils das Moment des Anderswerdens des Wesens damit näher bestimmt ist, so kann das Bösewerden weiter rückwärts aus der daseyenden Welt hinaus schon in das erste Reich des Denkens verlegt werden. Es kann also gesagt werden, daß schon der erstgeborne Lichtsohn, als in sich gehend, es sey, der abgefallen, aber an dessen Stelle sogleich ein anderer erzeugt worden. Solche bloß der Vorstellung, nicht dem Begriffe angehörige Form, wie Abfallen, ebenso wie Sohn, setzt übrigens die Momente des Begriffs ebenso umgekehrt in das Vorstellen herab oder trägt das Vorstellen in das Reich des Gedankens hinüber. — Ebenso gleichgültig ist es, dem einfachen Gedanken des Andersseyns im ewigen Wesen noch eine Mannigfaltigkeit anderer Gestalten beizuordnen und das Insichgehen in diese zu verlegen. Diese Beiordnung muß darum zugleich gut geheißen werden, weil dadurch dieß Moment des Andersseyns, wie es soll, die Verschiedenheit zugleich ausdrückt; und zwar nicht als Vielheit überhaupt, sondern zugleich als bestimmte Verschiedenheit, so daß der eine Theil, der Sohn, das einfache sich selbst als Wesen Wissende ist, der andere Theil aber die Entäußerung des Fürsichseyns, die nur im Preiße des Wesens lebt; in diesen Theil kann dann auch wieder das Zurücknehmen des entäußerten Fürsichseyns und das Insichgehen des Bösen gelegt werden. Insofern das Andersseyn in zwei zerfällt, wäre der Geist in seinen Momenten bestimmter, und wenn sie gezählt werden, als Viereinigkeit, oder weil die Menge wieder selbst in zwei Theile, nämlich in gutgebliebene und böse gewordene zerfällt, gar als Fünfeinigkeit ausgedrückt. — Die Momente aber zu zählen kann überhaupt als unnütz angesehen werden, indem Theils das Unterschiedene selbst ebensosehr nur Eines ist, nämlich eben der Gedanke des Unterschiedes, der nur Ein Gedanke ist, als er dieses Unterschiedene, das Zweite

gegen das Erste ist, — Theils aber, weil der Gedanke, der das Viele in Eines befaßt, aus seiner Allgemeinheit aufgelöst und in mehr als drei oder vier Unterschiedene unterschieden werden muß; — welche Allgemeinheit gegen die absolute Bestimmtheit des abstracten Eins, des Princips der Zahl, als Unbestimmtheit in der Beziehung auf die Zahl selbst erscheint, so daß nur von Zahlen überhaupt, d. h. nicht von einer Anzahl der Unterschiede die Rede seyn könnte, also hier überhaupt an Zahl und ans Zählen zu denken ganz überflüssig, wie auch sonst der bloße Unterschied der Größe und Menge begrifflos und nichts sagend ist.

Das Gute und das Böse waren die bestimmten Unterschiede des Gedankens, die sich ergaben. Indem ihr Gegensatz sich noch nicht aufgelöst, und sie als Wesen des Gedankens vorgestellt werden, deren jedes für sich selbstständig ist, so ist der Mensch das wesenlose Selbst und der synthetische Boden ihres Daseyns und Kampfes. Aber diese allgemeinen Mächte gehören ebensosehr dem Selbst an oder das Selbst ist ihre Wirklichkeit. Nach diesem Momente geschieht es also, daß, wie das Böse nichts anderes ist als das Insichgehen des natürlichen Daseyns des Geistes, umgekehrt das Gute in die Wirklichkeit tritt und als ein daseyendes Selbstbewußtseyn erscheint. — Was im rein gedachten Geiste als das Anderswerden des göttlichen Wesens überhaupt nur angedeutet ist, tritt hier seiner Realisirung für das Vorstellen näher; sie besteht ihm in der Selbsterniedrigung des göttlichen Wesens, das auf seine Abstraction und Unwirklichkeit Verzicht thut. — Die andere Seite, das Böse, nimmt das Vorstellen als ein dem göttlichen Wesen fremdes Geschehen; es in demselben selbst, als seinen Zorn zu fassen, ist die höchste härteste Anstrengung des mit sich selbst ringenden Vorstellens, die, da sie des Begriffs entbehrt, fruchtlos bleibt.

Die Entfremdung des göttlichen Wesens ist also auf ihre gedoppelte Weise gesetzt; das Selbst des Geistes und sein einfacher Gedanke sind die beiden Momente, deren absolute Einheit der

Geist selbst ist; seine Entfremdung besteht darin, daß sie auseinandertreten und das Eine einen ungleichen Werth gegen das Andere hat. Diese Ungleichheit ist darum die gedoppelte, und es entstehen zwei Verbindungen, deren gemeinschaftliche Momente die angegebenen sind. In der einen gilt das göttliche Wesen als das Wesentliche, das natürliche Daseyn aber und das Selbst als das Unwesentliche und Aufzuhebende; in der andern gilt dagegen das Fürsichseyn als das Wesentliche und das einfache Göttliche als das Unwesentliche. Ihre noch leere Mitte ist das Daseyn überhaupt, die bloße Gemeinschaftlichkeit der beiden Momente derselben.

Die Auflösung dieses Gegensatzes geschieht nicht sowohl durch den Kampf der beiden, die als getrennte und selbstständige Wesen vorgestellt sind. In ihrer Selbstständigkeit liegt es, daß an sich, durch seinen Begriff, jedes an ihm selbst sich auflösen muß; der Kampf fällt erst dahin, wo beide aufhören, diese Vermischungen des Gedankens und des selbstständigen Daseyns zu seyn, und wo sie nur als Gedanken einander gegenüber stehen. Denn alsdann sind sie als bestimmte Begriffe wesentlich nur in der entgegengesetzten Beziehung; als Selbstständige hingegen haben sie außer der Entgegensetzung ihre Wesentlichkeit; ihre Bewegung ist also die freie und eigne ihrer selbst. Wie also die Bewegung beider die Bewegung an sich ist, weil sie an ihnen selbst zu betrachten ist, so fängt sie auch dasjenige von beiden an, welches als das Ansichseyende gegen das Andere bestimmt ist. Es wird dieß als ein freiwilliges Thun vorgestellt; aber die Nothwendigkeit seiner Entäußerung liegt in dem Begriffe, daß das Ansichseyende, welches nur im Gegensatze so bestimmt ist, eben darum nicht wahrhaftes Bestehen hat; — dasjenige also, dem nicht das Fürsichseyn, sondern das Einfache als das Wesen gilt, ist es, das sich selbst entäußert, in den Tod geht und dadurch das absolute Wesen mit sich selbst versöhnt. Denn in dieser Bewegung stellt es sich als Geist dar; das abstracte Wesen ist sich entfremdet, es

hat natürliches Daseyn und selbstische Wirklichkeit; dieß sein Andersseyn oder seine sinnliche Gegenwart wird durch das zweite Anderswerden zurückgenommen und als aufgehobene, als allgemeine gesetzt; dadurch ist das Wesen in ihr sich selbst geworden; das unmittelbare Daseyn der Wirklichkeit hat aufgehört, ein ihm fremdes oder äußerliches zu seyn, indem es aufgehobenes, allgemeines ist; dieser Tod ist daher sein Erstehen als Geist.

Die aufgehobene unmittelbare Gegenwart des selbstbewußten Wesens ist es als allgemeines Selbstbewußtseyn; dieser Begriff des aufgehobenen einzelnen Selbsts, das absolutes Wesen ist, drückt daher unmittelbar die Constitnirung einer Gemeinde aus, die bisher im Vorstellen verweilend jetzt in sich, als in das Selbst, zurückkehrt; und der Geist geht somit aus dem zweiten Elemente seiner Bestimmung, dem Vorstellen, in das dritte, das Selbstbewußtseyn als solches über. — Betrachten wir noch die Art, wie jenes Vorstellen sich in seinem Fortgange benimmt, so sehen wir zuerst dieß ausgedrückt, daß das göttliche Wesen die menschliche Natur annimmt. Darin ist es schon ausgesprochen, daß an sich beide nicht getrennt sind; — wie darin, daß das göttliche Wesen sich selbst von Anfang entäußert, sein Daseyn in sich geht und böse wird, es nicht ausgesprochen, aber darin enthalten ist, daß an sich dieß böse Daseyn nicht ein ihm Fremdes ist; das absolute Wesen hätte nur diesen leeren Namen, wenn es in Wahrheit ein ihm Anderes, wenn es einen Abfall von ihm gäbe; — das Moment des Insichseyns macht vielmehr das wesentliche Moment des Selbsts des Geistes aus. — Daß das Insichseyn und damit erst Wirklichkeit dem Wesen selbst angehöre, dieß, was für uns Begriff ist und insofern es Begriff ist, erscheint dem vorstellenden Bewußtseyn als ein unbegreifliches Geschehen; das Ansich nimmt die Form des gleichgültigen Seyns für es an. Der Gedanke aber, daß jene sich zu fliehen scheinende Momente des absoluten Wesens und des fürsichseyenden Selbsts nicht getrennt sind, erscheint diesem Vorstellen

auch, — denn es besitzt den wahren Inhalt, — aber nachher, — in der Entäußerung des göttlichen Wesens, das Fleisch wird. Diese Vorstellung, die auf diese Weise noch unmittelbar und daher nicht geistig ist, oder die menschliche Gestalt des Wesens nur erst als eine besondere, noch nicht allgemeine weiß, wird für dieß Bewußtseyn geistig in der Bewegung des gestalteten Wesens sein unmittelbares Daseyn wieder aufzuopfern und zum Wesen zurückzukehren; das Wesen als in sich reflectirtes ist erst der Geist. — Die Versöhnung des göttlichen Wesens mit dem Andern überhaupt und bestimmt mit dem Gedanken desselben, dem Bösen, ist also hierin vorgestellt. — Wenn diese Versöhnung nach ihrem Begriffe so ausgedrückt wird, daß sie darin bestehe, weil an sich das Böse dasselbe sey, was das Gute, oder auch das göttliche Wesen dasselbe, was die Natur in ihrem ganzen Umfange, so wie die Natur getrennt vom göttlichen Wesen nur das Nichts, — so ist dieß als eine ungeistige Weise sich auszudrücken anzusehen, die nothwendig Mißverständnisse erwecken muß. — Indem das Böse dasselbe ist, was das Gute, ist eben das Böse nicht Böses noch das Gute Gutes, sondern beide sind vielmehr aufgehoben, das Böse überhaupt das insichseyende Fürsichseyn und das Gute das selbstlose Einfache. Indem so beide nach ihrem Begriffe ausgesprochen werden, erhellt zugleich ihre Einheit; denn das insichseyende Fürsichseyn ist das einfache Wissen; und das selbstlose Einfache ist ebenso das reine in sich seyende Fürsichseyn. — So sehr daher gesagt werden muß, daß nach diesem ihrem Begriffe das Gute und Böse, d. h. insofern sie nicht das Gute und das Böse sind, dasselbe seyen, ebensosehr muß also gesagt werden, daß sie nicht dasselbe, sondern schlechthin verschieden sind, denn das einfache Fürsichseyn, oder auch das reine Wissen sind gleicher Weise die reine Negativität, oder der absolute Unterschied an ihnen selbst. — Erst diese beiden Sätze vollenden das Ganze, und dem Behaupten und Versichern des Ersten muß mit unüberwindlicher Hartnäckigkeit das Festhal-

ten an dem Andern gegenübertreten; indem beide gleich Recht haben, haben beide gleich Unrecht, und ihr Unrecht besteht darin, solche abstracte Formen, wie dasselbe und nicht dasselbe, die Identität und die Nichtidentität für etwas Wahres, Festes, Wirkliches zu nehmen und auf ihnen zu beruhen. Nicht das Eine oder das Andere hat Wahrheit, sondern eben ihre Bewegung, daß das einfache Dasselbe die Abstraction und damit der absolute Unterschied, dieser aber als Unterschied an sich, von sich selbst unterschieden, also die Sichselbstgleichheit ist. Eben dieß ist der Fall mit der Dieselbigkeit des göttlichen Wesens und der Natur überhaupt und der menschlichen insbesondere: jenes ist Natur, insofern es nicht Wesen ist; diese ist göttlich nach ihrem Wesen; — aber es ist der Geist, worin beide abstracte Seiten, wie sie in Wahrheit sind, nämlich als aufgehobene gesetzt sind, — ein Setzen, das nicht durch das Urtheil und das geistlose Ist, die Copula desselben, ausgedrückt werden kann. — Ebenso ist die Natur Nichts außer ihrem Wesen; aber dieß Nichts selbst ist ebensosehr; es ist die absolute Abstraction, also das reine Denken oder Insichseyn, und mit dem Momente seiner Entgegensetzung gegen die geistige Einheit ist es das Böse. Die Schwierigkeit, die in diesen Begriffen Statt findet, ist allein das Festhalten am: ist, und das Vergessen des Denkens, worin die Momente ebenso sind als nicht sind, — nur die Bewegung sind, die der Geist ist. — Diese geistige Einheit oder die Einheit, worin die Unterschiede nur als Momente oder als aufgehobene sind, ist es, die für das vorstellende Bewußtseyn in jener Versöhnung geworden, und indem sie die Allgemeinheit des Selbstbewußtseyns ist, hat dieses aufgehört, vorstellendes zu seyn; die Bewegung ist in es zurückgegangen.

Der Geist ist also in dem dritten Elemente, im allgemeinen Selbstbewußtseyn gesetzt; er ist seine Gemeinde. Die Bewegung der Gemeinde als des Selbstbewußtseyns, das sich von seiner Vorstellung unterscheidet, ist, das hervorzubringen,

was an sich geworden ist. Der gestorbene göttliche Mensch oder menschliche Gott ist an sich das allgemeine Selbstbewußtseyn; er hat dieß für dieß Selbstbewußtseyn zu werden. Oder indem es die Eine Seite des Gegensatzes der Vorstellung ausmacht, nämlich die böse, der das natürliche Daseyn und das einzelne Fürsichseyn als das Wesen gilt, so hat diese, die als selbstständig, noch nicht als Moment vorgestellt ist, um ihrer Selbstständigkeit willen an und für sie selbst sich zum Geiste zu erheben oder die Bewegung desselben an ihr darzustellen.

Sie ist der natürliche Geist; das Selbst hat aus dieser Natürlichkeit sich zurückzuziehen und in sich zu gehen, das hieße, böse zu werden. Aber sie ist schon an sich böse; das Insichgehen besteht daher darin, sich zu überzeugen, daß das natürliche Daseyn das Böse ist. In das vorstellende Bewußtseyn fällt das daseyende Bösewerden und Böseseyn der Welt, so wie die daseyende Versöhnung des absoluten Wesens; in das Selbstbewußtseyn aber als solches fällt der Form nach dieses Vorgestellte nur als aufgehobenes Moment, denn das Selbst ist das Negative; also das Wissen, — ein Wissen, das ein reines Thun des Bewußtseyns in sich selbst ist. — An dem Inhalte muß dieß Moment des Negativen gleichfalls sich ausdrücken. Indem nämlich das Wesen an sich mit sich schon versöhnt und geistige Einheit ist, worin die Theile der Vorstellung aufgehobne oder Momente sind, so stellt sich dieß dar, daß jeder Theil der Vorstellung hier die entgegengesetzte Bedeutung erhält, als er vorher hatte; jede Bedeutung vervollständigt sich dadurch an der andern, und der Inhalt ist erst dadurch ein geistiger; indem die Bestimmtheit ebensosehr ihre entgegengesetzte ist, ist die Einheit im Andersseyn, das Geistige, vollendet; wie sich für uns oder an sich vorhin die entgegengesetzten Bedeutungen vereinigten und selbst die abstracten Formen des Desselben und des Nichtdesselben, der Identität und Nichtidentität aufhoben.

Wenn also in dem vorstellenden Bewußtseyn das Innerlich-

werden des natürlichen Selbstbewußtseyns das daseyende Böse war, so ist das Innerlichwerden im Elemente des Selbstbewußtseyns das Wissen von dem Bösen als einem solchen, das an sich im Daseyn ist. Dieß Wissen ist also allerdings ein Bösewerden, aber nur Werden des Gedankens des Bösen, und ist darum als das erste Moment der Versöhnung anerkannt. Denn als ein Zurückgehen in sich aus der Unmittelbarkeit der Natur, die als das Böse bestimmt ist, ist es ein Verlassen derselben und das Absterben der Sünde. Nicht das natürliche Daseyn als solches wird von dem Bewußtseyn verlassen, sondern es zugleich als ein solches, das als Böses gewußt wird. Die unmittelbare Bewegung des Insichgehens ist ebensosehr eine vermittelte; — sie setzt sich selbst voraus oder ist ihr eigner Grund; der Grund des Insichgehens ist nämlich, weil die Natur schon an sich in sich gegangen ist; um des Bösen willen muß der Mensch in sich gehen, aber das Böse ist selbst das Insichgehen. — Diese erste Bewegung ist eben darum selbst nur die unmittelbare, oder ihr einfacher Begriff, weil sie dasselbe, was ihr Grund ist. Die Bewegung oder das Anderswerden muß daher in seiner eigentlichern Form erst noch eintreten.

Außer dieser Unmittelbarkeit ist also die Vermittelung der Vorstellung nothwendig. An sich ist das Wissen von der Natur als dem unwahren Daseyn des Geistes, und diese in sich gewordene Allgemeinheit des Selbsts die Versöhnung des Geistes mit sich selbst. Dieß Ansich erhält für das nicht begreifende Selbstbewußtseyn die Form eines Seyenden und ihm Vorgestellten. Das Begreifen also ist ihm nicht ein Ergreifen dieses Begriffes, der die aufgehobene Natürlichkeit als allgemeine, also als mit sich selbst versöhnte weiß, sondern ein Ergreifen jener Vorstellung, daß durch das Geschehen der eignen Entäußerung des göttlichen Wesens, durch seine geschehene Menschwerdung und seinen Tod das göttliche Wesen mit seinem Daseyn versöhnt ist. — Das Ergreifen dieser Vorstellung drückt nun bestimmter

dasjenige aus, was vorhin in ihr das geistige Auferstehen genannt wurde, oder das Werden seines einzelnen Selbstbewußtseyns zum Allgemeinen oder zur Gemeinde. — Der Tod des göttlichen Menschen als Tod ist die abstracte Negativität, das unmittelbare Resultat der Bewegung, die nur in die natürliche Allgemeinheit sich endigt. Diese natürliche Bedeutung verliert er im geistigen Selbstbewußtseyn, oder er wird sein so eben angegebener Begriff; der Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtseyn dieses Einzelnen verklärt zur Allgemeinheit des Geistes, der in seiner Gemeinde lebt, in ihr täglich stirbt und aufersteht.

Dasjenige, was dem Elemente der Vorstellung angehört, daß der absolute Geist, als ein einzelner oder vielmehr als ein besonderer an seinem Daseyn die Natur des Geistes vorstellt, ist also hier in das Selbstbewußtseyn selbst versetzt, in das in seinem Andersseyn sich erhaltende Wissen; dieß stirbt daher nicht wirklich, wie der Besondre vorgestellt wird, wirklich gestorben zu seyn, sondern seine Besonderheit erstirbt in seiner Allgemeinheit, d. h. in seinem Wissen, welches das sich mit sich versöhnende Wesen ist. Das zunächst vorhergehende Element des Vorstellens ist also hier als aufgehobenes gesetzt, oder es ist in das Selbst, in seinen Begriff zurückgegangen; das in jenem nur Seyende ist zum Subjecte geworden. — Eben damit ist auch das erste Element, das reine Denken und der in ihm ewige Geist nicht mehr jenseits des vorstellenden Bewußtseyns noch des Selbsts, sondern die Rückkehr des Ganzen in sich ist eben dieß, alle Momente in sich zu enthalten. — Der vom Selbst ergriffene Tod des Mittlers ist das Aufheben seiner Gegenständlichkeit oder seines besondern Fürsichseyns; dieß besondre Fürsichseyn ist allgemeines Selbstbewußtseyn geworden. — Auf der andern Seite ist das Allgemeine eben dadurch Selbstbewußtseyn, und der reine oder unwirkliche Geist des bloßen Denkens wirklich geworden. — Der Tod des Mittlers ist Tod

nicht nur der natürlichen Seite desselben oder seines besondern Fürsichseyns; es stirbt nicht nur die vom Wesen abgezogne schon todte Hülle, sondern auch die Abstraction des göttlichen Wesens. Denn er ist, insofern sein Tod die Versöhnung noch nicht vollendet hat, das Einseitige, welches das Einfache des Denkens als das Wesen weiß im Gegensatze gegen die Wirklichkeit; dieß Extrem des Selbsts hat noch nicht gleichen Werth mit dem Wesen; dieß hat das Selbst erst im Geiste. Der Tod dieser Vorstellung enthält also zugleich den Tod der Abstraction des göttlichen Wesens, das nicht als Selbst gesetzt ist. Er ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewußtseyns, daß Gott selbst gestorben ist. Dieser harte Ausdruck ist der Ausdruck des innersten sich einfach Wissens, die Rückkehr des Bewußtseyns in die Tiefe der Nacht des Ich = Ich, die nichts außer ihr mehr unterscheidet und weiß. Dieß Gefühl ist also in der That der Verlust der Substanz und ihres Gegenübertretens gegen das Bewußtseyn; aber zugleich ist es die reine Subjectivität der Substanz, oder die reine Gewißheit seiner selbst, die ihr als dem Gegenstande oder dem Unmittelbaren oder dem reinen Wesen fehlte. Dieß Wissen also ist die Begeistung, wodurch die Substanz Subject, ihre Abstraction und Leblosigkeit gestorben, sie also wirklich und einfaches und allgemeines Selbstbewußtseyn geworden ist.

So ist also der Geist sich selbst wissender Geist; er weiß sich, das, was ihm Gegenstand ist, ist, oder seine Vorstellung ist der wahre absolute Inhalt; er drückt, wie wir sahen, den Geist selbst aus. Er ist zugleich nicht nur Inhalt des Selbstbewußtseyns und nicht nur für es Gegenstand, sondern er ist auch wirklicher Geist. Er ist dieß, indem er die drei Elemente seiner Natur durchläuft; diese Bewegung durch sich selbst hindurch macht seine Wirklichkeit aus; — was sich bewegt, ist er, er ist das Subject der Bewegung und er ist ebenso das Bewegen selbst, oder die Substanz, durch welche das Subject hindurchgeht. Wie uns der Begriff des Geistes geworden war, als wir in die

Religion eintraten, nämlich als die Bewegung des seiner selbst gewissen Geistes, der dem Bösen verzeiht und darin zugleich von seiner eignen Einfachheit und harten Unwandelbarkeit abläßt, oder die Bewegung, daß das absolut Entgegengesetzte sich als dasselbe erkennt und dieß Erkennen als das Ja zwischen diesen Extremen hervorbricht, — diesen Begriff schaut das religiöse Bewußtseyn, dem das absolute Wesen offenbar, an, und hebt die Unterscheidung seines Selbsts von seinem Angeschauten auf, ist wie es das Subject ist, so auch die Substanz, und ist also selbst der Geist, eben weil und insofern es diese Bewegung ist.

Vollendet aber ist diese Gemeinde noch nicht in diesem ihrem Selbstbewußtseyn; ihr Inhalt ist überhaupt in der Form des Vorstellens für sie, und diese Entzweiung hat auch die wirkliche Geistigkeit derselben, ihre Rückkehr aus ihrem Vorstellen, noch an ihr, wie das Element des reinen Denkens selbst damit behaftet war. Sie hat nicht auch das Bewußtseyn über das, was sie ist; sie ist das geistige Selbstbewußtseyn, das sich nicht als dieses Gegenstand ist, oder sich nicht zum Bewußtseyn seiner selbst aufschließt; sondern insofern sie Bewußtseyn ist, hat sie Vorstellungen, die betrachtet wurden. — Wir sehen das Selbstbewußtseyn auf seinem letzten Wendungspunkte sich innerlich werden und zum Wissen des Insichseyns gelangen; wir sehen es sein natürliches Daseyn entäußern und die reine Negativität gewinnen. Aber die positive Bedeutung, daß nämlich diese Negativität oder reine Innerlichkeit des Wissens ebensosehr das sichselbstgleiche Wesen ist, — oder daß die Substanz hierin dazu gelangt, absolutes Selbstbewußtseyn zu seyn, dieß ist ein Anderes für das andächtige Bewußtseyn. Es ergreift diese Seite, daß das reine Innerlichwerden des Wissens an sich die absolute Einfachheit oder die Substanz ist, als die Vorstellung von Etwas, das nicht dem Begriffe nach so ist, sondern als die Handlung einer fremden Genugthuung. Oder es ist nicht dieß für es, daß diese Tiefe des reinen Selbsts die Gewalt ist, wodurch das abstracte

Wesen aus seiner Abstraction herabgezogen und durch die Macht dieser reinen Andacht zum Selbst erhoben wird. — Das Thun des Selbsts behält dadurch diese negative Bedeutung gegen es, weil die Entäußerung der Substanz von ihrer Seite ein Ansich für jenes ist, das es nicht ebenso erfaßt und begreift, oder nicht in seinem Thun als solchem findet. — Indem an sich diese Einheit des Wesens und des Selbsts zu Stande gekommen, so hat das Bewußtseyn auch noch diese Vorstellung seiner Versöhnung, aber als Vorstellung. Es erlangt die Befriedigung dadurch, daß es seiner reinen Negativität die positive Bedeutung der Einheit seiner mit dem Wesen äußerlich hinzufügt; seine Befriedigung bleibt also selbst mit dem Gegensatze eines Jenseits behaftet. Seine eigne Versöhnung tritt daher als ein Fernes in sein Bewußtseyn ein, als ein Fernes der Zukunft, wie die Versöhnung, die das andere Selbst vollbrachte, als eine Ferne der Vergangenheit erscheint. So wie der einzelne göttliche Mensch einen ansichseyenden Vater und nur eine wirkliche Mutter hat, so hat auch der allgemeine göttliche Mensch, die Gemeinde, ihr eignes Thun und Wissen zu ihrem Vater, zu ihrer Mutter aber die ewige Liebe, die sie nur fühlt, nicht aber in ihrem Bewußtseyn als wirklichen unmittelbaren Gegenstand anschaut. Ihre Versöhnung ist daher in ihrem Herzen, aber mit ihrem Bewußtseyn noch entzweit und ihre Wirklichkeit noch gebrochen. Was als das Ansich oder die Seite der reinen Vermittelung in ihr Bewußtseyn tritt, ist die jenseits liegende Versöhnung; was aber als gegenwärtig, als die Seite der Unmittelbarkeit und des Daseyns, ist die Welt, die ihre Verklärung noch zu gewarten hat. Sie ist wohl an sich versöhnt mit dem Wesen; und vom Wesen wird wohl gewußt, daß es den Gegenstand nicht mehr als sich entfremdet erkennt, sondern in seiner Liebe als sich gleich. Aber für das Selbstbewußtseyn hat diese unmittelbare Gegenwart noch nicht Geistesgestalt. Der Geist der Gemeinde ist so in seinem unmittelbaren Bewußtseyn getrennt von seinem religiösen, das zwar es ausspricht, daß sie an sich nicht getrennt seyen, aber ein Ansich, das nicht realisirt oder noch nicht ebenso absolutes Fürsichseyn geworden.

(DD.) Das absolute Wissen.

VIII.

Das absolute Wissen.

Der Geist der offenbaren Religion hat sein Bewußtseyn als solches noch nicht überwunden, oder, was dasselbe ist, sein wirkliches Selbstbewußtseyn ist nicht der Gegenstand seines Bewußtseyns; er selbst überhaupt und die in ihm sich unterscheidenden Momente fallen in das Vorstellen und in die Form der Gegenständlichkeit. Der Inhalt des Vorstellens ist der absolute Geist; und es ist allein noch um das Aufheben dieser bloßen Form zu thun, oder vielmehr weil sie dem Bewußtseyn als solchem angehört, muß ihre Wahrheit schon in den Gestaltungen desselben sich ergeben haben. — Diese Ueberwindung des Gegenstandes des Bewußtseyns ist nicht als das Einseitige zu nehmen, daß er sich als in das Selbst zurückkehrend zeigte, sondern bestimmter so, daß er sowohl als solcher sich ihm als verschwindend darstellte, als noch vielmehr, daß die Entäußerung des Selbstbewußtseyns es ist, welche die Dingheit setzt, und daß diese Entäußerung nicht nur negative sondern positive Bedeutung, sie nicht nur für uns oder an sich, sondern für es selbst hat. Für es hat das Negative des Gegenstandes oder dessen sich selbst Aufheben dadurch die positive Bedeutung, oder es weiß diese Nichtigkeit desselben dadurch einer Seits, daß es sich selbst entäußert; — denn in dieser Entäußerung setzt es sich als Gegenstand, oder den Gegenstand um der untrennbaren Einheit des Fürsichseyns willen als sich selbst. Anderer Seits liegt hierin zugleich dieß andere Moment,

daß es diese Entäußerung und Gegenständlichkeit ebensosehr auch aufgehoben und in sich zurückgenommen hat, also in seinem Andersseyn als solchem bei sich ist. — Dieß ist die Bewegung des Bewußtseyns und dieses ist darin die Totalität seiner Momente. — Es muß sich ebenso zu dem Gegenstande nach der Totalität seiner Bestimmungen verhalten und ihn nach jeder derselben so erfaßt haben. Diese Totalität seiner Bestimmungen macht ihn an sich zum geistigen Wesen, und für das Bewußtseyn wird er dieß in Wahrheit durch das Auffassen einer jeden einzelnen derselben, als des Selbsts, oder durch das eben genannte geistige Verhalten zu ihnen.

Der Gegenstand ist also Theils unmittelbares Seyn, oder ein Ding überhaupt — was dem unmittelbaren Bewußtseyn entspricht; Theils ein Anderswerden seiner, sein Verhältniß oder Seyn für Anderes und Fürsichseyn, die Bestimmtheit — was der Wahrnehmung — Theils Wesen oder als Allgemeines, — was dem Verstande entspricht. Er ist als Ganzes der Schluß oder die Bewegung des Allgemeinen durch die Bestimmung zur Einzelnheit, wie die umgekehrte, von der Einzelnheit durch sie als aufgehobene oder die Bestimmung zum Allgemeinen. — Nach diesen drei Bestimmungen also muß das Bewußtseyn ihn als sich selbst wissen. Es ist dieß jedoch nicht das Wissen als reines Begreifen des Gegenstandes, von dem die Rede ist, sondern dieß Wissen soll nur in seinem Werden oder in seinen Momenten nach der Seite aufgezeigt werden, die dem Bewußtseyn als solchem angehört, und die Momente des eigentlichen Begriffes oder reinen Wissens in der Form von Gestaltungen des Bewußtseyns. Darum erscheint der Gegenstand im Bewußtseyn als solchem noch nicht als die geistige Wesenheit, wie sie von uns so eben ausgesprochen wurde, und sein Verhalten zu ihm ist nicht die Betrachtung desselben in dieser Totalität als solcher, noch in ihrer reinen Begriffsform, sondern Theils Gestalt des Bewußtseyns überhaupt, Theils eine Anzahl solcher Gestalten, die wir

zusammennehmen und in welchen die Totalität der Momente des Gegenstandes und des Verhaltens des Bewußtseyns nur aufgelöst in ihre Momente aufgezeigt werden kann.

Es ist hiermit für diese Seite des Erfassens des Gegenstandes, wie es in der Gestalt des Bewußtseyns ist, nur an die frühern Gestalten desselben zu erinnern, die schon vorgekommen sind. — In Ansehung des Gegenstandes also, insofern er unmittelbar, ein gleichgültiges Seyn ist, sahen wir die beobachtende Vernunft in diesem gleichgültigen Dinge sich selbst suchen und finden, d. h. ihres Thuns als eines ebenso äußerlichen sich bewußt seyn, als sie des Gegenstandes nur als eines unmittelbaren bewußt ist. — Wir sahen auch auf ihrer Spitze ihre Bestimmung in dem unendlichen Urtheile aussprechen, daß das Seyn des Ich ein Ding ist. — Und zwar ein sinnliches unmittelbares Ding; wenn Ich Seele genannt wird, so ist es zwar auch als Ding vorgestellt, aber als ein unsichtbares, unfühlbares u. s. f., in der That also nicht als unmittelbares Seyn, und nicht als das, was man unter einem Dinge meint. — Jenes Urtheil so genommen wie es unmittelbar lautet, ist es geistlos oder vielmehr das Geistlose selbst. Seinem Begriffe nach aber ist es in der That das Geistreichste, und dieses Innere desselben, das an ihm noch nicht vorhanden ist, ist es, was die beiden andern zu betrachtenden Momente aussprechen.

Das Ding ist Ich; in der That ist in diesem unendlichen Urtheile das Ding aufgehoben; es ist nichts an sich; es hat nur Bedeutung im Verhältnisse, nur durch Ich und seine Beziehung auf dasselbe. — Dieß Moment hat sich für das Bewußtseyn in der reinen Einsicht und Aufklärung ergeben. Die Dinge sind schlechthin nützlich und nur nach ihrer Nützlichkeit zu betrachten. — Das gebildete Selbstbewußtseyn, das die Welt des sich entfremdeten Geistes durchlaufen, hat durch seine Entäußerung das Ding als sich selbst erzeugt, behält daher in ihm noch sich selbst, und weiß die Unselbstständigkeit desselben, oder daß das

Ding wesentlich nur Seyn für Anderes ist; oder vollständig das Verhältniß, d. h. das, was die Natur des Gegenstandes hier allein ausmacht, ausgedrückt, so gilt ihm das Ding als ein Fürsichseyendes, es spricht die sinnliche Gewißheit als absolute Wahrheit aus, aber dieß Fürsichseyn selbst als Moment, das nur verschwindet und in sein Gegentheil, in das preisgegebene Seyn für Anderes, übergeht.

Hierin ist aber das Wissen des Dinges noch nicht vollendet; es muß nicht nur nach der Unmittelbarkeit des Seyns und nach der Bestimmtheit, sondern auch als Wesen oder Inneres, als das Selbst gewußt werden. Dieß ist in dem moralischen Selbstbewußtseyn vorhanden. Dieß weiß sein Wissen als die absolute Wesenheit oder das Seyn schlechthin als den reinen Willen oder Wissen; es ist nichts, als nur dieser Willen und Wissen; anderem kommt nur unwesentliches Seyn, d. h. nicht anfichseyendes, nur seine leere Hülse zu. Insofern das moralische Bewußtseyn das Daseyn in seiner Weltvorstellung aus dem Selbst entläßt, nimmt es dasselbe ebensosehr wieder in sich zurück. Als Gewissen ist es endlich nicht mehr dieses noch abwechselnde Stellen und Verstellen des Daseyns und des Selbsts, sondern es weiß, daß sein Daseyn als solches diese reine Gewißheit seiner selbst ist; das gegenständliche Element, in welches es als handelnd sich hinausstellt, ist nichts anderes, als das reine Wissen des Selbsts von sich.

Dieß sind die Momente, aus denen sich die Versöhnung des Geistes mit seinem eigentlichen Bewußtseyn zusammensetzt; sie für sich sind einzeln, und ihre geistige Einheit allein ist es, welche die Kraft dieser Versöhnung ausmacht. Das letzte dieser Momente ist aber nothwendig diese Einheit selbst und verbindet, wie erhellt, sie in der That alle in sich. Der seiner selbst in seinem Daseyn gewisse Geist hat zum Elemente des Daseyns nichts anderes als dieß Wissen von sich; das Aussprechen, daß was er thut, er nach Ueberzeugung von der Pflicht thut, diese seine

Sprache ist das Gelten seines Handelns. — Das Handeln ist das erste ansichseyende Trennen der Einfachheit des Begriffs und die Rückkehr aus dieser Trennung. Diese erste Bewegung schlägt in die zweite um, indem das Element des Anerkennens sich als einfaches Wissen von der Pflicht gegen den Unterschied und die Entzweiung setzt, die im Handeln als solchem liegt und auf diese Weise eine eiserne Wirklichkeit gegen das Handeln bildet. In der Verzeihung sahen wir aber, wie diese Härte von sich selbst abläßt und sich entäußert. Die Wirklichkeit hat also hier für das Selbstbewußtseyn sowohl als unmittelbares Daseyn keine andere Bedeutung, als das reine Wissen zu seyn; — ebenso als bestimmtes Daseyn oder als Verhältniß, ist das sich Gegenüberstehende ein Wissen Theils von diesem rein einzelnen Selbst, Theils von dem Wissen als Allgemeinem. Hierin ist zugleich dieß gesetzt, daß das dritte Moment, die Allgemeinheit oder das Wesen jedem der beiden Gegenüberstehenden nur als Wissen gilt; und den leeren noch übrigen Gegensatz heben sie endlich ebenso auf und sind das Wissen des Ich = Ich; dieses einzelne Selbst, das unmittelbar reines Wissen oder Allgemeines ist.

Diese Versöhnung des Bewußtseyns mit dem Selbstbewußtseyn zeigt sich hiermit von der gedoppelten Seite zu Stande gebracht: das eine Mal im religiösen Geiste, das andere Mal im Bewußtseyn selbst als solchem. Sie unterscheiden sich beide so von einander, daß jene diese Versöhnung in der Form des Ansichseyns, diese in der Form des Fürsichseyns ist. Wie sie betrachtet worden, fallen sie zunächst auseinander; das Bewußtseyn ist in der Ordnung, in der uns seine Gestalten vorkamen, Theils zu den einzelnen Momenten derselben, Theils zu ihrer Vereinigung längst gekommen, ehe auch die Religion ihrem Gegenstande die Gestalt des wirklichen Selbstbewußtseyns gab. Die Vereinigung beider Seiten ist noch nicht aufgezeigt; sie ist es, welche diese Reihe der Gestaltungen des Geistes beschließt; denn

in ihr kommt der Geist dazu, sich zu wissen, nicht nur wie er an sich, oder nach seinem absoluten Inhalte, noch nur wie er für sich nach seiner inhaltslosen Form oder nach der Seite des Selbstbewußtseyns, sondern wie er an und für sich ist.

Diese Vereinigung aber ist an sich schon geschehen, zwar auch in der Religion, in der Rückkehr der Vorstellung in das Selbstbewußtseyn, aber nicht nach der eigentlichen Form, denn die religiöse Seite ist die Seite des Ansich, welche der Bewegung des Selbstbewußtseyns gegenübersteht. Die Vereinigung gehört daher dieser andern Seite an, die im Gegensatze die Seite der Reflexion in sich, also diejenige ist, die sich selbst und ihr Gegentheil, und nicht nur an sich oder auf eine allgemeine Weise, sondern für sich oder entwickelt und unterschieden enthält. Der Inhalt, so wie die andere Seite des selbstbewußten Geistes, insofern sie die andere Seite ist, ist in ihrer Vollständigkeit vorhanden und aufgezeigt worden; die Vereinigung, welche noch fehlt, ist die einfache Einheit des Begriffs. Dieser ist an der Seite des Selbstbewußtseyns selbst auch schon vorhanden; aber wie er im Vorhergehenden vorgekommen, hat er, wie alle übrigen Momente die Form, eine besondere Gestalt des Bewußtseyns zu seyn. — Er ist also derjenige Theil der Gestalt des seiner selbst gewissen Geistes, der in seinem Begriffe stehen bleibt und die schöne Seele genannt wurde. Sie ist nämlich sein Wissen von sich selbst, in seiner reinen durchsichtigen Einheit, — das Selbstbewußtseyn, das dieses reine Wissen von dem reinen Insichseyn als den Geist weiß, nicht nur die Anschauung des Göttlichen, sondern die Selbstanschauung desselben. — Indem dieser Begriff sich seiner Realisirung entgegengesetzt festhält, ist er die einseitige Gestalt, deren Verschwinden in leeren Dunst, aber auch ihre positive Entäußerung und Fortbewegung wir sahen. Durch diese Realisirung hebt sich das auf sich Beharren dieses gegenstandslosen Selbstbewußtseyns, die Bestimmtheit des Begriffs gegen seine Erfüllung, auf; sein Selbstbewußtseyn ge-

winnt die Form der Allgemeinheit, und was ihm bleibt, ist sein wahrhafter Begriff, oder der Begriff, der seine Realisirung gewonnen; es ist er in seiner Wahrheit, nämlich in der Einheit mit seiner Entäußerung; — das Wissen von dem reinen Wissen, nicht als abstractem Wesen, welches die Pflicht ist, — sondern von ihm als Wesen, das dieses Wissen, dieses reine Selbstbewußtseyn, das also zugleich wahrhafter Gegenstand ist, denn er ist das fürsichseyende Selbst.

Seine Erfüllung gab sich dieser Begriff eines Theils im handelnden seiner selbst gewissen Geist, andern Theils in der Religion: in der letztern gewann er den absoluten Inhalt als Inhalt oder in der Form der Vorstellung, des Andersseyns für das Bewußtseyn; hingegen in jener Gestalt ist die Form das Selbst selber, denn sie enthält den handelnden seiner selbst gewissen Geist, das Selbst führt das Leben des absoluten Geistes durch. Diese Gestalt ist, wie wir sehen, jener einfache Begriff, der aber sein ewiges Wesen aufgiebt, da ist oder handelt. Das Entzweien oder Hervortreten hat er an der Reinheit des Begriffs, denn sie ist die absolute Abstraction oder Negativität. Ebenso hat er das Element seiner Wirklichkeit oder des Seyns in ihm an dem reinen Wissen selbst, denn es ist die einfache Unmittelbarkeit, die ebenso Seyn und Daseyn als Wesen ist, jenes das negative Denken, dieß das positive Denken selbst. Dieß Daseyn ist endlich ebensosehr das aus ihm, wie als Daseyn so als Pflicht, — in sich Reflectirt- oder Böseseyn. Dieß Insichgehen macht den Gegensatz des Begriffs aus und ist damit das Auftreten des nichthandelnden, nichtwirklichen reinen Wissens des Wesens. Dieß sein Auftreten in diesem Gegensatze aber ist die Theilnahme daran; das reine Wissen des Wesens hat sich an sich seiner Einfachheit entäußert, denn es ist das Entzweien oder die Negativität, die der Begriff ist; sofern dieß Entzweien das Fürsichwerden ist, ist es das Böse; sofern es das Ansich ist, ist es das Gutbleibende. — Was nun zuerst

an sich geschieht, ist zugleich für das Bewußtseyn und ebenso selbst gedoppelt, sowohl für es als es sein Fürsichseyn oder sein eignes Thun ist. Dasselbe, was schon an sich gesetzt ist, wiederholt sich also jetzt als Wissen des Bewußtseyns von ihm, und bewußtes Thun. Jedes läßt für das Andere von der Selbstständigkeit der Bestimmtheit, in der es gegen es auftritt, ab. Dieß Ablassen ist dasselbe Verzichtthun auf die Einseitigkeit des Begriffs, das an sich den Anfang ausmachte, aber es ist nunmehr sein Verzichtthun, so wie der Begriff, auf welchen es Verzicht thut, der seinige ist. — Jenes Ansich des Anfangs ist als Negativität in Wahrheit ebensosehr das vermittelte; so wie es in Wahrheit ist, setzt es sich also jetzt und das Negative ist als Bestimmtheit eines Jeden für das Andere und an sich das sich-selbst-Aufhebende. Der eine der beiden Theile des Gegensatzes ist die Ungleichheit des Insich- in seiner Einzelnheit-seyns gegen die Allgemeinheit, — der andere die Ungleichheit seiner abstracten Allgemeinheit gegen das Selbst; jenes stirbt seinem Fürsichseyn ab und entäußert, bekennt sich; dieses entsagt der Härte seiner abstracten Allgemeinheit und stirbt damit seinem unlebendigen Selbst und seiner unbewegten Allgemeinheit ab; so daß also jenes durch das Moment der Allgemeinheit, die Wesen ist und dieses durch die Allgemeinheit, die Selbst ist, sich ergänzt hat. Durch diese Bewegung des Handelns ist der Geist, — der so erst Geist ist, daß er da ist, sein Daseyn in den Gedanken und dadurch in die absolute Entgegensetzung erhebt und aus dieser eben durch sie und in ihr selbst zurückkehrt, — als reine Allgemeinheit des Wissens, welches Selbstbewußtseyn ist, — als Selbstbewußtseyn, das einfache Einheit des Wissens ist, hervorgetreten.

Was also in der Religion Inhalt oder Form des Vorstellens eines Andern war, dasselbe ist hier eignes Thun des Selbsts; der Begriff verbindet es, daß der Inhalt eignes Thun des Selbsts ist; — denn dieser Begriff ist, wie wir sehen, das Wissen des Thuns des Selbsts in sich als aller Wesen-

heit und alles Daseyns, das Wissen von diesem Subjecte als der Substanz und von der Substanz als diesem Wissen seines Thuns. — Was wir hier hinzugethan, ist allein Theils die Versammlung der einzelnen Momente, deren jedes in seinem Principe das Leben des ganzen Geistes darstellt, Theils das Festhalten des Begriffes in der Form des Begriffes, dessen Inhalt sich in jenen Momenten und der sich in der Form einer Gestalt des Bewußtseyns schon selbst ergeben hätte.

Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbsts giebt und dadurch seinen Begriff ebenso realisirt, als er in dieser Realisirung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wissen; es ist der sich in Geistesgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen. Die Wahrheit ist nicht nur an sich vollkommen der Gewißheit gleich, sondern hat auch die Gestalt der Gewißheit seiner selbst, oder sie ist in ihrem Daseyn, d. h. für den wissenden Geist in der Form des Wissens seiner selbst. Die Wahrheit ist der Inhalt, der in der Religion seiner Gewißheit noch ungleich ist. Diese Gleichheit aber ist darin, daß der Inhalt die Gestalt des Selbsts erhalten. Dadurch ist dasjenige zum Elemente des Daseyns, oder zur Form der Gegenständlichkeit für das Bewußtseyn geworden, was das Wesen selbst ist; nämlich der Begriff. Der Geist, in diesem Elemente dem Bewußtseyn erscheinend, oder was hier dasselbe ist, darin von ihm hervorgebracht, ist die Wissenschaft.

Die Natur, Momente und Bewegung dieses Wissens hat sich also so ergeben, daß es das reine Fürsichseyn des Selbstbewußtseyns ist; es ist Ich, das dieses und kein anderes Ich und das ebenso unmittelbar vermittelt oder aufgehobenes allgemeines Ich ist. — Es hat einen Inhalt, den es von sich unterscheidet; denn es ist die reine Negativität oder das sich Entzweien; es ist Bewußtseyn. Dieser Inhalt ist in seinem Unterschiede selbst das Ich, denn er ist die Bewegung des sich

selbst Aufhebens, oder dieselbe reine Negativität, die Ich ist. Ich ist in ihm als unterschiedenem in sich reflectirt; der Inhalt ist allein dadurch begriffen, daß Ich in seinem Andersseyn bei sich selbst ist. Dieser Inhalt bestimmter angegeben, ist er nichts anderes, als die so eben ausgesprochene Bewegung selbst; denn er ist der Geist, der sich selbst und zwar für sich als Geist durchläuft, dadurch, daß er die Gestalt des Begriffes in seiner Gegenständlichkeit hat.

Was aber das Daseyn dieses Begriffs betrifft, so erscheint in der Zeit und Wirklichkeit die Wissenschaft nicht eher, als bis der Geist zu diesem Bewußtseyn über sich gekommen ist. Als der Geist, der weiß, was er ist, existirt er früher nicht und sonst nirgends als nach Vollendung der Arbeit, seine unvollkommene Gestaltung zu bezwingen, sich für sein Bewußtseyn die Gestalt seines Wesens zu verschaffen und auf diese Weise sein Selbstbewußtseyn mit seinem Bewußtseyn auszugleichen. — Der an und für sich seyende Geist, in seinen Momenten unterschieden, ist fürsichseyendes Wissen, das Begreifen überhaupt, das als solches die Substanz noch nicht erreicht hat oder nicht an sich selbst absolutes Wissen ist.

In der Wirklichkeit ist nun die wissende Substanz früher da, als die Form oder Begriffsgestalt derselben. Denn die Substanz ist das noch unentwickelte Ansich oder der Grund und Begriff in seiner noch unbewegten Einfachheit, also die Innerlichkeit oder das Selbst des Geistes, das noch nicht da ist. Was da ist, ist als das noch unentwickelte Einfache und Unmittelbare, oder der Gegenstand des vorstellenden Bewußtseyns überhaupt. Das Erkennen, weil es das geistige Bewußtseyn ist, dem, was an sich ist, nur insofern ist, als es Seyn für das Selbst und Seyn des Selbsts oder Begriff ist, — hat aus diesem Grunde zuerst nur einen armen Gegenstand, gegen welchen die Substanz und deren Bewußtseyn reicher ist. Die Offenbarkeit, die sie in diesem hat, ist in der That Verborgenheit, denn sie

ist das noch selbstlose Seyn und offenbar ist sich nur die Gewißheit seiner selbst. Zuerst gehören dem Selbstbewußtseyn daher von der Substanz nur die abstracten Momente an; aber indem diese als die reinen Bewegungen sich selbst weiter treiben, bereichert es sich, bis es die ganze Substanz dem Bewußtseyn entrissen, den ganzen Bau ihrer Wesenheiten in sich gesogen, und, — indem dieses negative Verhalten zur Gegenständlichkeit ebensosehr positiv, Setzen ist, — sie aus sich erzeugt und damit für das Bewußtseyn zugleich wieder hergestellt hat. In dem Begriffe, der sich als Begriff weiß, treten hiermit die Momente früher auf als das erfüllte Ganze, dessen Werden die Bewegung jener Momente ist. In dem Bewußtseyn dagegen ist das Ganze, aber unbegriffene, früher als die Momente. — Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist und als leere Anschauung sich dem Bewußtseyn vorstellt; deswegen erscheint der Geist nothwendig in der Zeit und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff erfaßt, d. h. nicht die Zeit tilgt. Sie ist das äußere angeschaute vom Selbst nicht erfaßte reine Selbst, der nur angeschaute Begriff; indem dieser sich selbst erfaßt, hebt er seine Zeitform auf, begreift das Anschauen und ist begriffenes und begreifendes Anschauen. — Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Nothwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist, — die Nothwendigkeit, den Antheil, den das Selbstbewußtseyn an dem Bewußtseyn hat, zu bereichern, die Unmittelbarkeit des Ansich, — die Form, in der die Substanz im Bewußtseyn ist, — in Bewegung zu setzen oder umgekehrt das Ansich als das Innerliche genommen, das, was erst innerlich ist, zu realisiren und zu offenbaren, — d. h. es der Gewißheit seiner selbst zu vindiciren.

Es muß aus diesem Grunde gesagt werden, daß nichts gewußt wird, was nicht in der Erfahrung ist, oder wie dasselbe auch ausgedrückt wird, was nicht als gefühlte Wahrheit, als innerlich geoffenbartes Ewiges, als geglaubtes Heiliges,

oder welche Ausdrücke sonst gebraucht werden, — vorhanden ist. Denn die Erfahrung ist eben dieß, daß der Inhalt — und er ist der Geist — an sich, Substanz und also Gegenstand des Bewußtseyns ist. Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist; und erst als dieß sich in sich reflectirende Werden ist er an sich in Wahrheit der Geist. Er ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist, — die Verwandlung jenes Ansichs in das Fürsich, der Substanz in das Subject, des Gegenstandes des Bewußtseyns in Gegenstand des Selbstbewußtseyns, d. h. in ebensosehr aufgehobenen Gegenstand oder in den Begriff. Sie ist der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht. — Insofern der Geist also nothwendig dieses Unterscheiden in sich ist, tritt sein Ganzes angeschaut seinem einfachen Selbstbewußtseyn gegenüber und da also jenes das Unterschiedene ist, so ist es unterschieden in seinen angeschauten reinen Begriff, in die Zeit und in den Inhalt oder in das Ansich; die Substanz hat, als Subject, die erst innere Nothwendigkeit an ihr, sich an ihr selbst als das darzustellen, was sie an sich ist, als Geist. Die vollendete gegenständliche Darstellung ist erst zugleich die Reflexion derselben oder das Werden derselben zum Selbst. — Ehe daher der Geist nicht an sich, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als selbstbewußter Geist seine Vollendung erreichen. Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der Zeit, als die Wissenschaft, es aus, was der Geist ist, aber diese ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst.

Die Bewegung, die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er als wirkliche Geschichte vollbringt. Die religiöse Gemeinde, insofern sie zuerst die Substanz des absoluten Geistes ist, ist das rohe Bewußtseyn, das ein um so barbarischeres und härteres Daseyn hat, je tiefer sein innerer Geist ist, und sein dumpfes Selbst eine um so härtere Arbeit mit seinem Wesen, dem ihm fremden Inhalte seines Bewußtseyns.

Erst nachdem es die Hoffnung aufgegeben, auf eine äußerliche, d. h. fremde Weise das Fremdseyn aufzuheben, wendet es sich, weil die aufgehobene fremde Weise die Rückkehr ins Selbstbewußtseyn ist, an sich selbst, an seine eigne Welt und Gegenwart, entdeckt sie als sein Eigenthum und hat somit den ersten Schritt gethan, aus der Intellectualwelt herabzusteigen, oder vielmehr deren abstractes Element mit dem wirklichen Selbst zu begeisten. Durch die Beobachtung einer Seits findet es das Daseyn als Gedanken, und begreift dasselbe, und umgekehrt in seinem Denken das Daseyn. Indem es so zunächst die unmittelbare Einheit des Denkens und Seyns, des abstracten Wesens und des Selbsts, selbst abstract ausgesprochen und das erste Lichtwesen reiner, nämlich als Einheit der Ausdehnung und des Seyns, — denn Ausdehnung ist die dem reinen Denken gleichere Einfachheit, als das Licht ist, — und hiermit im Gedanken die Substanz des Aufgangs wieder erweckt hat, schaudert der Geist zugleich von dieser abstracten Einheit, von dieser selbstlosen Substantialität zurück, und behauptet die Individualität gegen sie. Erst aber nachdem er diese in der Bildung entäußert, dadurch sie zum Daseyn gemacht und in allem Daseyn sie durchgesetzt, — zum Gedanken der Nützlichkeit gekommen und in der absoluten Freiheit das Daseyn als seinen Willen erfaßt, kehrt er somit den Gedanken seiner innersten Tiefe heraus und spricht das Wesen als Ich = Ich aus. Dieß Ich = Ich ist aber die sich in sich selbst reflectirende Bewegung; denn indem diese Gleichheit als absolute Negativität der absolute Unterschied ist, so steht die Sichselbstgleichheit des Ich diesem reinen Unterschiede gegenüber, der als der reine und zugleich dem sich wissenden Selbst gegenständliche, als die Zeit auszusprechen ist, so daß, wie vorhin das Wesen als Einheit des Denkens und der Ausdehnung ausgesprochen wurde, es als Einheit des Denkens und der Zeit zu fassen wäre; aber der sich selbst überlassene Unterschied, die ruhe- und haltlose Zeit fällt vielmehr in sich selbst zusammen; sie ist die

gegenständliche Ruhe der Ausdehnung, diese aber ist die reine Gleichheit mit sich selbst, das Ich. — Oder Ich ist nicht nur das Selbst, sondern es ist die Gleichheit des Selbsts mit sich; diese Gleichheit aber ist die vollkommene und unmittelbare Einheit mit sich selbst, oder dieß Subject ist ebensosehr die Substanz. Die Substanz für sich allein wäre das inhaltsleere Anschauen oder das Anschauen eines Inhalts, der als bestimmter nur Accidentalität hätte und ohne Nothwendigkeit wäre; die Substanz gälte nur insofern als das Absolute, als sie als die absolute Einheit gedacht oder angeschaut wäre, und aller Inhalt müßte nach seiner Verschiedenheit außer ihr in die Reflexion fallen, die ihr nicht angehört, weil sie nicht Subject, nicht das über sich und sich in sich Reflectirende oder nicht als Geist begriffen wäre. Wenn doch von einem Inhalte gesprochen werden sollte, so wäre es Theils nur, um ihn in den leeren Abgrund des Absoluten zu werfen, Theils aber wäre er äußerlich aus der sinnlichen Wahrnehmung aufgerafft; das Wissen schiene zu Dingen, dem Unterschiede von ihm selbst, und dem Unterschiede mannigfaltiger Dinge gekommen zu seyn, ohne daß man begriffe, wie und woher.

Der Geist aber hat sich uns gezeigt, weder nur das Zurückziehen des Selbstbewußtseyns in seine reine Innerlichkeit zu seyn, noch die bloße Versenkung desselben in die Substanz und das Nichtseyn seines Unterschiedes, sondern diese Bewegung des Selbsts, das sich seiner selbst entäußert und sich in seine Substanz versenkt, und ebenso als Subject aus ihr in sich gegangen ist, und sie zum Gegenstande und Inhalte macht, als es diesen Unterschied der Gegenständlichkeit und des Inhalts aufhebt. Jene erste Reflexion aus der Unmittelbarkeit ist das sich Unterscheiden des Subjects von seiner Substanz, oder der sich entzweiende Begriff, das Insichgehen und Werden des reinen Ich. Indem dieser Unterschied das reine Thun des Ich = Ich ist, ist der Begriff die Nothwendigkeit und das Aufgehen des Daseyns, das die Substanz zu seinem Wesen hat und für sich besteht. Aber das

Bestehen des Daseyns für sich ist der in der Bestimmtheit gesetzte Begriff und dadurch ebenso seine Bewegung an ihm selbst, nieder in die einfache Substanz zu gehen, welche erst als diese Negativität und Bewegung Subject ist. — Weder hat Ich sich in der Form des Selbstbewußtseyns gegen die Form der Substantialität und Gegenständlichkeit festzuhalten, als ob es Angst vor seiner Entäußerung hätte; die Kraft des Geistes ist vielmehr, in seiner Entäußerung sich selbst gleich zu bleiben und als das An- und Fürsichseyende das Fürsichseyn ebensosehr nur als Moment zu setzen, wie das Ansichseyn, — noch ist es ein Drittes, das die Unterschiede in den Abgrund des Absoluten zurückwirft und ihre Gleichheit in demselben ausspricht, sondern das Wissen besteht vielmehr in dieser scheinbaren Unthätigkeit, welche nur betrachtet, wie das Unterschiedene sich an ihm selbst bewegt und in seine Einheit zurückkehrt.

In dem Wissen hat also der Geist die Bewegung seines Gestaltens beschlossen, insofern dasselbe mit dem unüberwundenen Unterschiede des Bewußtseyns behaftet ist. Er hat das reine Element seines Daseyns, den Begriff, gewonnen. Der Inhalt ist nach der Freiheit seines Seyns das sich entäußernde Selbst oder die unmittelbare Einheit des Sichselbstwissens. Die reine Bewegung dieser Entäußerung macht, sie am Inhalte betrachtet, die Nothwendigkeit desselben aus. Der verschiedene Inhalt ist als bestimmter im Verhältnisse, nicht an sich, und seine Unruhe ist, sich selbst aufzuheben oder die Negativität; also ist die Nothwendigkeit oder Verschiedenheit, wie das freie Seyn, ebenso das Selbst, und in dieser selbstischen Form, worin das Daseyn unmittelbar Gedanke ist, ist der Inhalt Begriff. Indem also der Geist den Begriff gewonnen, entfaltet er das Daseyn und Bewegung in diesem Aether seines Lebens und ist Wissenschaft. Die Momente seiner Bewegung stellen sich in ihr nicht mehr als bestimmte Gestalten des Bewußtseyns dar, sondern indem der Unterschied desselben in das Selbst zurückgegangen, als bestimmte

Begriffe, und als die organische in sich selbst gegründete Bewegung derselben. Wenn in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment der Unterschied des Wissens und der Wahrheit und die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt, so enthält dagegen die Wissenschaft diesen Unterschied und dessen Aufheben nicht, sondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbsts in unmittelbarer Einheit. Das Moment tritt nicht als diese Bewegung auf, aus dem Bewußtseyn oder der Vorstellung in das Selbstbewußtseyn und umgekehrt herüber und hinüber zu gehen, sondern seine reine von seiner Erscheinung im Bewußtseyn befreite Gestalt, der reine Begriff und dessen Fortbewegung hängt allein an seiner reinen Bestimmtheit. Umgekehrt entspricht jedem abstracten Momente der Wissenschaft eine Gestalt des erscheinenden Geistes überhaupt. Wie der daseyende Geist nicht reicher ist als sie, so ist er in seinem Inhalte auch nicht ärmer. Die reinen Begriffe der Wissenschaft in dieser Form von Gestalten des Bewußtseyns zu erkennen, macht die Seite ihrer Realität aus, nach welcher ihr Wesen der Begriff, der in ihr in seiner einfachen Vermittelung als Denken gesetzt ist, die Momente dieser Vermittelung auseinander schlägt und nach dem innern Gegensatze sich darstellt.

Die Wissenschaft enthält in ihr selbst diese Nothwendigkeit, der Form des reinen Begriffs sich zu entäußern und den Uebergang des Begriffs ins Bewußtseyn. Denn der sich selbst wissende Geist, eben darum daß er seinen Begriff erfaßt, ist er die unmittelbare Gleichheit mit sich selbst, welche in ihrem Unterschiede die Gewißheit vom Unmittelbaren ist, oder das sinnliche Bewußtseyn, — der Anfang, von dem wir ausgegangen; dieses Entlassen seiner aus der Form seines Selbsts ist die höchste Freiheit und Sicherheit seines Wissens von sich.

Doch ist diese Entäußerung noch unvollkommen; sie drückt die Beziehung der Gewißheit seiner selbst auf den Gegenstand

aus, der eben darin, daß er in der Beziehung ist, seine völlige Freiheit nicht gewonnen hat. Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das Negative seiner selbst, oder seine Grenze. Seine Grenze wissen, heißt sich aufzuopfern wissen. Diese Aufopferung ist die Entäußerung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste, in der Form des freien zufälligen Geschehens darstellt, sein reines Selbst als die Zeit außer ihm, und ebenso sein Seyn als Raum anschauend. Dieses sein letzteres Werden, die Natur, ist sein lebendiges unmittelbares Werden; sie, der entäußerte Geist, ist in ihrem Daseyn nichts als diese ewige Entäußerung ihres Bestehens und die Bewegung, die das Subject herstellt.

Die andere Seite aber seines Werdens, die Geschichte, ist das wissende sich vermittelnde Werden — der an die Zeit entäußerte Geist; aber diese Entäußerung ist ebenso die Entäußerung ihrer selbst; das Negative ist das Negative seiner selbst. Dieß Werden stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Gallerie von Bildern, deren jedes mit dem vollständigen Reichthume des Geistes ausgestattet, eben darum sich so träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichthum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat. Indem seine Vollendung darin besteht, das was er ist, seine Substanz, vollkommen zu wissen, so ist dieß Wissen sein Insichgehen, in welchem er sein Daseyn verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergiebt. In seinem Insichgehen ist er in der Nacht seines Selbstbewußtseyns versunken, sein verschwundenes Daseyn aber ist in ihr aufbewahrt, und dieß aufgehobene Daseyn, — das vorige, aber aus dem Wissen neugeborne, — ist das neue Daseyn, eine neue Welt und Geistesgestalt. In ihr hat er ebenso unbefangen von vorn bei ihrer Unmittelbarkeit anzufangen und sich von ihr auf wieder groß zu ziehen, als ob alles Vorhergehende für ihn verloren wäre und er aus der Erfahrung der früheren Geister nichts gelernt hätte. Aber die Er-Innerung hat sie aufbewahrt und ist das Innere und die in der That höhere Form der

Substanz. Wenn also dieser Geist seine Bildung, von sich nur auszugehen scheinend, wieder von vorn anfängt, so ist es zugleich auf einer höheren Stufe, daß er anfängt. Das Geisterreich, das auf diese Weise sich in dem Daseyn gebildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den andern ablöste und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernahm. Ihr Ziel ist die Offenbarung der Tiefe und diese ist der absolute Begriff; diese Offenbarung ist hiermit das Aufheben seiner Tiefe oder seine Ausdehnung, die Negativität dieses insichseyenden Ich, welche seine Entäußerung oder Substanz ist, — und seine Zeit, daß diese Entäußerung sich an ihr selbst entäußert und so in ihrer Ausdehnung ebenso in ihrer Tiefe, dem Selbst ist. Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseyns, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur —

aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

In demselben Verlage sind erschienen:

Daub's, K., philosophische und theologische Vorlesungen, herausgegeben von Ph. Marheineke und Th. W. Dittenberger. Erster bis vierter Band. gr. 8. Subscriptionspreis 8⅓ Thlr.

Einzeln auch unter folgenden Titeln zu haben:

— — Vorlesungen über die philosophische Anthropologie. Ladenpreis 2⅔ Thlr.

— — Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik und über die Kritik des Beweises für das Daseyn Gottes. Ladenpreis 2⅓ Thlr.

— — Vorlesungen über die Prolegomena zur theolog. Moral und über die Principien der Ethik. Ladenpreis 2⅔ Thlr.

— — System der theologischen Moral. Erster Theil. Ladenpreis 2⅔ Thlr.

Unter der Presse befinden sich und erscheinen nächstens:

— — System der theologischen Moral. Zweiter Theil.

— — Einleitung in die Dogmatik auf dem Standpunkte ihres Anfangs.

Conradi, K., Kritik der christlichen Dogmen. gr. 8. 2 Thlr.

Ferner sind ebendaselbst erschienen:

Erdmann, J. Ed., Vorlesungen über Glauben und Wissen, als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie. gr. 8. geh. Preis 1½ Thlr.

Goeschel, K. F., Hegel und seine Zeit. Mit Rücksicht auf Goethe. Zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philosophie nach ihren Verhältnissen zur Zeit und nach ihren wesentlichen Grundzügen. gr. 8. geh. ¾ Thlr.

— — von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der speculativen Philosophie. Eine Ostergabe. gr. 8. geh. 1½ Thlr.

— — die siebenfältige Osterfrage. geh. $\frac{5}{12}$ Thlr.

— — der Eid nach seinem Principe, Begriffe und Gebrauche. Theologisch-juristische Studien. gr. 8. 2 Thlr.

— — Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen. Mit Rücksicht auf Dr. D. F. Strauß Christologie. gr. 8. 1½ Thlr.

Marheineke, Ph., Entwurf der praktischen Theologie. 8. 1½ Thlr.

Michelet, C. L., Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis auf Hegel. 2 Bde. gr. 8. 7 Thlr.

— — die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum System der Moral. gr. 8. $\frac{1}{3}$ Thlr.

— — Einleitung in Hegel's philosophische Abhandlungen. gr. 8. $\frac{1}{6}$ Thlr.

Rosenkranz, K., Erinnerungen an K. Daub. gr. 8. geh. $\frac{1}{3}$ Thlr.

Rötscher, H. Th., Abhandlungen zur Philosophie der Kunst. 1) das Verhältniß der Philosophie, der Kunst und der Kritik zum einzelnen Kunstwerke. 2) König Lear, von Shakspeare. gr. 8. geh. $\frac{5}{6}$ Thlr

— — Abhandlungen zur Philosophie der Kunst, II. die Wahlverwandschaften von Goethe, ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung, ihrem sittlichen und künstlerischen Werthe nach entwickelt. gr. 8. 1 Thlr.

Aphorismen aus Theodor Parow's Nachlaß. Herausgegeben von E. Mätzner. gr. 8. $\frac{3}{4}$ Thlr.

Becker's, K. F., Weltgeschichte. Siebente, verbess. u. vermehrte Ausgabe, dritter Abdruck. Herausgegeben von J. W. Loebel. Mit den Fortsetzungen von J. G. Woltmann und K. A. Menzel. 14 Theile oder 28 Lieferungen. gr. 8. Subscriptions-Preis $9\frac{1}{3}$ Thlr.

Es ist auf diesen Abdruck eine neue Subscription eröffnet und das Werk in folgender Weise zu beziehen:

1) Vollständig zum Subscriptions-Preis zu $9\frac{1}{3}$ Thlr.
2) Bandweise (ein oder mehrere Bände) à $\frac{2}{3}$ Thlr.
3) Lieferungsweise geheftet à $\frac{1}{3}$ Thlr.

Böttiger's, K. W., Weltgeschichte in Biographieen. In sechs Bänden. Band 1—4 oder Lieferung 1—8. gr. 8. Subscriptions-Preis Bd. 1—3 à $1\frac{1}{2}$ Thlr. Bd. 4 à $1\frac{3}{4}$ Thlr.

Ellendorf, J., Historisch-kirchenrechtliche Blätter für Deutschland. Zweiten Bandes Zweites Heft, enthaltend: 1) Das Preußische und Jesuitische Schulwesen. (Ein Sendschreiben an die Redaction der Historisch-Politischen Blätter, veranlaßt durch einen Aufsatz derselben.) — 2) J. v. Görres und die Reformation. — Revue der ultramontanen Presse. gr. 8. geh. $\frac{5}{12}$ Thlr.

— — Dasselbe. II. Band 3s Heft, enthaltend: 1) Gregor VII. (Fortsetzung.) — 2) Ueber den Primat der Römischen Päpste. — 3) Ferdinand Walters Kirchenrecht (Fortsetzung.) — 4) Blumenlese aus der Geschichte der Jesuiten. — 5) Die Vergötterung der Römischen Päpste. — 6) Ueber die Verfälschung der Kirchenväter und Concilien-Acten durch die Ultramontanen, namentlich durch den h. Thomas von Aquino. Revue der ultramontanen Presse. gr. 8. geh. $\frac{1}{2}$ Thlr.

— — Dasselbe. II. Band 4s Heft, enthaltend: 1) Gregor den anderen Königen gegenüber. — 2) Ferdinand Walters Kirchenrecht. (Fortsetzung.) — 3) Erlaubt die katholische Kirche den Laien das Lesen der Bibel, namentlich in der Volkssprache? — 4) Ueber den Eid, den die Bischöfe heut zu Tage dem Papste schwören müssen. — 5) Ueber den Episcopat in der apostolischen Kirche. — 6) Zweites Auto da fe zu Valladolid. (Nach Llorente.) — Revue der ultramontanen Presse. Nachtrag zur Recension von Hurters Innocenz III. gr. 8. geh. $\frac{1}{2}$ Thlr.

— — Dasselbe. II. Band 5s Heft, enthaltend: 1) Fortsetzung des Investiturstreites. Urban II. Konrad empört sich auf Anstiften der päbstlichen Parthei gegen seinen Vater. Indulgenzen des Papstes gegen die Könige von England und Frankreich und den Herzog Roger von Sicilien. — 2) Weitere Erörterung über den Primat der Römischen Bischöfe. (Fortsetzung.) — 3) Ferdinand Walters Kirchenrecht. (Fortsetzung.) — 4) Beispiel einer päpstlichen Schriftauslegung. — 5) Prozeß der Marine de Guevara. (Aus Llorente.) — Revue. Nachtrag zur Recension von Hurters Innocenz III. gr. 8. geh. $\frac{5}{12}$ Thlr.

Heinel, Ed., Geschichte des Preußischen Staates und Volkes. Für alle Stände bearbeitet. Bd. I—III. 1—6te Lieferung oder Lieferung 1—22. gr. 8. geh. Subscriptions-Preis à Lieferung $\frac{1}{4}$ Thlr.

Hirt, A., die Geschichte der bildenden Künste bei den Alten. gr. 8. 2 Thlr.

Jahrbücher des deutschen Reichs unter dem Sächsischen Hause. Herausgegeben von L. Ranke. I. Band. 1ste Abtheil.: Jahrbücher des deutschen Reichs unter der Herrschaft König Heinrichs I. Von Dr. Georg Waitz. 8. geh. $\frac{5}{6}$ Thlr.

Desselben Werkes I. Band. 2te Abtheil.: Jahrbücher des deutschen Reichs unter der Herrschaft König Otto's I. 936 bis 951. Von R. A. Köpke. gr. 8. geh. $\frac{5}{8}$ Thlr.

Desselben Werkes I. Band. 3te Abtheil.: Jahrbücher des deutschen Reichs unter der Herrschaft König und Kaiser Otto's des Großen, von 951 bis 973. Von W. Doenniges. gr. 8. geh. 1 Thlr.

Desselben Werkes II. Band. 1ste Abtheil.: Jahrbücher des deutschen Reichs unter der Herrschaft Kaiser Otto's II. Von W. Giesebrecht. gr. 8. geh. 1 Thlr.

Desselben Werkes II. Band. 2te Abtheil.: Jahrbücher des deutschen Reichs unter der Herrschaft König und Kaiser Otto's III. von 983 bis 1002. Von Roger Wilmans. gr. 8. geh. $1\frac{1}{4}$ Thlr.

Desselben Werkes III. Band. 1ste Abtheil.: Kritische Prüfung der Echtheit und des historischen Werthes des Chronicon Corbejense. Eine von der historisch-philologischen Klasse der Königlichen Societät der Wissenschaft zu Göttingen; im December 1838 gekrönte Preisschrift. Von Siegfried Hirsch und Georg Waitz. gr. 8. geh. $\frac{2}{3}$ Thlr.

Leo, H., Vorlesungen über die Geschichte des jüdischen Staates; gehalten an der Universität zu Berlin. gr. 8. $1\frac{1}{3}$ Thlr.

Marheineke, Ph., Geschichte der deutschen Reformation. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. 4 Thle. 8. 6½ Thlr.

Mendelssohn, G. B., das germanische Europa. Zur geschichtschichtlichen Erdkunde. gr. 8. 2½ Thlr.

Müller, F. H., der Ugrische Volksstamm oder Untersuchungen über die Ländergebiete am Ural und am Kaukasus in historischer, geographischer und ethnographischer Beziehung. Erster oder geographischer Theil. Erste Abtheilung. gr. 8. 3 Thlr.

Papencordt, Fel., Geschichte der Vandalischen Herrschaft in Afrika. Eine von der Akademie zu Paris (Académie royale des inscriptions et belles lettres) im August 1836 gekrönte Preisschrift. gr. 8. 2⅔ Thlr.

Ranke, L., Fürsten und Völker von Süd-Europa im 16ten und 17ten Jahrhundert. Vornehmlich aus ungedruckten Gesandschafts-Berichten. Erster Band. Zweite Auflage. gr. 8. 2⅔ Thlr.

— — Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im 16ten und 17ten Jahrhundert. 3 Theile. 2te Aufl. gr. 8. 8⅔ Thlr.

Auch unter dem Titel:

— — Fürsten und Völker von Süd-Europa im 16ten und 17ten Jahrhundert. Vornehmlich aus ungedruckten Gesandschafts-Berichten. 2r bis 4r Theil.

— — Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Theil 1—3. gr. 8. 8⅔ Thlr.

Schoell, F., Geschichte der Griechischen Literatur, von der frühesten mythischen Zeit, bis zur Einnahme Constantinopels durch die Türken. Nach der zweiten Auflage aus dem Französischen übersetzt, mit Berichtigungen und Zusätzen des Verfassers und der Uebersetzer, von J. F. J. Schwarze und M. Pinder. 3 Bände. gr. 8. 9 Thlr.

Spieker, C. W., Kirchen- und Reformationsgeschichte der Mark Brandenburg. 1r Theil. gr. 8. 2⅔ Thlr.

— — Geschichte der Einführung der Reformation in die Mark Brandenburg. Zur 3ten Säcularfeier am 1. November 1839. gr. 8. geh. ⅔ Thlr.

Streckfuß, K., Torquato Tasso's Leben mit Proben aus den Gedichten: Rinaldo und Aminta und dem Dialog: Der Familien-Vater. 8. geh. 1 Thlr.

Stüwe, F., die Handelszüge der Araber unter den Abbassiden durch Afrika, Asien und Osteuropa. (Gekrönte Preisschrift.) Mit 1 Karte. gr. 8. 2⅓ Thlr.

Ulrici, H., Geschichte der Hellenischen Dichtkunst. 2 Theile. 1. Epos. 2. Lyrik. gr. 8. 5½ Thlr.

NOV 16 1916

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0114747103

VOLUME 3

193H36
H
3-4

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Dritter Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1841.
Verlag von Duncker und Humblot.

12 APR 34 55227

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Wissenschaft der Logik.

Herausgegeben

von

D. Leopold von Henning.

Erster Theil.

Die objective Logik.

Erste Abtheilung.

Die Lehre vom Seyn.

Zweite unveränderte Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1841.

Verlag von Duncker und Humblot.

Inhaltsanzeige.

Seite.

Vorrede zur ersten Ausgabe 3
Vorrede zur zweiten Ausgabe 9
Einleitung 24
Allgemeiner Begriff der Logik 24
Allgemeine Eintheilung der Logik 46

Erstes Buch.
Die Lehre vom Seyn.

Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden? 55
Allgemeine Eintheilung des Seyns 70

Erster Abschnitt.
Qualität 72

Erstes Kapitel.
Seyn 72
A. Seyn 72
B. Nichts 73
C. Werden 73
1. Einheit des Seyns und des Nichts 73
Anmerkung 1. Der Gegensatz von Seyn und Nichts in der Vorstellung 74
Anmerkung 2. Mangelhaftigkeit des Ausdrucks: Einheit Identität des Seyns und Nichts 83
Anmerkung 3. Das Isoliren dieser Abstractionen 87
Anmerkung 4. Unbegreiflichkeit des Anfangs 100
2. Momente des Werdens 102
3. Aufheben des Werdens 103
Anmerkung. Der Ausdruck: Aufheben 104

Zweites Kapitel.
Das Daseyn 106
A. Daseyn als solches 106

Seite.
a. Daseyn überhaupt ... 106
b. Qualität ... 108
Anmerkung. Realität und Negation ... 109
c. Etwas ... 113
B. Die Endlichkeit ... 115
a. Etwas und ein Anderes ... 116
b. Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze ... 123
c. Die Endlichkeit ... 130
α) Die Unmittelbarkeit der Endlichkeit ... 131
β) Die Schranke und das Sollen ... 133
Anmerkung. Das Sollen ... 136
γ) Uebergang des Endlichen in das Unendliche ... 139
C. Die Unendlichkeit ... 140
a. Das Unendliche überhaupt ... 141
b. Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen ... 142
c. Die affirmative Unendlichkeit ... 148
Der Uebergang ... 157
Anmerkung 1. Der unendliche Progreß ... 158
Anmerkung 2. Der Idealismus ... 163

Drittes Kapitel.

Das Fürsichseyn ... 165
A. Das Fürsichseyn als solches ... 166
a. Daseyn und Fürsichseyn ... 167
b. Seyn-für-Eines ... 168
Anmerkung. Ausdruck: Was für eines? ... 169
c. Eins ... 173
B. Eines und Vieles ... 174
a. Das Eins an ihm selbst ... 175
b. Das Eins und das Leere ... 176
Anmerkung. Die Atomistik ... 176
c. Viele Eins. Repulsion ... 178
Anmerkung. Leibnitzische Monade ... 181
C. Repulsion und Attraction ... 181
a. Ausschließen des Eins ... 181
Anmerkung. Satz der Einheit des Eins und des Vielen ... 184
b. Das Eine Eins der Attraction ... 185
c. Die Beziehung der Repulsion und Attraction ... 187
Anmerkung. Die kantische Construction der Materie aus der Attractiv- und Repulsivkraft ... 192

Zweiter Abschnitt.

Quantität ... 201
Anmerkung ... 201

Erstes Kapitel.

Seite.
Die Quantität ... 204
A. Die reine Quantität ... 204
Anmerkung 1. Vorstellung der reinen Quantität ... 205
Anmerkung 2. Kantische Antinomie der Untheilbarkeit und der unendlichen Theilbarkeit der Zeit, des Raums, der Materie. 218
B. Continuirliche und discrete Größe ... 220
Anmerkung. Gewöhnliche Trennung dieser Größen ... 221
C. Begrenzung der Quantität ... 222

Zweites Kapitel.

Quantum ... 223
A. Die Zahl ... 224
Anmerkung 1. Rechnungsarten der Arithmetik. Kantische synthetische Sätze a priori der Anschauung ... 226
Anmerkung 2. Gebrauch der Zahlbestimmungen für den Ausdruck philosophischer Begriffe ... 236
B. Extensives und intensives Quantum ... 242
a. Unterschied derselben ... 242
b. Identität der extensiven und intensiven Größe ... 246
Anmerkung 1. Beispiele dieser Identität ... 248
Anmerkung 2. Kants Anwendung der Gradbestimmung auf das Seyn der Seele ... 251
c. Die Veränderung des Quantums ... 252
C. Die quantitative Unendlichkeit ... 253
a. Begriff derselben ... 253
b. Der quantitative unendliche Progreß ... 254
Anmerkung 1. Die hohe Meinung von dem Progreß ins Unendliche ... 257
Anmerkung 2. Die kantische Antinomie der Begrenztheit und Unbegrenztheit der Welt in Zeit und Raum ... 264
c. Die Unendlichkeit des Quantums ... 269
Anmerkung 1. Die Begriffsbestimmtheit des mathematischen Unendlichen ... 272
Anmerkung 2. Der Zweck des Differentialcalculs aus seiner Anwendung abgeleitet ... 315
Anmerkung 3. Noch andere mit der qualitativen Größenbestimmtheit zusammenhängende Formen ... 352

Drittes Kapitel.

Das quantitative Verhältniß ... 366
A. Das directe Verhältniß ... 368
B. Das umgekehrte Verhältniß ... 370
C. Potenzenverhältniß ... 375
Anmerkung ... 378

Seite.

Dritter Abschnitt.

Das Maaß 381

Erstes Kapitel.

Die specifische Quantität 388
A. Das specifische Quantum 389
B. Specificirendes Maaß 393
a. Die Regel 393
b. Das specificirende Maaß 394
Anmerkung 395
c. Verhältniß beider Seiten als Qualitäten 396
Anmerkung 400
C. Das Fürsichseyn im Maaße 402

Zweites Kapitel.

Das reale Maaß 406
A. Das Verhältniß selbstständiger Maaße 408
a. Verbindung zweier Maaße 409
b. Das Maaß als Reihe von Maaßverhältnissen 411
c. Wahlverwandtschaft 415
Anmerkung. Berthollet über die chemische Wahlverwandtschaft und Berzelius Theorie darüber 417
B. Knotenlinie von Maaßverhältnissen 430
Anmerkung. Beispiele solcher Knotenlinien; darüber daß es keinen Sprung in der Natur gebe 432
C. Das Maaßlose 436

Drittes Kapitel.

Das Werden des Wesens 439
A. Die absolute Indifferenz 439
B. Die Indifferenz als umgekehrtes Verhältniß ihrer Factoren 440
Anmerkung. Ueber Centripetal- und Centrifugalkraft 445
C. Uebergang in das Wesen 450

Wissenschaft der Logik.

Vorrede zur ersten Ausgabe.

Die völlige Umänderung, welche die philosophische Denkweise seit etwa fünf und zwanzig Jahren unter uns erlitten, der höhere Standpunkt, den das Selbstbewußtseyn des Geistes in dieser Zeitperiode über sie erreicht hat, hat bisher noch wenig Einfluß auf die Gestalt der *Logik* gehabt.

Dasjenige, was vor diesem Zeitraum Metaphysik hieß, ist, so zu sagen, mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden, und aus der Reihe der Wissenschaften verschwunden. Wo lassen, oder wo dürfen sich Laute der vormaligen Ontologie, der rationellen Psychologie, der Kosmologie oder selbst gar der vormaligen natürlichen Theologie noch vernehmen lassen? Untersuchungen, zum Beispiel über die Immaterialität der Seele, über die mechanischen und die Endursachen, wo sollten sie noch ein Interesse finden? auch die sonstigen Beweise vom Daseyn Gottes werden nur historisch, oder zum Behufe der Erbauung und Gemüthserhebung angeführt. Es ist dieß ein Factum, daß das Interesse theils am Inhalte, theils an der Form der vormaligen Metaphysik, theils an beiden zugleich verloren ist. So merkwürdig es ist, wenn einem Volke z. B. die Wissenschaft seines Staatsrechts, wenn ihm seine Gesinnungen, seine sittlichen Gewohnheiten und Tugenden unbrauchbar geworden sind, so merkwürdig ist es wenigstens, wenn ein Volk seine Metaphysik verliert, wenn der mit seinem reinen Wesen sich beschäftigende Geist kein wirkliches Daseyn mehr in demselben hat.

Die exoterische Lehre der kantischen Philosophie, — daß der *Verstand die Erfahrung nicht überfliegen dürfe*; sonst werde das Erkenntnißvermögen *theoretische Vernunft*, welche

für sich nichts als Hirngespinnste gebähre, hat es von der wissenschaftlichen Seite gerechtfertigt, dem spekulativen Denken zu entsagen. Dieser populären Lehre kam das Geschrei der modernen Pädagogik, die Noth der Zeiten, die den Blick auf das unmittelbare Bedürfniß richtet, entgegen, daß, wie für die Erkenntniß die Erfahrung das Erste, so für die Geschicklichkeit im öffentlichen und Privatleben, theoretische Einsicht sogar schädlich, und Uebung und praktische Bildung überhaupt das Wesentliche, allein Förderliche sey. — Indem so die Wissenschaft und der gemeine Menschenverstand sich in die Hände arbeiteten, den Untergang der Metaphysik zu bewirken, so schien das sonderbare Schauspiel herbeigeführt zu werden, ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen; — wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes. — Die Theologie, welche in frühern Zeiten die Bewahrerin der speculativen Mysterien und der obzwar abhängigen Metaphysik war, hatte diese Wissenschaft gegen Gefühle, gegen das Praktisch-populare und gelehrte Historische aufgegeben. Welcher Veränderung entsprechend ist, daß anderwärts jene Einsamen, die von ihrem Volke aufgeopfert und aus der Welt ausgeschieden wurden, zu dem Zwecke, daß die Contemplation des Ewigen und ein ihr allein dienendes Leben vorhanden sey, nicht um eines Nutzens, sondern um des Segens willen, — verschwanden; ein Verschwinden, das in einem andern Zusammenhange, dem Wesen nach als dieselbe Erscheinung, wie das vorhin Erwähnte, betrachtet werden kann. — So daß, nach Vertreibung dieser Finsternisse, der farblosen Beschäftigung des in sich gekehrten Geistes mit sich selbst, das Daseyn in die heitere Welt der Blumen verwandelt zu seyn schien, unter denen es bekanntlich keine schwarze giebt.

Ganz so schlimm als der Metaphysik ist es der Logik nicht ergangen. Daß man durch sie denken lerne, was sonst für ihren Nutzen und damit für den Zweck derselben galt, — gleichsam als ob man durch das Studium der Anatomie und Physiologie

erst verdauen und sich bewegen lernen sollte, — dieß Vorurtheil hat sich längst verloren, und der Geist des Praktischen dachte ihr wohl kein besseres Schicksal zu, als ihrer Schwester. Dessen ungeachtet, wahrscheinlich um einigen formellen Nutzens willen, wurde ihr noch ein Rang unter den Wissenschaften gelassen, ja sie wurde selbst als Gegenstand des öffentlichen Unterrichts beibehalten. Dieß bessere Loos betrifft jedoch nur das äußere Schicksal; denn ihre Gestalt und Inhalt ist derselbe geblieben, als er sich durch eine lange Tradition fortgeerbt, jedoch in dieser Ueberlieferung immer mehr verdünnt und abgemagert hatte; der neue Geist, welcher der Wissenschaft nicht weniger als der Wirklichkeit aufgegangen ist, hat sich in ihr noch nicht verspüren lassen. Es ist aber ein für allemal vergebens, wenn die substantielle Form des Geistes sich umgestaltet hat, die Formen früherer Bildung erhalten zu wollen; sie sind welke Blätter, welche von den neuen Knospen, die an ihren Wurzeln schon erzeugt sind, abgestoßen werden.

Mit dem Ignoriren der allgemeinen Veränderung fängt es nachgerade an, auch im Wissenschaftlichen auszugehen. Unbemerkter Weise sind selbst den Gegnern die andern Vorstellungen geläufig und eigen geworden, und wenn sie gegen deren Quelle und Principien fortdauernd spröde thun und sich widersprechend dagegen benehmen, so haben sie dafür die Consequenzen sich gefallen lassen, und des Einflusses derselben sich nicht zu erwehren vermocht; zu ihrem immer unbedeutender werdenden negativen Verhalten wissen sie sich auf keine andere Weise eine positive Wichtigkeit und einen Inhalt zu geben, als daß sie in den neuen Vorstellungsweisen mitsprechen.

Von der andern Seite scheint die Zeit der Gährung, mit der eine neue Schöpfung beginnt, vorbei zu seyn. Zu ihrer ersten Erscheinung pflegt eine solche sich mit fanatischer Feindseligkeit gegen die ausgebreitete Systematisirung des frühern Princips zu verhalten, theils auch furchtsam zu seyn, sich in der Ausdehnung des Besondern zu verlieren, theils aber die Arbeit, die zur wissen-

schaftlichen Ausbildung erfordert wird, zu scheuen, und im Bedürfnisse einer solchen zuerst zu einem leeren Formalismus zu greifen. Die Anforderung der Verarbeitung und Ausbildung des Stoffes wird nun um so dringender. Es ist eine Periode in der Bildung einer Zeit, wie in der Bildung eines Individuums, wo es vornehmlich um Erwerbung und Behauptung des Princips in seiner unentwickelten Intensität zu thun ist. Aber die höhere Forderung geht darauf, daß es zur Wissenschaft werde.

Was nun auch für die Sache und für die Form der Wissenschaft bereits in sonstiger Rücksicht geschehen seyn mag; die logische Wissenschaft, welche die eigentliche Metaphysik oder reine speculative Philosophie ausmacht, hat sich bisher noch sehr vernachlässigt gesehen. Was ich unter dieser Wissenschaft und ihrem Standpunkte näher verstehe, habe ich in der Einleitung vorläufig angegeben. Die Nothwendigkeit, mit dieser Wissenschaft wieder einmal von vorne anzufangen, die Natur des Gegenstandes selbst, und der Mangel an Vorarbeiten, welche für die vorgenommene Umbildung hätten benutzt werden können, mögen bei billigen Beurtheilern in Rücksicht kommen, wenn auch eine vieljährige Arbeit diesem Versuche nicht eine größere Vollkommenheit geben konnte. — Der wesentliche Gesichtspunkt ist, daß es überhaupt um einen neuen Begriff wissenschaftlicher Behandlung zu thun ist. Die Philosophie, indem sie Wissenschaft seyn soll, kann, wie ich anderwärts erinnert *) habe, hierzu ihre Methode nicht von einer untergeordneten Wissenschaft, wie die Mathematik ist, borgen, so wenig als es bei kategorischen Versicherungen innerer Anschauung bewenden lassen, oder sich des Raisonnements aus Gründen der äußern Reflexion bedienen. Sondern es kann nur die Natur des Inhalts seyn, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen bewegt,

*) Phänomenologie des Geistes, Vorrede zur ersten Ausgabe. — Die eigentliche Ausführung ist die Erkenntniß der Methode, und hat ihre Stelle in der Logik selbst.

indem zugleich diese eigne Reflexion des Inhalts es ist, welche seine Bestimmung selbst erst setzt und erzeugt.

Der Verstand bestimmt und hält die Bestimmungen fest; die Vernunft ist negativ und dialektisch, weil sie die Bestimmungen des Verstands in Nichts auflöst; sie ist positiv, weil sie das Allgemeine erzeugt, und das Besondere darin begreift. Wie der Verstand als etwas Getrenntes von der Vernunft überhaupt, so pflegt auch die dialektische Vernunft als etwas Getrenntes von der positiven Vernunft genommen zu werden. Aber in ihrer Wahrheit ist die Vernunft Geist, der höher als Beides, verständige Vernunft, oder vernünftiger Verstand ist. Er ist das Negative, dasjenige, welches die Qualität sowohl, der dialektischen Vernunft, als des Verstandes ausmacht; — er negirt das Einfache, so setzt er den bestimmten Unterschied des Verstandes, er löst ihn eben so sehr auf, so ist er dialektisch. Er hält sich aber nicht im Nichts dieses Resultates, sondern ist darin ebenso positiv, und hat so das erste Einfache damit hergestellt, aber als Allgemeines, das in sich concret ist; unter dieses wird nicht ein gegebenes Besonderes subsumirt, sondern in jenem Bestimmen und in der Auflösung desselben hat sich das Besondere schon mit bestimmt. Diese geistige Bewegung, die sich in ihrer Einfachheit ihre Bestimmtheit, und in dieser ihre Gleichheit mit sich selbst giebt, die somit die immanente Entwickelung des Begriffes ist, ist die absolute Methode des Erkennens, und zugleich die immanente Seele des Inhalts selbst. — Auf diesem sich selbst construirenden Wege allein, behaupte ich, ist die Philosophie fähig, objective, demonstrirte Wissenschaft zu seyn. — In dieser Weise habe ich das Bewußtseyn in der Phänomenologie des Geistes darzustellen versucht. Das Bewußtseyn ist der Geist als concretes und zwar in der Aeußerlichkeit befangenes Wissen; aber die Formbewegung dieses Gegenstandes beruht allein, wie die Entwickelung alles natürlichen und geistigen Lebens, auf der Natur der reinen Wesenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen. Das

Bewußtseyn, als der erscheinende Geist, welcher sich auf seinem Wege von seiner Unmittelbarkeit und äußerlichen Concretion befreit, wird zum reinen Wissen, das sich jene reinen Wesenheiten selbst, wie sie an und für sich sind, zum Gegenstand giebt. Sie sind die reinen Gedanken, der sein Wesen denkende Geist. Ihre Selbstbewegung ist ihr geistiges Leben, und ist das, wodurch sich die Wissenschaft constituirt, und dessen Darstellung sie ist.

Es ist hiermit die Beziehung der Wissenschaft, die ich Phänomenolgie des Geistes nenne, zur Logik angegeben. — Was das äußerliche Verhältniß betrifft, so war dem ersten Theil des Systems der Wissenschaft, *) der die Phänomenologie enthält, ein zweiter Theil zu folgen bestimmt, welcher die Logik und die beiden realen Wissenschaften der Philosophie, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes, enthalten sollte, und das System der Wissenschaft beschlossen haben würde. Aber die nothwendige Ausdehnung, welche die Logik für sich erhalten mußte, hat mich veranlaßt, diese besonders ans Licht treten zu lassen; sie macht also in einem erweiterten Plane die erste Folge zur Phänomenologie des Geistes aus. Späterhin werde ich die Bearbeitung der beiden genannten realen Wissenschaften der Philosophie folgen lassen. — Dieser erste Band der Logik aber enthält als erstes Buch die Lehre vom Seyn; das zweite Buch, die Lehre vom Wesen, als zweite Abtheilung des ersten Bandes; der zweite Band aber wird die subjective Logik, oder die Lehre vom Begriff enthalten.

Nürnberg, den 22. März 1812.

*) (Bamberg und Würzburg bei Göbhard 1807.) Dieser Titel wird der zweiten Ausgabe, *) die auf nächste Ostern erscheinen wird, nicht mehr beigegeben werden. — An die Stelle des im Folgenden erwähnten Vorhabens eines zweiten Theils, der die sämmtlichen andern philosophischen Wissenschaften enthalten sollte, habe ich seitdem die Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, voriges Jahr in der dritten Ausgabe, ans Licht treten lassen (Anmerkung zur zweiten Ausgabe).

*) Ist im zweiten Bande der gegenwärtigen Ausgabe von Hegel's Werken erschienen. D. H.

Vorrede zur zweiten Ausgabe.

An diese neue Bearbeitung der Wissenschaft der Logik, wovon hiermit der erste Band erscheint, bin ich wohl mit dem ganzen Bewußtseyn sowohl der Schwierigkeit des Gegenstandes für sich und dann seiner Darstellung, als der Unvollkommenheit, welche die Bearbeitung desselben in der ersten Ausgabe an sich trägt, gegangen; so sehr ich nach weiterer vieljähriger Beschäftigung mit dieser Wissenschaft bemüht gewesen, dieser Unvollkommenheit abzuhelfen, so fühle ich noch Ursache genug zu haben, die Nachsicht des Lesers in Anspruch zu nehmen. Ein Titel solchen Anspruchs aber zunächst darf wohl auf den Umstand gegründet werden, daß sich für den Inhalt vornehmlich nur äußerliches Material in der früheren Metaphysik und Logik vorgefunden hat. So allgemein und häufig dieselben, die letztere noch bis auf unsere Zeiten fort, getrieben worden, so wenig hat solche Bearbeitung die speculative Seite betroffen; vielmehr ist im Ganzen dasselbe Material wiederholt, abwechselnd bald bis zu trivialer Oberflächlichkeit verdünnt, bald der alte Ballast umfangsreicher von Neuem hervorgeholt und mitgeschleppt worden, so daß durch solche, häufig ganz nur mechanische Bemühungen dem philosophischen Gehalt kein Gewinn zuwachsen konnte. Das Reich des Gedankens philosophisch, d. i. in seiner eigenen immanenten Thätigkeit, oder was dasselbe ist, in seiner nothwendigen Entwickelung darzustellen, mußte deswegen ein neues Unternehmen seyn, und dabei von vorne angefangen werden; jenes erworbene Material, die bekannten Denkformen, aber ist als eine höchst wichtige Vorlage, ja eine nothwendige Bedingung, dankbar anzuerkennende Voraussetzung anzusehen, wenn dieselbe auch nur hie und da einen dürren Faden, oder die

leblosen Knochen eines Skelets, sogar in Unordnung untereinander geworfen dargiebt.

Die Denkformen sind zunächst in der Sprache des Menschen herausgesetzt und niedergelegt, es kann in unseren Tagen nicht oft genug daran erinnert werden, daß das, wodurch sich der Mensch vom Thiere unterscheidet, das Denken ist. In Alles, was ihm zu einem Innerlichen, zur Vorstellung überhaupt, wird, was er zu dem Seinigen macht, hat sich die Sprache eingedrängt, und was er zur Sprache macht und in ihr äußert, enthält eingehüllter, vermischter, oder herausgearbeitet, eine Kategorie; so sehr natürlich ist ihm das Logische, oder vielmehr dasselbige ist seine eigenthümliche Natur selbst. Stellt man aber die Natur überhaupt, als das Physikalische, dem Geistigen gegenüber, so müßte man sagen, daß das Logische vielmehr das Uebernatürliche ist, welches sich in alles Naturverhalten des Menschen, in sein Empfinden, Anschauen, Begehren, Bedürfniß, Trieb eindrängt und es dadurch überhaupt zu einem Menschlichen, wenn auch nur formell, zu Vorstellungen und Zwecken, macht. Es ist der Vortheil einer Sprache, wenn sie einen Reichthum an logischen Ausdrücken, nämlich eigenthümlichen und abgesonderten, für die Denkbestimmungen selbst besitzt; von den Präpositionen, Artikeln, gehören schon viele solchen Verhältnissen an, die auf dem Denken beruhen; die chinesische Sprache soll es in ihrer Ausbildung gar nicht oder nur dürftig bis dahin gebracht haben; aber diese Partikeln treten ganz dienend, nur etwas weniges abgelöster, als die Augmente, Flexionszeichen und dergl. auf. Viel wichtiger ist es, daß in einer Sprache die Denkbestimmungen zu Substantiven und Verben herausgestellt und so zur gegenständlichen Form gestempelt sind; die deutsche Sprache hat darin viele Vorzüge vor den anderen modernen Sprachen; sogar sind manche ihrer Wörter von der weiteren Eigenheit, verschiedene Bedeutungen nicht nur, sondern entgegengesetzte zu haben, so daß darin selbst ein speculativer Geist der Sprache nicht zu verkennen ist; es kann dem Denken eine

Freude gewähren, auf solche Wörter zu stoßen, und die Vereinigung Entgegengesetzter, welches Resultat der Speculation für den Verstand aber widersinnig ist, auf naive Weise schon lexicalisch als Ein Wort von den entgegengesetzten Bedeutungen vorzufinden. Die Philosophie bedarf daher überhaupt keiner besonderen Terminologie; es sind wohl aus fremden Sprachen einige Wörter aufzunehmen, welche jedoch durch den Gebrauch bereits das Bürgerrecht in ihr erhalten haben, ein affectirter Purismus würde da wo es am entschiedensten auf die Sache ankommt, am wenigsten am Platze seyn. — Das Fortschreiten der Bildung überhaupt und insbesondere der Wissenschaften, selbst der empirischen und sinnlichen, indem sie im Allgemeinen sich in den gewöhnlichsten Kategorien (z. B. eines Ganzen und der Theile, eines Dinges und seiner Eigenschaften und dergleichen) bewegen, fördert nach und nach auch höhere Denkverhältnisse zu Tage, oder hebt sie wenigstens zu größerer Allgemeinheit und damit zu näherer Aufmerksamkeit hervor. Wenn z. B. in der Physik die Denkbestimmung der Kraft vorherrschend geworden ist, so spielt in neuerer Zeit die Kategorie der Polarität, die übrigens zu sehr à tort et à travers in Alles selbst in das Licht eingedrängt wird, die bedeutendste Rolle, — die Bestimmung von einem Unterschiede, in welchem die Unterschiedenen untrennbar verbunden sind; — daß auf solche Weise von der Form der Abstraction, der Identität, durch welche eine Bestimmtheit z. B. als Kraft eine Selbstständigkeit erhält, fortgegangen, und die Form des Bestimmens, des Unterschiedes, welcher zugleich als ein Untrennbares in der Identität bleibt, herausgehoben und eine geläufige Vorstellung geworden, ist von unendlicher Wichtigkeit. Die Naturbetrachtung bringt durch die Realität, in welcher ihre Gegenstände sich festhalten, dieses Zwingende mit sich, die Kategorien, die in ihr nicht länger ignorirt werden können, wenn auch mit der größten Inconsequenz gegen andere, die auch geltend gelassen werden, zu fixiren, und es nicht zu gestatten, daß, wie im Geistigen leichter

geschieht, zu Abstractionen von dem Gegensatze und zu Allgemeinheiten übergegangen wird.

Aber indem so die logischen Gegenstände, wie deren Ausdrücke, etwas in der Bildung Allbekanntes sind, so ist, wie ich anderwärts gesagt, was bekannt ist, darum nicht erkannt, und es kann selbst die Ungeduld erregen, sich noch mit Bekanntem beschäftigen zu sollen, und was ist bekannter, als eben die Denkbestimmungen, von denen wir allenthalben Gebrauch machen, die uns in jedem Satze, den wir sprechen, zum Munde herausgehen. Ueber den Gang des Erkennens von diesem Bekannten aus, über das Verhältniß des wissenschaftlichen Denkens zu diesem natürlichen Denken, die allgemeinen Momente anzugeben, soll dieses Vorwort bestimmt seyn; so viel, zusammengenommen mit dem, was die frühere Einleitung enthält, wird hinreichend seyn, um eine allgemeine Vorstellung, wie man eine solche von einer Wissenschaft zum voraus, vor derselben, welche die Sache selbst ist, zu erhalten fordert, von dem Sinne des logischen Erkennens zu geben.

Zunächst ist es als ein unendlicher Fortschritt anzusehen, daß die Formen des Denkens von dem Stoffe, in welchen sie im selbstbewußten Anschauen, Vorstellen, wie in unserem Begehren und Wollen, oder vielmehr auch in dem vorstellenden Begehren und Wollen (— und es ist kein menschliches Begehren oder Wollen ohne Vorstellen —) versenkt sind, befreit, diese Allgemeinheiten für sich herausgehoben, und wie Plato, dann aber Aristoteles vornehmlich gethan, zum Gegenstande der Betrachtung für sich gemacht worden; dieß giebt den Anfang des Erkennens derselben. „Erst nachdem beinahe alles Nothwendige," sagt Aristoteles, „und was zur Bequemlichkeit und zum Verkehr des Lebens gehört, vorhanden war, hat man angefangen, sich um philosophische Erkenntniß zu bemühen." „In Aegypten," hatte er vorher bemerkt, „sind die mathematischen Wissenschaften früh ausgebildet worden, weil daselbst der Priesterstand früh in die Lage versetzt worden, Muße zu haben." — In der That setzt das Bedürfniß

sich mit den reinen Gedanken zu beschäftigen einen weiten Gang voraus, den der Menschengeist durchgemacht haben muß, es ist, kann man sagen, es ist das Bedürfniß des schon befriedigten Bedürfnisses der Nothwendigkeit, der Bedürfnißlosigkeit, zu dem er gekommen seyn muß, der Abstraction von dem Stoffe des Anschauens, Einbildens u. s. f. der concreten Interessen des Begehrens, der Triebe, des Willens, in welchem Stoffe die Denkbestimmungen eingehüllt stecken. In den stillen Räumen des zu sich selbst gekommenen und nur in sich seyenden Denkens schweigen die Interessen, welche das Leben der Völker und der Individuen bewegen. „Nach so vielen Seiten," sagt Aristoteles in demselben Zusammenhange, „ist die Natur des Menschen abhängig; aber diese Wissenschaft, die nicht zu einem Gebrauche gesucht wird, ist allein die an und für sich freie und sie scheint darum nicht ein menschlicher Besitz zu seyn." — Die Philosophie überhaupt hat es noch mit concreten Gegenständen, Gott, Natur, Geist, in ihren Gedanken zu thun, aber die Logik beschäftigt sich ganz nur mit diesen für sich in ihrer vollständigen Abstraction. Diese Logik pflegt darum dem Studium der Jugend zunächst anheim zu fallen, als welche noch nicht in die Interessen des concreten Lebens eingetreten ist, in der Muße in Rücksicht derselben lebt, und nur erst für ihren subjectiven Zweck mit der Erwerbung der Mittel und der Möglichkeit, in den Objecten jener Interessen thätig zu werden, sich und mit diesen selbst noch theoretisch sich zu beschäftigen hat. Unter diese Mittel wird im Widerspiele von der angeführten Vorstellung des Aristoteles, die logische Wissenschaft gerechnet, die Bemühung mit derselben ist eine vorläufige Arbeit, ihr Ort die Schule, auf welche erst der Ernst des Lebens und die Thätigkeit für die wahrhaften Zwecke folgen soll. Im Leben geht es zum Gebrauch der Kategorien, sie werden von der Ehre, für sich betrachtet zu werden, dazu herabgesetzt, in dem geistigen Betrieb lebendigen Inhalts in dem Erschaffen und Auswechseln der darauf bezüglichen Vorstellungen, zu dienen, —

theils als Abbreviaturen durch ihre Allgemeinheit; — denn welche unendliche Menge von Einzelnheiten des äußerlichen Daseyns und der Thätigkeit faßt die Vorstellung: Schlacht, Krieg, Volk, oder Meer, Thier u. s. f. in sich zusammen; — wie ist in der Vorstellung: Gott, oder Liebe u. s. f. in die Einfachheit solchen Vorstellens eine unendliche Menge von Vorstellungen, Thätigkeit, Zuständen u. s. f. epitomirt! — theils zur näheren Bestimmung und Findung der gegenständlichen Verhältnisse, wobei aber Gehalt und Zweck, die Richtigkeit und Wahrheit des sich einmischenden Denkens ganz von dem Vorhandenen selbst abhängig gemacht ist und den Denkbestimmungen für sich keine Inhaltbestimmende Wirksamkeit zugeschrieben wird. Solcher Gebrauch der Kategorien, der vorhin die natürliche Logik genannt worden ist, ist bewußtlos, und wenn ihnen in wissenschaftlicher Reflexion das Verhältniß, als Mittel zu dienen, im Geiste angewiesen wird, so wird das Denken überhaupt zu etwas den anderen geistigen Bestimmungen Untergeordnetem gemacht. Von unseren Empfindungen, Trieben, Interessen sagen wir nicht wohl, daß sie uns dienen, sondern sie gelten als selbstständige Kräfte und Mächte, so daß wir dieß selbst sind, so zu empfinden, dieß zu begehren und zu wollen, in dieß unser Interesse zu legen. Aber wieder kann es vielmehr unser Bewußtseyn werden, daß wir im Dienste unserer Gefühle, Triebe, Leidenschaften, Interessen, ohnehin von Gewohnheiten stehen, als daß wir sie im Besitz haben, noch weniger, daß sie bei unserer innigen Einheit mit ihnen uns als Mittel dienen. Dergleichen Bestimmungen des Gemüths und Geistes zeigen sich uns bald als Besondere im Gegensatze gegen die Allgemeinheit, als die wir uns bewußt werden, in der wir unsere Freiheit haben, und halten dafür, in diesen Besonderheiten vielmehr befangen zu seyn, von ihnen beherrscht zu werden. Sonach können wir dann viel weniger dafür halten, daß die Denkformen, die sich durch alle unsere Vorstellungen, diese seyen bloß theoretisch, oder enthalten einen Stoff, der der Empfindung, dem Triebe, dem Willen angehört, hindurch ziehen, uns dienen, daß wir sie, und sie nicht vielmehr uns im Besitz haben; was ist uns übrig gegen sie, wie sollen wir, ich mich als das Allgemeinere über sie hinausstellen, sie die selbst das Allgemeine als solches sind. Wenn wir uns in eine Empfindung, Zweck, Interesse legen, und uns darin beschränkt, unfrei fühlen, so ist der Ort, in den wir daraus heraus und in die Freiheit zurück zu ziehen vermögen, dieser Ort der Gewißheit seiner selbst, der reinen Abstraction, des Denkens. Oder ebenso, wenn wir von den Dingen sprechen wollen, so nennen wir die Natur oder das Wesen derselben ihren Begriff, und dieser ist nur für das Denken; von den Begriffen der Dinge aber werden wir noch viel weniger sagen, daß wir sie beherrschen oder daß die Denkbestimmungen, von denen sie der Compler sind, uns dienen, im Gegentheil muß sich unser Denken nach ihnen beschränken und unsere Willkür oder Freiheit soll sie nicht nach sich zurichten wollen. Insofern also das subjective Denken unser eigenstes, innerlichstes Thun ist, und der objective Begriff der Dinge die Sache selbst ausmacht, so können wir aus jenem Thun nicht heraus seyn, nicht über demselben stehen, und ebenso wenig können wir über die Natur der Dinge hinaus. Von der letzteren Bestimmung jedoch können wir absehen; sie fällt mit der ersteren insofern zusammen, da sie eine Beziehung unserer Gedanken auf die Sache, aber nur etwas Leeres ergäbe, weil die Sache damit als Regel für unsere Begriffe aufgestellt werden würde, aber eben die Sache für uns nichts Anderes als unsere Begriffe von ihr seyn kann. Wenn die kritische Philosophie das Verhältniß dieser drei Terminorum so versteht, daß wir die Gedanken zwischen uns und zwischen die Sachen als Mitte stellen in dem Sinne, daß diese Mitte uns von den Sachen vielmehr abschließt, statt uns mit denselben zusammenzuschließen, so ist dieser Ansicht die einfache Bemerkung entgegenzusetzen, daß eben diese Sachen, die jenseits unserer und jenseits der sich auf sie beziehenden Gedanken auf dem anderen Extreme stehen sollen,

selbst Gedankending, und als ganz unbestimmte, nur Ein Gedankending, (— das sogenannte Ding-an-sich) der leeren Abstraction selbst sind.

Doch dieß mag für den Gesichtspunkt genügen, aus welchem das Verhältniß verschwindet, nach welchem die Denkbestimmungen nur als zum Gebrauch und als Mittel genommen werden; wichtiger ist das weiter damit Zusammenhängende, nach welchem sie als äußere Formen gefaßt zu werden pflegen. — Die uns alle Vorstellungen, Zwecke, Interessen und Handlungen durchwirkende Thätigkeit des Denkens ist, wie gesagt, bewußtlos geschäftig (die natürliche Logik); was unser Bewußtseyn vor sich hat, ist der Inhalt, die Gegenstände der Vorstellungen, das, womit das Interesse erfüllt ist; die Denkbestimmungen gelten nach diesem Verhältniß als Formen, die nur an dem Gehalt, nicht der Gehalt selbst seyen. Wenn es aber an dem ist, was vorhin angegeben worden, und was sonst im Allgemeinen zugestanden wird, daß die Natur, das eigenthümliche Wesen, das wahrhaft Bleibende und Substantielle bei der Mannigfaltigkeit und Zufälligkeit des Erscheinens und der vorübergehenden Aeußerung, der Begriff der Sache, das in ihr selbst Allgemeine ist, wie jedes menschliche Individuum zwar ein unendlich eigenthümliches, das Prius aller seiner Eigenthümlichkeit darin Mensch zu seyn in sich hat, wie jedes einzelne Thier, das Prius, Thier zu seyn: so wäre nicht zu sagen, was, wenn diese Grundlage aus dem mit noch so vielfachen sonstigen Prädikaten Ausgerüsteten weggenommen würde, ob sie gleich wie die andern ein Prädikat genannt werden kann, was so ein Individuum noch seyn sollte. Die unerläßliche Grundlage, der Begriff, das Allgemeine, das der Gedanke, insofern man nur von der Vorstellung bei dem Worte: Gedanke, abstrahiren kann, selbst ist, kann nicht nur als eine gleichgültige Form, die an einem Inhalte sey, angesehen werden. Aber diese Gedanken aller natürlichen und geistigen Dinge, selbst der substantielle Inhalt, sind noch ein solcher, der vielfache

Bestimmtheiten enthält und noch den Unterschied einer Seele und eines Leibes, des Begriffs und einer relativen Realität an ihm hat; die tiefere Grundlage ist die Seele für sich, der reine Begriff, der das Innerste der Gegenstände, ihr einfacher Lebenspuls, wie selbst des subjectiven Denkens derselben ist. Diese logische Natur, die den Geist beseelt, in ihm treibt und wirkt, zum Bewußtseyn zu bringen, dieß ist die Aufgabe. Das instinktartige Thun unterscheidet sich von dem intelligenten und freien Thun dadurch überhaupt, daß dieses mit Bewußtseyn geschieht, indem der Inhalt des Treibenden heraus aus der unmittelbaren Einheit mit dem Subjecte zur Gegenständlichkeit vor dieses gebracht ist, beginnt die Freiheit des Geistes, der in dem instinktweisen Wirken des Denkens befangen in den Banden seiner Kategorien in einen unendlich mannigfachen Stoff zersplittert ist. In diesem Netze schürzen sich hin und wieder festere Knoten, welche die Anhalts- und Richtungspunkte seines Lebens und Bewußtseyns sind, sie verdanken ihre Festigkeit und Macht eben dem, daß sie vor das Bewußtseyn gebracht an und für sich seyende Begriffe seiner Wesenheit sind. Der wichtigste Punkt für die Natur des Geistes ist das Verhältniß nicht nur dessen, was er an sich ist, zu dem was er wirklich ist, sondern dessen als was er sich weiß; dieses Sichwissen ist darum, weil er wesentlich Bewußtseyn, Grundbestimmung seiner Wirklichkeit. Diese Kategorien, die nur instinktmäßig als Triebe wirksam sind, und zunächst vereinzelt, damit veränderlich und sich verwirrend in das Bewußtseyn des Geistes gebracht, und ihm so eine vereinzelte und unsichere Wirklichkeit gewähren, zu reinigen und ihn damit in ihnen zur Freiheit und Wahrheit zu erheben, dieß ist also das höhere logische Geschäft.

Was wir als Anfang der Wissenschaft, dessen hoher Werth für sich und zugleich als Bedingung der wahrhaften Erkenntniß vorhin anerkannt worden ist, angaben, die Begriffe und die Momente des Begriffs überhaupt, die Denkbestimmungen zunächst als Formen, die von dem Stoffe verschieden und nur an ihm seyen,

zu behandeln, dieß giebt sich sogleich an sich selbst als ein zur Wahrheit, die als Gegenstand und Zweck der Logik angegeben wird, unangemessenes Verhalten kund. Denn so als bloße Formen, als verschieden von dem Inhalte, werden sie in einer Bestimmung stehend angenommen, die sie zu endlichen stempelt und die Wahrheit, die in sich unendlich ist, zu fassen unfähig macht. Mag das Wahre sonst, in welcher Rücksicht es sey, wieder mit Beschränkung und Endlichkeit vergesellschaftet seyn, dieß ist die Seite seiner Negation, seiner Unwahrheit und Unwirklichkeit, eben seines Endes, nicht der Affirmation, welche es als Wahres ist. Gegen die Kahlheit der bloß formellen Kategorien hat der Instinkt der gesunden Vernunft sich endlich so erstarkt gefühlt, daß er ihre Kenntniß mit Verachtung dem Gebiete einer Schullogik und Schulmetaphysik überläßt, zugleich mit der Mißachtung des Werthes, den schon das Bewußtseyn dieser Fäden für sich hat, und mit der Bewußtlosigkeit, in dem instinktartigen Thun natürlicher Logik, noch mehr in dem reflectirten Verwerfen der Kenntniß und Erkenntniß der Denkbestimmungen selbst, im Dienste des ungereinigten und damit unfreien Denkens gefangen zu seyn. Die einfache Grundbestimmung oder gemeinschaftliche Formbestimmung der Sammlung solcher Formen ist die Identität, die als Gesetz, als A=A, als Satz des Widerspruchs in der Logik dieser Sammlung behauptet wird. Die gesunde Vernunft hat ihre Ehrerbietung vor der Schule, die im Besitze solcher Gesetze der Wahrheit und in der sie noch immer so fortgeführt werden, so sehr verloren, daß sie dieselbe darob verlacht, und einen Menschen, der nach solchen Gesetzen wahrhaft zu sprechen weiß: die Pflanze ist eine — Pflanze, die Wissenschaft ist — die Wissenschaft, und sofort ins Unendliche, für unerträglich hält. Ueber die Formeln auch, welche die Regeln des Schließens, das in der That ein Hauptgebrauch des Verstandes ist, hat sich — so ungerecht es ist zu verkennen, daß sie ihr Feld in der Erkenntniß haben, worin sie gelten müssen und zugleich, daß sie wesentliches Material für das Denken der Vernunft sind, —

das ebenso gerechte Bewußtseyn festgesetzt, daß sie gleichgültige Mittel wenigstens ebenso sehr des Irrthums und der Sophisterei sind, und wie man auch sonst die Wahrheit bestimmen mag, für die höhere, z. B. die religiöse Wahrheit unbrauchbar sind; — daß sie überhaupt nur eine Richtigkeit der Erkenntnisse, nicht die Wahrheit betreffen.

Die Unvollständigkeit dieser Weise, das Denken zu betrachten, welche die Wahrheit auf der Seite läßt, ist allein dadurch zu ergänzen, daß nicht bloß das, was zur äußeren Form gerechnet zu werden pflegt, sondern der Inhalt mit in die denkende Betrachtung gezogen wird. Es zeigt sich von selbst bald, daß was in der nächsten gewöhnlichen Reflexion als Inhalt von der Form geschieden wird, in der That nicht formlos, nicht bestimmungslos in sich, seyn soll; so wäre er nur das Leere, etwa die Abstraction des Dings-an-sich, — daß er vielmehr Form in ihm selbst, ja durch sie allein Beseelung und Gehalt hat und daß sie selbst es ist, die nur in den Schein eines Inhalts, so wie damit auch in den Schein eines an diesem Scheine Aeußerlichen, umschlägt. Mit dieser Einführung des Inhalts in die logische Betrachtung, sind es nicht die Dinge, sondern die Sache, der Begriff der Dinge, welcher Gegenstand wird. Hierbei kann man aber auch daran erinnert werden, daß es eine Menge Begriffe, eine Menge Sachen giebt. Wodurch aber diese Menge beschränkt wird, ist theils vorhin gesagt worden, daß der Begriff als Gedanke überhaupt, als Allgemeines, die unermeßliche Abbreviatur gegen die Einzelnheit der Dinge, wie sie ihre Menge dem unbestimmten Anschauen und Vorstellen vorschweben, ist; theils aber ist ein Begriff sogleich erstens der Begriff an ihm selbst, und dieser ist nur Einer, und ist die substantielle Grundlage; vor's Andere aber ist er wohl ein bestimmter Begriff, welche Bestimmtheit an ihm das ist, was als Inhalt erscheint, die Bestimmtheit des Begriffs aber ist eine Formbestimmung dieser substantiellen Einheit, ein Moment der Form als Totalität, des Begriffes selbst, der die Grund-

lage der bestimmten Begriffe ist. Dieser wird nicht sinnlich angeschaut oder vorgestellt; er ist nur Gegenstand, Product und Inhalt des Denkens, und die an und für sich seyende Sache, der Logos, die Vernunft dessen, was ist, die Wahrheit dessen, was den Namen der Dinge führt; am wenigsten ist es der Logos, was außerhalb der logischen Wissenschaft gelassen werden soll. Es muß darum nicht ein Belieben seyn, ihn in die Wissenschaft herein zu ziehen oder ihn draußen zu lassen. Wenn die Denkbestimmungen, welche nur äußerliche Formen sind, wahrhaft an ihnen selbst betrachtet werden, kann nur ihre Endlichkeit und die Unwahrheit ihres Für-sich-seyn-sollens, und als ihre Wahrheit, der Begriff, hervorgehen. Daher wird die logische Wahrheit, indem sie die Denkbestimmungen, die überhaupt unseren Geist instinktartig und bewußtlos durchziehen, und selbst indem sie in die Sprache hereintreten, ungegenständlich, unbeachtet bleiben, abhandelt, auch die Reconstruction derjenigen seyn, welche durch die Reflexion herausgehoben und von ihr als subjective, an dem Stoff und Gehalt äußere Formen fixirt sind.

Die Darstellung keines Gegenstandes wäre an und für sich fähig, so streng ganz immanent plastisch zu seyn, als die der Entwickelung des Denkens in seiner Nothwendigkeit; keiner führte so sehr diese Forderung mit sich; seine Wissenschaft müßte darin auch die Mathematik übertreffen, denn kein Gegenstand hat in ihm selbst diese Freiheit und Unabhängigkeit. Solcher Vortrag erforderte, wie dieß in seiner Art in dem Gange der mathematischen Consequenz vorhanden ist, daß bei keiner Stufe der Entwickelung eine Denkbestimmung und Reflexion vorkäme, die nicht in dieser Stufe unmittelbar hervorgeht, und aus den vorhergehenden in sie herüber gekommen ist. Allein auf solche abstracte Vollkommenheit der Darstellung muß freilich im Abgemeinen Verzicht gethan werden; schon indem die Wissenschaft mit dem rein Einfachen, hiermit dem Allgemeinsten und Leersten, anfangen muß, ließe der Vortrag nur eben diese selbst ganz einfachen Ausdrücke des Einfachen ohne allen

weiteren Zusatz irgend eines Wortes zu; — was der Sache nach Statt finden dürfte, wären negirende Reflexionen, die das abzuhalten und zu entfernen sich bemühten, was sonst die Vorstellung oder ein ungeregeltes Denken einmischen könnte. Solche Einfälle in den einfachen immanenten Gang der Entwickelung sind jedoch für sich zufällig, und die Bemühung, sie abzuwehren, wird somit selbst mit dieser Zufälligkeit behaftet; ohnehin ist es vergeblich allen solchen Einfällen, eben weil sie außer der Sache liegen, begegnen zu wollen, und wenigstens wäre Unvollständigkeit das, was hierbei für die systematische Befriedigung verlangt würde. Aber die eigenthümliche Unruhe und Zerstreuung unseres modernen Bewußtseyns läßt es nicht anders zu, als gleichfalls mehr oder weniger auf nahe liegende Reflexionen und Einfälle Rücksicht zu nehmen. Ein plastischer Vortrag erfordert dann auch einen plastischen Sinn des Aufnehmens und Verstehens; aber solche plastische Jünglinge und Männer so ruhig mit der Selbstverläugnung eigener Reflexionen und Einfälle, womit das Selbstdenken sich zu erweisen ungeduldig ist, nur der Sache folgende Zuhörer, wie sie Plato dichtet, würden in einem modernen Dialoge nicht aufgestellt werden können; noch weniger dürfte auf solche Leser gezählt werden. Im Gegentheil haben sich mir zu häufig und zu heftig solche Gegner gezeigt, welche nicht die einfache Reflexion machen mochten, daß ihre Einfälle und Einwürfe Kategorien enthalten, welche Voraussetzungen sind und selbst erst der Kritik bedürfen, ehe sie gebraucht werden. Die Bewußtlosigkeit hierüber geht unglaublich weit; sie macht das Grund-Mißverständniß, das üble d. h. ungebildete Benehmen, bei einer Kategorie, die betrachtet wird, etwas Anderes zu denken und nicht diese Kategorie selbst. Diese Bewußtlosigkeit ist um so weniger zu rechtfertigen, als solches Anderes andere Denkbestimmungen und Begriffe sind, in einem Systeme der Logik aber eben diese anderen Kategorien gleichfalls ihre Stelle müssen gefunden haben, und daselbst für sich der Betrachtung werden unterworfen seyn. Am auffallendsten ist dieß in der überwiegenden Menge von Einwürfen und Angriffen, die auf die ersten Begriffe oder Sätze der Logik, das Seyn und Nichts und das Wer-

den, als welches, selbst eine einfache Bestimmung, wohl unbestritten, — die einfachste Analyse zeigt dieß, — jene beiden Bestimmungen als Momente enthält. Die Gründlichkeit scheint zu erfordern, den Anfang, als den Grund, worauf Alles gebaut sey, vor Allem aus zu untersuchen, ja nicht weiter zu gehen, als bis er sich fest erwiesen hat, im Gegentheil vielmehr, wenn dieß nicht der Fall ist, alles noch Folgende zu verwerfen. Diese Gründlichkeit hat zugleich den Vortheil, die größte Erleichterung für das Denkgeschäft zu gewähren, sie hat die ganze Entwickelung in diesem Keim eingeschlossen vor sich, und hält sich für mit Allem fertig, wenn sie mit diesem fertig ist, der das Leichteste zum Abthun ist, denn er ist das Einfachste, das Einfache selbst; es ist die geringe Arbeit, die erforderlich ist, wodurch sich diese so selbst zufriedene Gründlichkeit wesentlich empfiehlt. Diese Beschränkung auf das Einfache läßt der Willkür des Denkens, das für sich nicht einfach bleiben will, sondern seine Reflexionen darüber anbringt, freien Spielraum. Mit dem gutem Rechte, sich zuerst nur mit dem Princip zu beschäftigen, und damit sich auf das Weitere nicht einzulassen, thut diese Gründlichkeit in ihrem Geschäfte selbst das Gegentheil hiervon, vielmehr das Weitere, d. i. andere Kategorien als nur das Princip ist, andere Voraussetzungen und Vorurtheile herbeizubringen. Solche Voraussetzungen, daß die Unendlichkeit verschieden von der Endlichkeit, der Inhalt etwas Anderes als die Form, das Innere ein Anderes als das Aeußere, die Vermittelung ebenso nicht die Unmittelbarkeit sey, als ob einer dergleichen nicht wüßte, werden zugleich belehrungsweise vorgebracht und nicht sowohl bewiesen, als erzählt und versichert. In solchem Belehren als Benehmen liegt — man kann es nicht anders nennen, — eine Albernheit; der Sache nach aber theils das Unberechtigte, dergleichen nur vorauszusetzen und geradezu anzunehmen, theils aber noch mehr die Unwissenheit, daß es das Bedürfniß und Geschäft des logischen Denkens ist, eben dieß zu untersuchen, ob denn so ein Endliches ohne Unendlichkeit etwas Wahres ist, ebenso

solche abstracte Unendlichkeit, ferner ein formaler Inhalt und eine inhaltslose Form, so ein Inneres für sich, das keine Aeußerung hat, eine Aeußerlichkeit ohne Innerlichkeit u. s. f. — etwas Wahres, ebenso etwas Wirkliches ist. — Aber diese Bildung und Zucht des Denkens, durch welche ein plastisches Verhalten desselben bewirkt und die Ungeduld der einfallenden Reflexion überwunden würde, wird allein durch das Weitergehen, das Studium und die Production der ganzen Entwickelung verschafft.

Bei der Erwähnung platonischer Darstellung kann, wer ein selbstständiges Gebäude philosophischer Wissenschaft in modernen Zeiten neu aufzuführen arbeitet, an die Erzählung erinnert werden, daß Plato seine Bücher über den Staat sieben Mal umgearbeitet habe. Die Erinnerung hieran, eine Vergleichung, insofern sie eine solche in sich zu schließen schiene, dürfte nur um so mehr bis zu dem Wunsche treiben, daß für ein Werk, das, als der modernen Welt angehörig, ein tieferes Princip, einen schwereren Gegenstand und ein Material von reicherem Umfang zur Verarbeitung vor sich hat, die freie Muße, es sieben und siebenzig Mal durchzuarbeiten, gewährt gewesen wäre. So aber mußte der Verfasser, indem er es im Angesicht der Größe der Aufgabe betrachtet, sich mit dem begnügen, was es hat werden mögen, unter den Umständen einer äußerlichen Nothwendigkeit, der unabwendbaren Zerstreuung durch die Größe und Vielseitigkeit der Zeitinteressen, sogar unter dem Zweifel, ob der laute Lärm des Tages und die betäubende Geschwätzigkeit der Einbildung, die auf denselben sich zu beschränken eitel ist, noch Raum für die Theilnahme an der leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntniß offen lasse.

Berlin, den 7. November 1831.

Einleitung.

Allgemeiner Begriff der Logik.

Es fühlt sich bei keiner Wissenschaft stärker das Bedürfniß, ohne vorangehende Reflexionen, von der Sache selbst anzufangen, als bei der logischen Wissenschaft. In jeder andern ist der Gegenstand, den sie behandelt, und die wissenschaftliche Methode von einander unterschieden; so wie auch der Inhalt nicht einen absoluten Anfang macht, sondern von andern Begriffen abhängt, und um sich herum mit anderem Stoffe zusammenhängt. Diesen Wissenschaften wird es daher zugegeben, von ihrem Boden und dessen Zusammenhang, so wie von der Methode nur lemmatischer Weise zu sprechen, die als bekannt und angenommen vorausgesetzten Formen von Definitionen und dergleichen ohne weiteres anzuwenden, und sich der gewöhnlichen Art des Raisonnements zur Festsetzung ihrer allgemeinen Begriffe und Grundbestimmungen zu bedienen.

Die Logik dagegen kann keine dieser Formen der Reflexion oder Regeln und Gesetze des Denkens voraussetzen, denn sie machen einen Theil ihres Inhalts selbst aus und haben erst innerhalb ihrer begründet zu werden. Nicht nur aber die Angabe der wissenschaftlichen Methode, sondern auch der Begriff selbst der Wissenschaft überhaupt gehört zu ihrem Inhalte, und zwar macht er ihr letztes Resultat aus; was sie ist, kann sie daher nicht voraussagen, sondern ihre ganze Abhandlung bringt dieß Wissen von ihr selbst erst als ihr Letztes und als ihre Vollendung hervor. Gleichfalls ihr Gegenstand, das Denken oder bestimmter das begreifende Denken, wird wesentlich innerhalb ihrer abgehandelt; der Begriff desselben erzeugt sich in ihrem Verlaufe, und kann somit nicht vorausgeschickt werden. Was daher in dieser Einleitung vorausgeschickt wird, hat nicht den Zweck, den Begriff der Logik etwa zu begründen, oder den Inhalt und die Methode derselben zum voraus wissenschaftlich zu rechtfertigen, sondern, durch einige Erläuterungen und Reflexionen, in raisonnirendem und historischem Sinne, den Gesichtspunkt, aus welchem diese Wissenschaft zu betrachten ist, der Vorstellung näher zu bringen.

Wenn die Logik als die Wissenschaft des Denkens im Allgemeinen angenommen wird, so wird dabei verstanden, daß dieß Denken die bloße Form einer Erkenntniß ausmache, daß die Logik von allem Inhalte abstrahire, und das sogenannte zweite Bestandstück, das zu einer Erkenntniß gehöre, die Materie, anderswoher gegeben werden müsse, daß somit die Logik, als von welcher diese Materie ganz und gar unabhängig sey, nur die formalen Bedingungen wahrhafter Erkenntniß angeben, nicht aber reale Wahrheit selbst enthalten, noch auch nur der Weg zu realer Wahrheit seyn könne, weil gerade das Wesentliche der Wahrheit, der Inhalt, außer ihr liege.

Vors Erste aber ist es schon ungeschickt zu sagen, daß die Logik von allem Inhalte abstrahire, daß sie nur die Regeln des Denkens lehre, ohne auf das Gedachte sich einzulassen und auf dessen Beschaffenheit Rücksicht nehmen zu können. Denn da das Denken und die Regeln des Denkens ihr Gegenstand seyn sollen, so hat sie ja unmittelbar daran ihren eigenthümlichen Inhalt; sie hat daran auch jenes zweite Bestandstück der Erkenntniß, eine Materie, um deren Beschaffenheit sie sich bekümmert.

Allein zweitens sind überhaupt die Vorstellungen, auf denen der Begriff der Logik bisher beruhte, theils bereits untergegangen, theils ist es Zeit, daß sie vollends verschwinden, daß der Standpunkt dieser Wissenschaft höher gefaßt werde, und daß sie eine völlig veränderte Gestalt gewinne.

Der bisherige Begriff der Logik beruht auf der im gewöhnlichen Bewußtseyn ein für allemal vorausgesetzten Trennung des Inhalts der Erkenntniß und der Form derselben, oder der Wahrheit und der Gewißheit. Es wird erstens vorausgesetzt, daß der Stoff des Erkennens, als eine fertige Welt außerhalb des Denkens, an und für sich vorhanden, daß das Denken für sich leer sey, als eine Form äußerlich zu jener Materie hinzutrete, sich damit erfülle, erst daran einen Inhalt gewinne und dadurch ein reales Erkennen werde.

Alsdann stehen diese beiden Bestandtheile, — (denn sie sollen das Verhältniß von Bestandtheilen haben, und das Erkennen wird aus ihnen mechanischer oder höchstens chemischer Weise zusammengesetzt —) in dieser Nangordnung gegen einander, daß das Object ein für sich Vollendetes, Fertiges sey, das des Denkens zu seiner Wirklichkeit vollkommen entbehren könne, da hingegen das Denken etwas Mangelhaftes sey, das sich erst an einem Stoffe zu vervollständigen, und zwar als eine weiche unbestimmte Form sich seiner Materie angemessen zu machen habe. Wahrheit ist die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstande, und es soll, um diese Uebereinstimmung hervorzubringen, — denn sie ist nicht an und für sich vorhanden, — das Denken nach dem Gegenstande sich fügen und bequemen.

Drittens, indem die Verschiedenheit der Materie und der Form, des Gegenstandes und des Denkens nicht in jener neblichten Unbestimmtheit gelassen, sondern bestimmter genommen wird, so ist jede eine von der andern geschiedene Sphäre. Das Denken kommt daher in seinem Empfangen und Formiren des Stoffs nicht über sich hinaus, sein Empfangen und sich nach ihm Bequemen bleibt eine Modification seiner selbst, es wird dadurch nicht zu seinem Andern; und das selbstbewußte Bestimmen gehört ohnedieß nur ihm an; es kommt also auch in seiner Beziehung auf den Gegenstand nicht aus sich heraus zu dem Gegenstande, dieser bleibt als ein Ding an sich, schlechthin ein Jenseits des Denkens.

Diese Ansichten über das Verhältniß des Subjects und Objects zu einander drücken die Bestimmungen aus, welche die Natur unsers gewöhnlichen, des erscheinenden Bewußtseins ausmachen; aber diese Vorurtheile, in die Vernunft übergetragen, als ob in ihr dasselbe Verhältniß Statt finde, als ob dieses Verhältniß an und für sich Wahrheit habe, so sind sie die Irrthümer, deren durch alle Theile des geistigen und natürlichen Universums durchgeführte Widerlegung die Philosophie ist, oder die vielmehr, weil sie den Eingang in die Philosophie versperren, vor derselben abzulegen sind.

Die ältere Metaphysik hatte in dieser Rücksicht einen höhern Begriff von dem Denken als in der neuern Zeit gäng und gäb geworden ist. Jene legte nämlich zu Grunde, daß das, was durchs Denken von und an den Dingen erkannt werde, das allein an ihnen wahrhaft Wahre sey; somit nicht sie in ihrer Unmittelbarkeit, sondern sie erst in die Form des Denkens erhoben, als Gedachte. Diese Metaphysik hielt somit dafür, daß das Denken und die Bestimmungen des Denkens nicht ein den Gegenständen Fremdes, sondern vielmehr deren Wesen sey, oder daß die Dinge und das Denken derselben, (— wie auch unsere Sprache eine Verwandtschaft derselben ausdrückt, —) an und für sich übereinstimmen, daß das Denken in seinen immanenten Bestimmungen, und die wahrhafte Natur der Dinge, ein und derselbe Inhalt sey.

Aber der reflectirende Verstand bemächtigte sich der Philosophie. Es ist genau zu wissen, was dieser Ausdruck sagen will, der sonst vielfach als Schlagwort gebraucht wird; es ist überhaupt darunter der abstrahirende und damit trennende Verstand zu verstehen, der in seinen Trennungen beharrt. Gegen die Vernunft gekehrt beträgt er sich als gemeiner Menschenverstand und macht seine Ansicht geltend, daß die Wahrheit auf sinnlicher Realität beruhe, daß die Gedanken nur Gedanken seyen, in dem Sinne, daß erst die sinnliche Wahrnehmung ihnen Gehalt

und Realität gebe, daß die Vernunft, insofern sie an und für sich bleibe, nur Hirngespinnste erzeuge. In diesem Verzichtthun der Vernunft auf sich selbst geht der Begriff der Wahrheit verloren, sie ist darauf eingeschränkt, nur subjective Wahrheit, nur die Erscheinung zu erkennen, nur etwas, dem die Natur der Sache selbst nicht entspreche; das Wissen ist zur Meinung zurückgefallen.

Diese Wendung jedoch, welche das Erkennen nimmt, und die als Verlust und Rückschritt erscheint, hat das Tiefere zum Grunde, worauf überhaupt die Erhebung der Vernunft in den höhern Geist der neuern Philosophie beruht. Der Grund jener allgemein gewordenen Vorstellung ist nämlich in der Einsicht von dem nothwendigen Widerstreite der Bestimmungen des Verstandes mit sich selbst, zu suchen. — Die schon namhaft gemachte Reflexion ist dieß, über das concrete Unmittelbare hinaus zu gehen, und dasselbe zu bestimmen und zu trennen. Aber sie muß ebenso sehr über diese ihre trennenden Bestimmungen hinausgehen, und sie zunächst beziehen. Auf dem Standpunkte dieses Beziehens tritt der Widerstreit derselben hervor. Dieses Beziehen der Reflexion gehört an sich der Vernunft an; die Erhebung über jene Bestimmungen, die zur Einsicht des Widerstreits derselben gelangt, ist der große negative Schritt zum wahrhaften Begriffe der Vernunft. Aber die nicht durchgeführte Einsicht fällt in den Mißverstand, als ob die Vernunft es sey, welche in Widerspruch mit sich gerathe; sie erkennt nicht, daß der Widerspruch eben das Erheben der Vernunft über die Beschränkungen des Verstandes und das Auflösen derselben ist. Statt von hier aus den letzten Schritt in die Höhe zu thun, ist die Erkenntniß von dem Unbefriedigenden der Verstandesbestimmungen zu der sinnlichen Existenz zurückgeflohen, an derselben das Feste und Einige zu haben vermeinend. Indem aber auf der andern Seite diese Erkenntniß sich als die Erkenntniß nur von Erscheinendem weiß, wird das Unbefriedigende derselben eingestanden, aber zugleich vorausgesetzt, als ob zwar nicht die Dinge an sich, aber doch innerhalb der Sphäre

der Erscheinung richtig erkannt würde; als ob dabei gleichsam nur die Art der Gegenstände verschieden wäre, und die eine Art, nämlich die Dinge an sich zwar nicht, aber doch die andere Art, nämlich die Erscheinungen, in die Erkenntniß fielen. Wie wenn einem Manne richtige Einsicht beigemessen würde, mit dem Zusatz, daß er jedoch nichts Wahres, sondern nur Unwahres einzusehen fähig sey. So ungereimt das Letztere wäre, so ungereimt ist eine wahre Erkenntniß, die den Gegenstand nicht erkennte, wie er an sich ist.

Die Kritik der Formen des Verstandes hat das angeführte Resultat gehabt, daß diese Formen keine Anwendung auf die Dinge an sich haben. — Dieß kann keinen andern Sinn haben, als daß diese Formen an ihnen selbst etwas Unwahres sind. Allein indem sie für die subjective Vernunft und für die Erfahrung als geltend gelassen werden, so hat die Kritik keine Aenderung an ihnen selbst bewirkt, sondern läßt sie für das Subject in derselben Gestalt, wie sie sonst für das Object galten. Wenn sie aber ungenügend für das Ding an sich sind, so müßte der Verstand, dem sie angehören sollen, noch weniger dieselben sich gefallen lassen und damit vorlieb nehmen wollen. Wenn sie nicht Bestimmungen des Dings an sich seyn können, so können sie noch weniger Bestimmungen des Verstandes seyn, dem wenigstens die Würde eines Dings an sich zugestanden werden sollte. Die Bestimmungen des Endlichen und Unendlichen sind in demselben Widerstreit, es sey, daß sie auf Zeit und Raum, auf die Welt angewendet werden, oder daß sie Bestimmungen innerhalb des Geistes seyen; so gut als schwarz und weiß ein Grau geben, ob sie an einer Wand, oder aber noch auf der Palette mit einander vereinigt werden; wenn unsere Weltvorstellung sich auflöst, indem die Bestimmungen des Unendlichen und Endlichen auf sie übergetragen werden, so ist noch mehr der Geist selbst, welcher sie beide in sich enthält, ein in sich selbst Widersprechendes, ein sich Auflösendes. — Es ist nicht die Beschaffenheit des Stoffes

oder Gegenstandes, worauf sie angewendet würden oder in dem sie sich befänden, was einen Unterschied ausmachen kann; denn der Gegenstand hat nur durch und nach jenen Bestimmungen den Widerspruch an ihm.

Jene Kritik hat also die Formen des objectiven Denkens nur vom Ding entfernt, aber sie im Subject gelassen, wie sie sie vorgefunden. Sie hat dabei nämlich diese Formen nicht an und für sich selbst, nach ihrem eigenthümlichen Inhalt, betrachtet, sondern sie lemmatisch aus der subjectiven Logik geradezu aufgenommen; so daß nicht von einer Ableitung ihrer an ihnen selbst, oder auch einer Ableitung derselben als subjectiv-logischer Formen, noch weniger aber von der dialectischen Betrachtung derselben die Rede war.

Der consequenter durchgeführte transcendentale Idealismus hat die Nichtigkeit des von der kritischen Philosophie noch übrig gelassenen Gespensts des Dings-an-sich, dieses abstracten von allem Inhalt abgeschiedenen Schattens erkannt, und den Zweck gehabt, ihn vollends zu zerstören. Auch machte diese Philosophie den Anfang, die Vernunft aus sich selbst ihre Bestimmungen darstellen zu lassen. Aber die subjective Haltung dieses Versuchs ließ ihn nicht zur Vollendung kommen. Fernerhin ist diese Haltung und mit ihr auch jener Anfang und die Ausbildung der reinen Wissenschaft aufgegeben worden.

Ganz ohne Rücksicht auf metaphysische Bedeutung aber wird dasjenige betrachtet, was gemeinhin unter Logik verstanden wird. Diese Wissenschaft, in dem Zustande, worin sie sich noch befindet, hat freilich keinen Inhalt der Art, wie er als Realität und als eine wahrhafte Sache in dem gewöhnlichen Bewußtseyn gilt. Aber sie ist nicht aus diesem Grunde eine formelle, inhaltsvoller Wahrheit entbehrende Wissenschaft. In jenem Stoffe, der in ihr vermißt, welchem Mangel das Unbefriedigende derselben zugeschrieben zu werden pflegt, ist ohnehin das Gebiet der Wahrheit nicht zu suchen. Sondern das Gehaltlose der logischen Formen liegt vielmehr allein in der Art, sie zu betrachten und zu behandeln. In-

dem sie als feste Bestimmungen aus einander fallen, und nicht in organischer Einheit zusammengehalten werden, sind sie todte Formen, und haben den Geist in ihnen nicht wohnen, der ihre lebendige concrete Einheit ist. Damit aber entbehren sie des gediegenen Inhalts, — einer Materie, welche Gehalt an sich selbst wäre. Der Inhalt, der an den logischen Formen vermißt wird, ist nichts anderes, als eine feste Grundlage und Concretion dieser abstracten Bestimmungen; und ein solches substantielles Wesen pflegt für sie außen gesucht zu werden. Aber die logische Vernunft selbst ist das Substantielle oder Reelle, das alle abstracten Bestimmungen in sich zusammenhält, und ihre gediegene, absolut-concrete Einheit ist. Nach dem also, was eine Materie genannt zu werden pflegt, brauchte nicht weit gesucht zu werden; es ist nicht Schuld des Gegenstandes der Logik, wenn sie gehaltlos seyn soll, sondern allein der Art, wie derselbe gefaßt wird.

Diese Reflexion führt näher auf die Angabe des Standpunkts, nach welchem die Logik zu betrachten ist, inwiefern er sich von der bisherigen Behandlungsweise dieser Wissenschaft unterscheidet, und der allein wahrhafte Standpunkt ist, auf den sie in Zukunft für immer zu stellen ist.

In der Phänomenologie des Geistes habe ich das Bewußtseyn in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dargestellt. Dieser Weg geht durch alle Formen des Verhältnisses des Bewußtseyns zum Objecte durch, und hat den Begriff der Wissenschaft zu seinem Resultate. Dieser Begriff bedarf also (abgesehen davon, daß er innerhalb der Logik selbst hervorgeht) hier keiner Rechtfertigung, weil er sie daselbst erhalten hat; und er ist keiner andern Rechtfertigung fähig, als nur dieser Hervorbringung desselben durch das Bewußtseyn, dem sich seine eignen Gestalten alle in denselben als in die Wahrheit auflösen. — Eine raisonnirende Begründung oder Erläuterung des Begriffs der Wissenschaft kann zum höchsten dieß leisten, daß

er vor die Vorstellung gebracht und eine historische Kenntniß davon bewirkt werde; aber eine Definition der Wissenschaft oder näher der Logik hat ihren Beweis allein in jener Nothwendigkeit ihres Hervorgangs. Eine Definition, mit der irgend eine Wissenschaft den absoluten Anfang macht, kann nichts anders enthalten, als den bestimmten regelrechten Ausdruck von demjenigen, was man sich zugegebener- und bekanntermaßen unter dem Gegenstande und Zweck der Wissenschaft vorstellt. Daß man sich gerade dieß darunter vorstelle, ist eine historische Versicherung, in Ansehung deren man sich allein auf dieses und jenes Anerkannte berufen, oder eigentlich nur bittweise vorbringen kann, daß man dieß und jenes als anerkannt gelten lassen möge. Es hört gar nicht auf, daß der Eine daher, der Andere dorther einen Fall und Instanz beibringt, nach der auch noch etwas mehr und anderes bei diesem und jenem Ausdrucke zu verstehen, in dessen Definition also noch eine nähere oder allgemeinere Bestimmung aufzunehmen und darnach auch die Wissenschaft einzurichten sey. — Es kommt dabei ferner auf Raisonnement an, was alles und bis zu welcher Grenze und Umfang es hereingezogen oder ausgeschlossen werden müsse; dem Raisonnement selbst aber steht das mannigfaltigste und verschiedenartigste Dafürhalten offen, worüber am Ende allein die Willkür eine feste Bestimmung abschließen kann. Bei diesem Verfahren, die Wissenschaft mit ihrer Definition anzufangen, wird von dem Bedürfniß nicht die Rede, daß die Nothwendigkeit ihres Gegenstandes und damit ihrer selbst aufgezeigt würde.

Der Begriff der reinen Wissenschaft und seine Deduction wird in gegenwärtiger Abhandlung als insofern vorausgesetzt, als die Phänomenologie des Geistes nichts anders als die Deduction desselben ist. Das absolute Wissen ist die Wahrheit aller Weisen des Bewußtseyns, weil, wie jener Gang desselben es hervorbrachte, nur in dem absoluten Wissen, die Trennung des Gegenstandes von der Gewißheit seiner selbst vollkommen sich aufgelöst hat,

und die Wahrheit, dieser Gewißheit, so wie diese Gewißheit, der Wahrheit gleich geworden ist.

Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseyns voraus. Sie enthält den Gedanken, insofern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebenso sehr der reine Gedanke ist. Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewußtseyn, und hat die Gestalt des Selbsts, daß das an und für sich seyende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich seyende ist. Dieses objective Denken ist denn der Inhalt der reinen Wissenschaft. Sie ist daher so wenig formell, sie entbehrt so wenig der Materie zu einer wirklichen und wahren Erkenntniß, daß ihr Inhalt vielmehr allein das absolute Wahre, oder wenn man sich noch des Worts Materie bedienen wollte, die wahrhafte Materie ist, — eine Materie aber, der die Form nicht ein Aeußerliches ist, da diese Materie vielmehr der reine Gedanke, somit die absolute Form selbst ist. Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.

Anaxagoras wird als derjenige gepriesen, der zuerst den Gedanken ausgesprochen habe, daß der Nus, der Gedanke, das Princip der Welt, daß das Wesen der Welt als der Gedanke zu bestimmen ist. Er hat damit den Grund zu einer Intellectualansicht des Universums gelegt, deren reine Gestalt die Logik seyn muß. Es ist in ihr nicht um ein Denken über Etwas, das für sich außer dem Denken zu Grunde läge, zu thun, um Formen, welche bloße Merkmale der Wahrheit abgeben sollten; sondern die nothwendigen Formen und eigenen Bestim-

mungen des Denkens sind der Inhalt und die höchste Wahrheit selbst.

Um dieß in die Vorstellung wenigstens aufzunehmen, ist die Meinung auf die Seite zu legen, als ob die Wahrheit etwas Handgreifliches seyn müsse. Solche Handgreiflichkeit wird zum Beispiel selbst noch in die platonischen Ideen, die in dem Denken Gottes sind, hineingetragen, als ob sie gleichsam existirende Dinge, aber in einer andern Welt oder Region seyen, außerhalb welcher die Welt der Wirklichkeit sich befinde und eine von jenen Ideen verschiedene, erst durch diese Verschiedenheit reale Substantialität habe. Die platonische Idee ist nichts anderes, als das Allgemeine oder bestimmter der Begriff des Gegenstandes; nur in seinem Begriffe hat Etwas Wirklichkeit; insofern es von seinem Begriffe verschieden ist, hört es auf wirklich zu seyn, und ist ein Nichtiges; die Seite der Handgreiflichkeit und des sinnlichen Außersichseyns gehört dieser nichtigen Seite an. — Von der andern Seite aber kann man sich auf die eigenen Vorstellungen der gewöhnlichen Logik berufen; es wird nämlich angenommen, daß z. B. Definitionen nicht Bestimmungen enthalten, die nur ins erkennende Subject fallen, sondern die Bestimmungen des Gegenstandes, welche seine wesentlichste eigenste Natur ausmachen. Oder wenn von gegebenen Bestimmungen auf andere geschlossen wird, wird angenommen, daß das Erschlossene nicht ein dem Gegenstande Aeußerliches und Fremdes sey, sondern daß es ihm vielmehr selbst zukomme, daß diesem Denken das Seyn entspreche. — Es liegt überhaupt bei dem Gebrauche der Formen des Begriffs, Urtheils, Schlusses, Definition, Division u. s. f. zu Grunde, daß sie nicht bloß Formen des selbstbewußten Denkens sind, sondern auch des gegenständlichen Verstandes. — Denken ist ein Ausdruck, der die in ihm enthaltene Bestimmung vorzugsweise dem Bewußtseyn beilegt. Aber insofern gesagt wird, daß Verstand, daß Vernunft in der gegenständlichen Welt ist, daß der Geist und die Natur allgemeine Gesetze habe, nach welchen ihr Leben

und ihre Veränderungen sich machen, so wird zugegeben, daß die Denkbestimmungen eben so sehr objectiven Werth und Existenz haben.

Die kritische Philosophie machte zwar bereits die Metaphysik zur Logik, aber sie, wie der spätere Idealismus, gab, wie vorhin erinnert worden, aus Angst vor dem Object den logischen Bestimmungen eine wesentlich subjective Bedeutung; dadurch bleiben sie zugleich mit dem Objecte, das sie flohen, behaftet, und ein Ding-an-sich, ein unendlicher Anstoß, blieb als ein Jenseits an ihnen übrig. Aber die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseyns, welche die Wissenschaft muß voraussetzen können, erhebt die Denkbestimmungen über diesen ängstlichen, unvollendeten Standpunkt, und fordert die Betrachtung derselben, wie sie an und für sich, ohne eine solche Beschränkung und Rücksicht, das Logische, das Rein-vernünftige sind.

Kant preis't sonst die Logik, nämlich das Aggregat von Bestimmungen und Sätzen, das im gewöhnlichen Sinne Logik heißt, darüber glücklich, daß ihr vor andern Wissenschaften eine so frühe Vollendung zu Theil geworden sey; seit Aristoteles habe sie keinen Rückschritt gethan, aber auch keinen Schritt vorwärts, das Letztere deswegen, weil sie allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu seyn scheine. — Wenn die Logik seit Aristoteles keine Veränderung erlitten hat, — wie denn in der That die Veränderungen, wenn man die neuern Compendien der Logik betrachtet, häufig mehr nur in Weglassungen bestehen, — so ist daraus eher zu folgern, daß sie um so mehr einer totalen Umarbeitung bedürfe; denn ein zweitausendjähriges Fortarbeiten des Geistes muß ihm ein höheres Bewußtseyn über sein Denken und über seine reine Wesenheit in sich selbst, verschafft haben. Die Vergleichung der Gestalten, zu denen sich der Geist der praktischen und der religiösen Welt und der Geist der Wissenschaft in jeder Art reellen und ideellen Bewußtseyns emporgehoben hat, mit der Gestalt, in der sich die Logik, sein Bewußtseyn über sein reines Wesen, befindet, zeigt einen zu großen Unterschied, als daß es nicht der oberfläch-

lichsten Betrachtung sogleich auffallen sollte, daß dieß letztere Bewußtseyn den erstern Erhebungen durchaus unangemessen und ihrer unwürdig ist.

In der That ist das Bedürfniß einer Umgestaltung der Logik längst gefühlt worden. In der Form und im Inhalt, wie sie sich in den Lehrbüchern zeigt, ist sie, man darf sagen, in Verachtung gekommen. Sie wird noch mitgeschleppt mehr im Gefühle, daß eine Logik überhaupt nicht zu entbehren sey, und aus einer noch fortdauernden Gewohnheit an die Tradition von ihrer Wichtigkeit, als aus Ueberzeugung, daß jener gewöhnliche Inhalt und die Beschäftigung mit jenen leeren Formen Werth und Nutzen habe.

Die Erweiterungen, die ihr durch psychologisches, pädagogisches und selbst physiologisches Material eine Zeitlang gegeben wurden, sind nachher für Verunstaltungen ziemlich allgemein anerkannt worden. An und für sich muß ein großer Theil dieser psychologischen, pädagogischen, physiologischen Beobachtungen, Gesetze und Regeln, sie mochten in der Logik, oder wo es sey, stehen, als sehr schaal und trivial erscheinen. Vollends solche Regeln, als zum Beispiel, daß man dasjenige durchdenken und prüfen solle, was man in Büchern lese oder mündlich höre; daß man, wenn man nicht gut sehe, seinen Augen durch Brillen zu Hülfe zu kommen habe, — Regeln, die von den Lehrbüchern in der sogenannten angewandten Logik, und zwar ernsthaft in Paragraphen abgetheilt gegeben wurden, auf daß man zur Wahrheit gelange, — müssen jedermann als überflüssig vorkommen, — nur höchstens dem Schriftsteller oder Lehrer nicht, der in Verlegenheit ist, den sonst zu kurzen und todten Inhalt der Logik durch irgend etwas auszudehnen.

Was solchen Inhalt betrifft, so ist schon oben der Grund angegeben worden, warum er so geistlos ist. Die Bestimmungen desselben gelten in ihrer Festigkeit unverrückt, und werden nur in äußerliche Beziehung miteinander gebracht. Dadurch daß bei den Urtheilen und Schlüssen die Operationen vornehmlich auf das

Quantitative der Bestimmungen zurückgeführt und gegründet werden, beruht Alles auf einem äußerlichen Unterschiede, auf bloßer Vergleichung, wird ein völlig analytisches Verfahren und begriffloses Calculiren. Das Ableiten der sogenannten Regeln und Gesetze, des Schließens vornehmlich, ist nicht viel besser, als ein Befingern von Stäbchen von ungleicher Länge, um sie nach ihrer Größe zu sortiren und zu verbinden, — als die spielende Beschäftigung der Kinder, von mannigfaltig zerschnittenen Gemälden die passenden Stücke zusammen zu suchen. — Man hat daher nicht mit Unrecht dieses Denken dem Rechnen und das Rechnen wieder diesem Denken gleichgesetzt. In der Arithmetik werden die Zahlen als das Begriffslose genommen, das außer seiner Gleichheit oder Ungleichheit, das heißt, außer seinem ganz äußerlichen Verhältnisse keine Bedeutung hat, das weder an ihm selbst, noch dessen Beziehung ein Gedanke ist. Wenn auf mechanische Weise ausgerechnet wird, daß dreiviertel mit zweidritteln multiplicirt, ein Halbes ausmacht, so enthält diese Operation ungefähr so viel und so wenig Gedanken, als die Berechnung, ob in einer Figur diese oder jene Art des Schlusses Statt haben könne.

Damit daß dieß todte Gebein der Logik durch den Geist zu Gehalt und Inhalt belebt werde, muß ihre Methode diejenige seyn, wodurch sie allein fähig ist, reine Wissenschaft zu seyn. In dem Zustande, in dem sie sich befindet, ist kaum eine Ahnung von wissenschaftlicher Methode zu erkennen. Sie hat ungefähr die Form einer Erfahrungswissenschaft. Erfahrungswissenschaften haben für das, was sie seyn sollen, ihre eigenthümliche Methode, des Definirens und des Classificirens ihres Stoffes, so gut es geht, gefunden. Auch die reine Mathematik hat ihre Methode, die für ihre abstracten Gegenstände und für die quantitative Bestimmung, in der sie sie allein betrachtet, passend ist. Ich habe über diese Methode und überhaupt das Untergeordnete der Wissenschaftlichkeit, die in der Mathematik Statt finden kann, in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes, das Wesentliche ge

sagt; aber sie wird auch innerhalb der Logik selbst näher betrachtet werden. Spinoza, Wolf und Andere haben sich verführen lassen, sie auch auf die Philosophie anzuwenden, und den äußerlichen Gang der begrifflosen Quantität zum Gange des Begriffes zu machen, was an und für sich widersprechend ist. Bisher hatte die Philosophie ihre Methode noch nicht gefunden; sie betrachtete mit Reid das systematische Gebäude der Mathematik und borgte sie, wie gesagt, von ihr, oder behalf sich mit der Methode von Wissenschaften, die nur Vermischungen von gegebenem Stoffe, Erfahrungssätzen und Gedanken sind, — oder half sich auch mit dem rohen Wegwerfen aller Methode. Die Exposition dessen aber, was allein die wahrhafte Methode der philosophischen Wissenschaft seyn kann, fällt in die Abhandlung der Logik selbst; denn die Methode ist das Bewußtseyn über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts. Ich habe in der Phänomenologie des Geistes ein Beispiel von dieser Methode, an einem concreteren Gegenstande, an dem Bewußtseyn, aufgestellt. *) Es sind hier Gestalten des Bewußtseyns, deren jede in ihrer Realisirung sich zugleich selbst auflöst, ihre eigene Negation zu ihrem Resultate hat, — und damit in eine höhere Gestalt übergegangen ist. Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, — ist die Erkenntniß des logischen Satzes, daß das Negative eben so sehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstracte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultirt; — was eigentlich eine

*) Später an den anderen concreten Gegenständen und resp. Theilen der Philosophie.

Tautologie ist, denn sonst wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Resultat. Indem das Resultirende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden; enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten. — In diesem Wege hat sich das System der Begriffe überhaupt zu bilden, — und in unaufhaltsamem, reinem, von Außen nichts hereinnehmendem Gange, sich zu vollenden.

Wie würde ich meinen können, daß nicht die Methode, die ich in diesem Systeme der Logik befolgt, — oder vielmehr die dieß System an ihm selbst befolgt, — noch vieler Vervollkommnung, vieler Durchbildung im Einzelnen fähig sey, aber ich weiß zugleich, daß sie die einzige wahrhafte ist. Dieß erhellt für sich schon daraus, daß sie von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts Unterschiedenes ist; — denn es ist der Inhalt in sich, die Dialektik, die er an ihm selbst hat, welche ihn fortbewegt. Es ist klar, daß keine Darstellungen für wissenschaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieser Methode gehen und ihrem einfachen Rhythmus gemäß sind, denn es ist der Gang der Sache selbst.

In Gemäßheit dieser Methode erinnere ich, daß die Eintheilungen und Ueberschriften der Bücher, Abschnitte und Kapitel, die in dem Werke angegeben sind, so wie etwa die damit verbundenen Erklärungen, zum Behuf einer vorläufigen Uebersicht gemacht, und daß sie eigentlich nur von historischem Werthe sind. Sie gehören nicht zum Inhalte und Körper der Wissenschaft, sondern sind Zusammenstellungen der äußeren Reflexion, welche das Ganze der Ausführung schon durchlaufen hat, daher die Folge seiner Momente voraus weiß und angiebt, ehe sie noch durch die Sache selbst sich herbeiführen.

In den anderen Wissenschaften sind solche Vorausbestimmungen und Eintheilungen gleichfalls für sich nichts anderes, als

solche äußere Angaben; aber auch innerhalb der Wissenschaft werden sie nicht über diesen Charakter erhoben. Selbst in der Logik zum Beispiel, heißt es etwa, „die Logik hat zwei Hauptstücke, die Elementarlehre und die Methodik," alsdann unter der Elementarlehre findet sich ohne weiteres etwa die Ueberschrift: Gesetze des Denkens; — alsdann erstes Kapitel: von den Begriffen. Erster Abschnitt: von der Klarheit der Begriffe u. s. f. — Diese ohne irgend eine Deduction und Rechtfertigung gemachten Bestimmungen und Eintheilungen machen das systematische Gerüste und den ganzen Zusammenhang solcher Wissenschaften aus. Eine solche Logik sieht es für ihren Beruf an, davon zu sprechen, daß die Begriffe und Wahrheiten aus Principien müssen abgeleitet seyn; aber bei dem, was sie Methode nennt, wird auch nicht von weitem an ein Ableiten gedacht. Die Ordnung besteht etwa in der Zusammenstellung von Gleichartigem, in der Vorausschickung des Einfacheren vor dem Zusammengesetzten und anderen äußerlichen Rücksichten. Aber in Rücksicht eines inneren, nothwendigen Zusammenhangs bleibt es bei dem Register der Abtheilungsbestimmungen, und der Uebergang macht sich nur damit, daß es jetzt heißt: Zweites Kapitel; — oder: wir kommen nunmehr zu den Urtheilen, u. dergl.

Auch die Ueberschriften und Eintheilungen, die in diesem Systeme vorkommen, sollen für sich keine andere Bedeutung haben, als die einer Inhaltsanzeige. Außerdem aber muß die Nothwendigkeit des Zusammenhangs und die immanente Entstehung der Unterschiede sich in der Abhandlung der Sache selbst vorfinden, denn sie fällt in die eigene Fortbestimmung des Begriffes.

Das, wodurch sich der Begriff selbst weiter leitet, ist das vorhin angegebene Negative, das er in sich selbst hat; dieß macht das wahrhaft Dialektische aus. Die Dialektik, die als ein abgesonderter Theil der Logik betrachtet und in Ansehung ihres Zwecks und Standpunkts, man kann sagen, gänzlich verkannt worden, erhält dadurch eine ganz andere Stellung. — Auch die

platonische Dialektik hat selbst im Parmenides und anderswo ohnehin noch directer, theils nur die Absicht, beschränkte Behauptungen durch sich selbst aufzulösen und zu widerlegen, theils aber überhaupt das Nichts zum Resultate. Gewöhnlich sieht man die Dialektik für ein äußerliches und negatives Thun an, das nicht der Sache selbst angehöre, in bloßer Eitelkeit als einer subjectiven Sucht, sich das Feste und Wahre in Schwanken zu setzen und aufzulösen, seinen Grund habe oder wenigstens zu Nichts führe, als zur Eitelkeit des dialektisch behandelten Gegenstandes.

Kant hat die Dialektik höher gestellt, und diese Seite gehört unter die größten seiner Verdienste, — indem er ihr den Schein von Willkür nahm, den sie nach der gewöhnlichen Vorstellung hat, und sie als ein nothwendiges Thun der Vernunft darstellte. Indem sie nur für die Kunst, Blendwerke vorzumachen und Illusionen hervorzubringen, galt, wurde schlechthin vorausgesetzt, daß sie ein falsches Spiel spiele, und ihre ganze Kraft allein darauf beruhe, daß sie den Betrug verstecke; daß ihre Resultate nur erschlichen und ein subjectiver Schein seyen. Kant's dialektische Darstellungen in den Antinomien der reinen Vernunft verdienen zwar, wenn sie näher betrachtet werden, wie dieß im Verfolge dieses Werkes weitläufiger geschehen wird, freilich kein großes Lob; aber die allgemeine Idee, die er zu Grunde gelegt und geltend gemacht hat, ist die Objectivität des Scheins und Nothwendigkeit des Widerspruchs, der zur Natur der Denkbestimmungen gehört: zunächst zwar in der Art, insofern diese Bestimmungen von der Vernunft auf die Dinge an sich angewendet werden; aber eben, was sie in der Vernunft und in Rücksicht auf das sind, was an sich ist, ist ihre Natur. Es ist dieß Resultat in seiner positiven Seite aufgefaßt, nichts anderes, als die innere Negativität derselben, als ihre sich selbstbewegende Seele, das Princip aller natürlichen und geistigen Lebendigkeit überhaupt. Aber so wie nur bei der abstract-negativen Seite des Dialektischen stehen geblieben wird, so ist das

Resultat nur das Bekannte, daß die Vernunft unfähig sey, das Unendliche zu erkennen; — ein sonderbares Resultat, indem das Unendliche das Vernünftige ist, zu sagen, die Vernunft sey nicht fähig, das Vernünftige zu erkennen.

In diesem Dialektischen, wie es hier genommen wird, und damit in dem Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit, oder des Positiven im Negativen besteht das Speculative. Es ist die wichtigste, aber für die noch ungeübte, unfreie Denkkraft schwerste Seite. Ist solche noch darin begriffen, sich vom sinnlich-concreten Vorstellen und vom Räsonniren loszureißen, so hat sie sich zuerst im abstracten Denken zu üben, Begriffe in ihrer Bestimmtheit festzuhalten und aus ihnen erkennen zu lernen. Eine Darstellung der Logik zu diesem Behuf hätte sich in ihrer Methode an das obenbesagte Eintheilen und in Ansehung des näheren Inhalts an die Bestimmungen, die sich für die einzelnen Begriffe ergeben, zu halten, ohne sich auf das Dialektische einzulassen. Sie würde der äußeren Gestalt nach dem gewöhnlichen Vortrag dieser Wissenschaft ähnlich werden, sich übrigens dem Inhalte nach auch davon unterscheiden, und immer noch dazu dienen, das abstracte, ob zwar nicht das speculative Denken zu üben, welchen Zweck die durch psychologische und anthropologische Zuthaten populär gewordene Logik nicht einmal erfüllen kann. Sie würde dem Geiste das Bild eines methodisch geordneten Ganzen geben, obgleich die Seele des Gebäudes, die Methode, die im Dialektischen lebt, nicht selbst darin erschiene.

In Rücksicht auf die Bildung und das Verhältniß des Individuums zur Logik, merke ich schließlich noch an, daß diese Wissenschaft wie die Grammatik, in zwei verschiedenen Ansichten oder Werthen erscheint. Sie ist etwas Anderes für den, der zu ihr und den Wissenschaften überhaupt erst hinzutritt, und etwas Anderes für den, der von ihnen zu ihr zurückkommt. Wer die Grammatik anfängt kennen zu lernen, findet in ihren Formen und Gesetzen trockene Abstractionen, zufällige Regeln

überhaupt eine isolirte Menge von Bestimmungen, die nur den Werth und die Bedeutung dessen zeigen, was in ihrem unmittelbaren Sinne liegt; das Erkennen erkennt in ihnen zunächst nichts als sie. Wer dagegen einer Sprache mächtig ist und zugleich andere Sprachen in Vergleichung mit ihr kennt, dem erst kann sich der Geist und die Bildung eines Volks in der Grammatik seiner Sprache zu fühlen geben; dieselben Regeln und Formen haben nunmehr einen erfüllten, lebendigen Werth. Er kann durch die Grammatik hindurch den Ausdruck des Geistes überhaupt, die Logik, erkennen. So wer zur Wissenschaft hinzutritt, findet in der Logik zunächst ein isolirtes System von Abstractionen, das auf sich selbst beschränkt, nicht über die anderen Kenntnisse und Wissenschaften übergreift. Vielmehr, gehalten gegen den Reichthum der Weltvorstellung, gegen den real erscheinenden Inhalt der anderen Wissenschaften, und verglichen mit dem Versprechen der absoluten Wissenschaft, das Wesen dieses Reichthums, die innere Natur des Geistes und der Welt, die Wahrheit zu enthüllen, hat diese Wissenschaft in ihrer abstracten Gestalt, in der farblosen, kalten Einfachheit ihrer reinen Bestimmungen vielmehr das Ansehen, Alles eher zu leisten als dieß Versprechen, und gehaltlos jenem Reichthum gegenüber zu stehen. Die erste Bekanntschaft mit der Logik schränkt ihre Bedeutung auf sie selbst ein; ihr Inhalt gilt nur für eine isolirte Beschäftigung mit den Denkbestimmungen, neben der die anderen wissenschaftlichen Beschäftigungen ein eigener Stoff und Gehalt für sich sind, auf welche das Logische etwa einen formellen Einfluß hat, und zwar einen solchen, der sich mehr von selbst macht, und für den die wissenschaftliche Gestalt und deren Studium allerdings auch zur Noth entbehrt werden kann. Die anderen Wissenschaften haben die regelrechte Methode, eine Folge von Definitionen, Axiomen, Theoremen und deren Beweisen u. s. f. zu seyn, im Ganzen abgeworfen; die sogenannte natürliche Logik macht sich für sich in ihnen geltend, und hilft sich ohne besondere, auf das Denken selbst

gerichtete Erkenntniß fort. Vollends aber hält sich der Stoff und Inhalt dieser Wissenschaften für sich selbst vom Logischen völlig unabhängig, und ist auch für Sinn, Gefühl, Vorstellung und praktisches Interesse jeder Art ansprechender.

So muß denn allerdings die Logik zuerst gelernt werden, als etwas, das man wohl versteht und einsieht, aber woran Umfang, Tiefe und weitere Bedeutung anfangs vermißt wird. Erst aus der tieferen Kenntniß der anderen Wissenschaften erhebt sich für den subjectiven Geist das Logische als ein nicht nur abstract Allgemeines, sondern als das den Reichthum des Besonderen in sich fassende Allgemeine; — wie derselbe Sittenspruch in dem Munde des Jünglings, der ihn ganz richtig versteht, nicht die Bedeutung und den Umfang besitzt, welchen er im Geiste eines lebenserfahrnen Mannes hat, dem sich damit die ganze Kraft des darin enthaltenen Gehaltes ausdrückt. So erhält das Logische erst dadurch die Schätzung seines Werths, wenn es zum Resultate der Erfahrung der Wissenschaften geworden ist; es stellt sich daraus als die allgemeine Wahrheit, nicht als eine *besondere* Kenntniß *neben* anderem Stoffe und Realitäten, sondern als das Wesen alles dieses sonstigen Inhalts dem Geiste dar.

Ob nun das Logische zwar im Anfange des Studiums nicht in dieser bewußten Kraft für den Geist vorhanden ist, so empfängt er durch dasselbe darum nicht weniger die Kraft in sich, die ihn in alle Wahrheit leitet. Das System der Logik ist das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Concretion befreit. Das Studium dieser Wissenschaft, der Aufenthalt und die Arbeit in diesem Schattenreich ist die absolute Bildung und Zucht des Bewußtseyns. Es treibt darin ein von sinnlichen Anschauungen und Zwecken, von Gefühlen, von der bloß gemeinten Vorstellungswelt fernes Geschäft. Von seiner negativen Seite betrachtet, besteht dieß Geschäft in dem Fernhalten der Zufälligkeit des räsonnirenden Denkens und der Willkür, diese oder die entgegengesetzten Gründe sich einfallen und gelten zu lassen.

Vornehmlich aber gewinnt der Gedanke dadurch Selbstständigkeit und Unabhängigkeit. Er wird in dem Abstracten und in dem Fortgehen durch Begriffe ohne sinnliche Substrate einheimisch, wird zur unbewußten Macht, die sonstige Mannigfaltigkeit der Kenntnisse und Wissenschaften in die vernünftige Form aufzunehmen, sie in ihrem Wesentlichen zu erfassen und festzuhalten, das Aeußerliche abzustreifen und auf diese Weise aus ihnen das Logische auszuziehen, — oder was dasselbe ist, die vorher durch das Studium erworbene abstracte Grundlage des Logischen mit dem Gehalte aller Wahrheit zu erfüllen, und ihm den Werth eines Allgemeinen zu geben, das nicht mehr als ein Besonderes neben anderem Besonderen steht, sondern über alles dieses übergreift und dessen Wesen, das Absolut-wahre, ist.

Allgemeine Eintheilung der Logik.

In dem, was über den Begriff dieser Wissenschaft und wohin seine Rechtfertigung falle, gesagt worden ist, liegt, daß die allgemeine Eintheilung hier nur vorläufig seyn, gleichsam nur insofern angegeben werden kann, als der Verfasser die Wissenschaft bereits kennt, daher historisch hier zum Voraus anzuführen im Stande ist, zu welchen Hauptunterschieden sich der Begriff in seiner Entwickelung bestimmen wird.

Doch kann versucht werden, das was zum Eintheilen erforderlich ist, zum Voraus im Allgemeinen verständlich zu machen, obgleich auch dabei ein Verfahren der Methode in Anspruch genommen werden muß, das seine volle Verständigung und Rechtfertigung erst innerhalb der Wissenschaft erhält. — Zuvörderst also ist zu erinnern, daß hier vorausgesetzt wird, die Eintheilung müsse mit dem Begriffe zusammenhängen, oder vielmehr in ihm selbst liegen. Der Begriff ist nicht unbestimmt, sondern bestimmt an ihm selbst; die Eintheilung aber drückt entwickelt diese seine Bestimmtheit aus; sie ist das Urtheil desselben, nicht ein Urtheil über irgend einen äußerlich genommenen Gegenstand, sondern das Urtheilen, d. i. Bestimmen des Begriffs an ihm selbst. Die Rechtwinklichkeit, Spitzwinklichkeit u. s. f., wie die Gleichseitigkeit u. s. f., nach welchen Bestimmungen die Dreiecke eingetheilt werden, liegt nicht in der Bestimmtheit des Dreiecks selbst, d. h. nicht in dem, was der Begriff des Dreiecks genannt zu werden pflegt, ebenso wenig als in dem, was für den Begriff des Thieres überhaupt, oder des Säugethiers, Vogels u. s. w. die Bestimmungen liegen, nach welchen jenes in Säugethiere, Vögel u. s. w. und diese Klassen in weitere Gattungen

eingetheilt werden. Solche Bestimmungen werden anderswoher, aus der empirischen Anschauung aufgenommen; sie treten zu jenem sogenannten Begriffe von Außen hinzu. In der philosophischen Behandlung des Eintheilens muß der Begriff selbst sich als ihren Ursprung enthaltend zeigen.

Der Begriff der Logik aber selbst ist in der Einleitung als das Resultat einer jenseits liegenden Wissenschaft, damit hier gleichfalls als eine Voraussetzung angegeben worden. Die Logik bestimmte sich danach als die Wissenschaft des reinen Denkens, die zu ihrem Princip das reine Wissen habe, die nicht abstracte, sondern dadurch concrete lebendige Einheit, daß in ihr der Gegensatz des Bewußtseyns von einem subjectiv-für sich Seyenden und einem zweiten solchen Seyenden, einem Objectiven, als überwunden, und das Seyn als reiner Begriff an sich selbst, und der reine Begriff als das wahrhafte Seyn gewußt wird. Dieß sind sonach die beiden Momente, welche im Logischen enthalten sind. Aber sie werden nun als untrennbar seyend gewußt, nicht wie im Bewußtseyn jedes auch als für sich seyend; dadurch allein, daß sie zugleich als unterschiedene (jedoch nicht für sich seyende) gewußt werden, ist ihre Einheit nicht abstract, todt, unbewegend, sondern concret.

Diese Einheit macht das logische Princip zugleich als Element aus, so daß die Entwickelung jenes Unterschiedes, der sogleich in ihm ist, nur innerhalb dieses Elementes vor sich geht. Denn indem die Eintheilung, wie gesagt worden, das Urtheil des Begriffs, das Setzen der ihm schon immanenten Bestimmung und damit seines Unterschiedes ist, so darf dieß Setzen nicht als ein Wiederauflösen jener concreten Einheit in ihre Bestimmungen, wie sie als für sich seyend gelten sollen, gefaßt werden, was hier ein leeres Zurückgehen auf den vorigen Standpunkt, den Gegensatz des Bewußtseyns, wäre; dieser ist vielmehr verschwunden; jene Einheit bleibt das Element, und aus ihr tritt jenes Unterscheiden der Eintheilung und überhaupt der Entwickelung nicht mehr her

aus. Damit sind die früher (auf dem Wege zur Wahrheit) für sich seyenden Bestimmungen, wie ein Subjectives und Objectives, oder auch Denken und Seyn oder Begriff und Realität, wie sie in irgend einer Rücksicht bestimmt worden seyn mögen, nun in ihrer Wahrheit, d. i. in ihrer Einheit, zu Formen herabgesetzt. In ihrem Unterschiede bleiben sie daher selbst an sich der ganze Begriff und dieser wird in der Eintheilung nur unter seinen eigenen Bestimmungen gesetzt.

So ist es der ganze Begriff, der das eine Mal als seyender Begriff, das andere Mal als Begriff zu betrachten ist; dort ist er nur Begriff an sich, der Realität oder des Seyns, hier ist er Begriff als solcher, für sich seyender Begriff, (wie er es um concrete Formen zu nennen, im denkenden Menschen, aber auch schon, freilich nicht als bewußter noch weniger als gewußter Begriff, im empfindenden Thier, und in der organischen Individualität überhaupt ist; Begriff an sich ist er aber nur in der unorganischen Natur). — Die Logik wäre hiernach zunächst in die Logik des Begriffs als Seyns, und des Begriffs als Begriffs, — oder indem wir uns der sonst gewöhnlichen, obgleich der unbestimmtesten und darum der vieldeutigsten Ausdrücke bedienen, — in die objective und subjective Logik einzutheilen.

Nach dem zu Grunde liegenden Elemente aber der Einheit des Begriffs in sich selbst und damit der Untrennbarkeit seiner Bestimmungen, müssen diese ferner auch, insofern sie unterschieden, der Begriff in ihrem Unterschiede gesetzt wird, wenigstens in Beziehung aufeinander stehen. Es ergiebt sich daraus eine Sphäre der Vermittelung, der Begriff als System der Reflexionsbestimmungen, d. i. des zum Insichseyn des Begriffs übergehenden Seyns, der auf diese Weise noch nicht als solcher für sich gesetzt ist, sondern mit dem unmittelbaren Seyn als einem ihm auch Aeußeren zugleich behaftet ist. Dieß ist die Lehre von dem Wesen, die zwischen der Lehre vom Seyn und

der vom Begriff inmitten steht. — Sie ist in der allgemeinen Eintheilung dieses logischen Werks noch unter die objective Logik gestellt worden, insofern, ob das Wesen zwar bereits das Innere, dem Begriffe der Charakter des Subjects ausdrücklich vorzubehalten ist.

Kant*) hat in neueren Zeiten dem, was gewöhnlich Logik genannt worden, noch eine, nämlich eine transcendentale Logik gegenüber gestellt. Das, was hier objective Logik genannt worden, würde zum Theil dem entsprechen, was bei ihm die transcendentale Logik ist. Er unterscheidet sie von dem, was er allgemeine Logik nennt, so, daß sie α) die Begriffe betrachte, die sich a priori auf Gegenstände beziehen, somit nicht von allem Inhalte der objectiven Erkenntniß abstrahire, oder daß sie die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes enthalte, und β) zugleich auf den Ursprung unserer Erkenntniß

*) Ich erinnere, daß ich auf die kantische Philosophie in diesem Werke darum häufig Rücksicht nehme, (was manchen überflüssig scheinen könnte) weil sie, ihre nähere Bestimmtheit so wie die besonderen Theile der Ausführung mögen sonst und auch in diesem Werke betrachtet werden, wie sie wollen, — die Grundlage und den Ausgangspunkt der neueren deutschen Philosophie ausmacht, und dieß ihr Verdienst durch das, was an ihr ausgesetzt werden möge, ihr ungeschmälert bleibt. Auch darum ist auf sie in der objectiven Logik häufig Rücksicht zu nehmen, weil sie sich auf wichtige bestimmtere Seiten des Logischen näher einläßt, spätere Darstellungen von Philosophie hingegen dasselbe wenig beachtet, zum Theil oft nur eine rohe, — aber nicht ungerächte, — Verachtung dagegen bewiesen haben. Das bei uns am weitesten verbreitete Philosophiren tritt nicht aus den kantischen Resultaten, daß die Vernunft keinen wahren Gehalt erkennen könne, und in Ansehung der absoluten Wahrheit auf das Glauben zu verweisen sey, heraus. Was aber bei Kant Resultat ist, damit wird in diesem Philosophiren unmittelbar angefangen, damit die vorhergehende Ausführung, aus welcher jenes Resultat herkömmt, und welche philosophisches Erkennen ist, vorweggeschnitten. Die kantische Philosophie dient so als ein Polster für die Trägheit des Denkens, die sich damit beruhigt, daß bereits Alles bewiesen und abgethan sey. Zur Erkenntniß und einen bestimmten Inhalt des Denkens, der in solcher unfruchtbaren und trockenen Beruhigung sich nicht findet, ist sich daher an jene vorangegangene Ausführung zu wenden.

gehe, insofern sie nicht den Gegenständen zugeschrieben werden könne. — Diese zweite Seite ist es, auf die das philosophische Interesse Kants ausschließend gerichtet ist. Sein Hauptgedanke ist, die Kategorien dem Selbstbewußtseyn, als dem subjectiven Ich, zu vindiciren. Vermöge dieser Bestimmung bleibt die Ansicht innerhalb des Bewußtseyns und seines Gegensatzes stehen, und hat außer dem Empirischen des Gefühls und der Anschauung, noch Etwas, das nicht durch das denkende Selbstbewußtseyn gesetzt und bestimmt ist, ein Ding-an-sich, ein dem Denken fremdes und äußerliches, übrig bleiben; obgleich leicht einzusehen ist, daß ein solches Abstractum, wie Ding-an-sich, selbst nur ein Product des, und zwar nur abstrahirenden, Denkens ist. — Wenn andere Kantianer sich über das Bestimmen des Gegenstandes durch Ich so ausgedrückt haben, daß das Objectiviren des Ich, als ein ursprüngliches und nothwendiges Thun des Bewußtseyns anzusehen sey, so daß in diesem ursprünglichen Thun noch nicht die Vorstellung des Ich selbst ist, — als welche erst ein Bewußtseyn jenes Bewußtseyns, oder selbst ein Objectiviren jenes Bewußtseyns sey, — so ist dieses von dem Gegensatze des Bewußtseyns befreite objectivirende Thun näher dasjenige, was für Denken als solches überhaupt genommen werden kann.*) Dieses Thun sollte aber nicht mehr Bewußtseyn genannt werden; Bewußtseyn schließt den Gegensatz des Ich und seines Gegenstandes in sich, der in jenem ursprünglichen Thun nicht vorhanden ist. Die Benennung Bewußtseyn wirft noch mehr den Schein von Subjectivität auf dasselbe, als der Ausdruck Denken, der aber hier überhaupt im absoluten Sinne als unendliches mit der

*) Wenn der Ausdruck objectivirendes Thun des Ich an andere Productionen des Geistes, z. B. die der Phantasie erinnern kann, so ist zu bemerken, daß von einem Bestimmen eines Gegenstandes die Rede ist, insofern dessen Inhalts-Momente nicht dem Gefühl und der Anschauung angehören. Solcher Gegenstand ist ein Gedanke, und ihn bestimmen heißt theils ihn erst produciren, theils insofern er ein Vorausgesetztes ist, weitere Gedanken über ihn haben, ihn denkend weiter entwickeln.

Endlichkeit des Bewußtseyns nicht behaftetes, Denken, kurz Denken als solches, zu nehmen ist.

Indem nun das Interesse der kantischen Philosophie auf das sogenannte Transcendentale der Denkbestimmungen gerichtet war, ist die Abhandlung derselben selbst leer ausgegangen; was sie an ihnen selbst sind, ohne die abstracte, allen gleiche Relation auf Ich, ihre Bestimmtheit gegen und ihr Verhältniß zu einander ist nicht zu einem Gegenstande der Betrachtung gemacht worden; die Erkenntniß ihrer Natur hat sich daher durch diese Philosophie nicht im geringsten gefördert gefunden. Das einzige Interessante, was hierauf Beziehung hat, kommt in der Kritik der Ideen vor. Für den wirklichen Fortschritt der Philosophie aber war es nothwendig, daß das Interesse des Denkens auf die Betrachtung der formellen Seite, des Ich, des Bewußtseyns als solchen, d. i. der abstracten Beziehung eines subjectiven Wissens auf ein Object, gezogen, daß die Erkenntniß der unendlichen Form, d. i. des Begriffs, auf diese Weise eingeleitet wurde. Um jedoch diese Erkenntniß zu erreichen, mußte jene endliche Bestimmtheit, in der die Form als Ich, Bewußtseyn ist, noch abgestreift werden. Die Form so in ihre Reinheit herausgedacht, enthält es dann in sich selbst, sich zu bestimmen, d. i. sich Inhalt zu geben, und zwar denselben in seiner Nothwendigkeit, — als System der Denkbestimmungen.

Die objective Logik tritt damit vielmehr an die Stelle der vormaligen Metaphysik, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch Gedanken aufgeführt seyn sollte. — Wenn wir auf die letzte Gestalt der Ausbildung dieser Wissenschaft Rücksicht nehmen, so ist erstens unmittelbar die Ontologie, an deren Stelle die objective Logik tritt, — der Theil jener Metaphysik, der die Natur des Ens überhaupt erforschen sollte; — das Ens begreift sowohl Seyn als Wesen in sich, für welchen Unterschied unsere Sprache glücklicherweise den verschiedenen Ausdruck gerettet hat. — Alsdann aber begreift

die objective Logik auch die übrige Metaphysik insofern in sich, als diese mit den reinen Denkformen die besondern, zunächst aus der Vorstellung genommenen Substrate, die Seele, die Welt, Gott, zu fassen suchte, und die Bestimmungen des Denkens das Wesentliche der Betrachtungsweise ausmachten. Aber die Logik betrachtet diese Formen frei von jenen Substraten, den Subjecten der Vorstellung, und ihre Natur und Werth an und für sich selbst. Jene Metaphysik unterließ dieß und zog sich daher den gerechten Vorwurf zu, sie ohne Kritik gebraucht zu haben, ohne die vorgängige Untersuchung, ob und wie sie fähig seyen, Bestimmungen des Dings-an-sich, nach kantischem Ausdruck, — oder vielmehr des Vernünftigen, zu seyn. — Die objective Logik ist daher die wahrhafte Kritik derselben, — eine Kritik, die sie nicht nach der abstracten Form der Apriorität gegen das Aposteriorische, sondern sie selbst in ihrem besondern Inhalte betrachtet.

Die subjective Logik ist die Logik des Begriffs, — des Wesens, das seine Beziehung auf ein Seyn oder seinen Schein aufgehoben hat, und in seiner Bestimmung nicht äußerlich mehr, sondern das freie selbstständige, sich in sich bestimmende Subjective, oder vielmehr das Subject selbst ist. — Indem das Subjective das Mißverständniß von Zufälligem und Willkürlichem, so wie überhaupt von Bestimmungen, die in die Form des Bewußtseyns gehören, mit sich führt, so ist hier auf den Unterschied von Subjectivem und Objectivem der sich späterhin innerhalb der Logik selbst näher entwickeln wird, kein besonderes Gewicht zu legen.

Die Logik zerfällt also zwar überhaupt in objective und subjective Logik; bestimmter aber hat sie die drei Theile:

I. Die Logik des Seyns,
II. die Logik des Wesens und
III. die Logik des Begriffs.

Erstes Buch.

Die Lehre vom Seyn.

Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?

In neuern Zeiten erst ist das Bewußtseyn entstanden, daß es eine Schwierigkeit sey, einen *Anfang* in der Philosophie zu finden, und der Grund dieser Schwierigkeit, so wie die Möglichkeit, sie zu lösen, ist vielfältig besprochen worden. Der Anfang der Philosophie muß entweder ein *Vermitteltes* oder *Unmittelbares* seyn, und es ist leicht zu zeigen, daß es weder das Eine noch das Andere seyn könne; somit findet die eine oder die andere Weise des Anfangens ihre Widerlegung.

Das *Princip* einer Philosophie drückt wohl auch einen Anfang aus, aber nicht sowohl einen subjectiven als *objectiven*, den Anfang *aller Dinge*. Das Princip ist ein irgendwie bestimmter *Inhalt*, — das Wasser, das Eine, Nus, Idee, — Substanz, Monade u. s. f., oder wenn es sich auf die Natur des Erkennens bezieht und damit mehr nur ein Kriterium als eine objective Bestimmung seyn soll, Denken, Anschauen, Empfinden, Ich, die Subjectivität selbst, so ist es hier gleichfalls die Inhaltsbestimmung, auf welche das Interesse geht. Das Anfangen als solches dagegen bleibt als ein Subjectives in dem Sinne einer zufälligen Art und Weise, den Vortrag einzuleiten, unbeachtet und gleichgültig, somit auch das Bedürfniß der Frage, womit anzufangen sey, unbedeutend gegen das Bedürfniß des Princips, als in welchem allein das Interesse *der Sache* zu liegen scheint, das Interesse, was das *Wahre*, was der *absolute Grund* von Allem sey.

Aber die moderne Verlegenheit um den Anfang geht aus einem weitern Bedürfnisse hervor, welches diejenigen noch nicht kennen, denen es dogmatisch um das Erweisen des Princips zu thun ist, oder skeptisch um das Finden eines subjectiven Kriteriums gegen dogmatisches Philosophiren und welches diejenigen ganz verleugnen, die wie aus der Pistole, aus ihrer innern Offenbarung, aus Glauben, intellectueller Anschauung u. s. w. anfangen, und der Methode und Logik überhoben seyn wollten. Wenn das früher abstracte Denken zunächst nur für das Princip als Inhalt sich interessirt, aber im Fortgange der Bildung auf die andere Seite, auf das Benehmen des Erkennens zu achten getrieben ist, so wird auch das subjective Thun als wesentliches Moment der objectiven Wahrheit erfaßt, und das Bedürfniß führt sich herbei, daß die Methode mit dem Inhalt, die Form mit dem Princip vereint sey. So soll das Princip auch Anfang und das, was das Prius für das Denken ist, auch das Erste im Gange des Denkens seyn.

Es ist hier nur zu betrachten, wie der logische Anfang erscheint; die beiden Seiten, nach denen er genommen werden kann, sind schon genannt, entweder als Resultat auf vermittelte, oder als eigentlicher Anfang auf unmittelbare Weise. Die in der Bildung der Zeit so wichtig erscheinende Frage, ob das Wissen der Wahrheit ein unmittelbares, schlechthin anfangendes Wissen, ein Glauben, oder aber ein vermitteltes Wissen sey, ist an diesem Orte nicht zu erörtern. Insofern solche Betrachtung vorläufig angestellt werden kann, ist dieß anderwärts (in m. Encyklop. der philos. Wissensch. 3te Ausg. im Vorbegr. §. 61. ff.) geschehen. Hier mag daraus nur dieß angeführt werden, daß es Nichts giebt, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sey, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält, als die Vermittelung, so daß sich diese beiden Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt. Was aber die wissenschaftliche Erörterung betrifft, so ist es jeder logische Satz, in welchem die Bestimmungen der Unmittelbarkeit und der Vermittelung und also die Erörterung ihres Gegensatzes und ihrer Wahrheit vorkommt. Insofern dieser Gegensatz in Beziehung auf Denken, Wissen, Erkennen, die concretere Gestalt von unmittelbarem oder vermitteltem Wissen erhält, wird die Natur des Erkennens überhaupt, sowohl innerhalb der Wissenschaft der Logik betrachtet, als dasselbe in seiner weitern concreten Form, in die Wissenschaft vom Geiste, und in die Phänomenologie desselben fällt. Vor der Wissenschaft aber schon über das Erkennen ins Reine kommen wollen, heißt verlangen, daß es außerhalb derselben erörtert werden sollte; außerhalb der Wissenschaft läßt sich dieß wenigstens nicht auf wissenschaftliche Weise, um die es hier allein zu thun ist, bewerkstelligen.

Logisch ist der Anfang, indem er im Element des frei für sich seyenden Denkens, im reinen Wissen gemacht werden soll. Vermittelt ist er hiermit dadurch, daß das reine Wissen die letzte, absolute Wahrheit des Bewußtseyns ist. Es ist in der Einleitung bemerkt, daß die Phänomenologie des Geistes die Wissenschaft des Bewußtseyns, die Darstellung davon ist, daß das Bewußtseyn den Begriff der Wissenschaft, d. i. das reine Wissen, zum Resultate hat. Die Logik hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung, welche die Nothwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunkts, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittelung überhaupt, enthält und anzeigt. In dieser Wissenschaft des erscheinenden Geistes wird von dem empirischen, sinnlichen Bewußtseyn ausgegangen; und dieses ist das eigentliche unmittelbare Wissen; daselbst wird erörtert, was an diesem unmittelbaren Wissen ist. Anderes Bewußtseyn, wie der Glaube an göttliche Wahrheiten, innere Erfahrung, Wissen durch innere Offenbarung u. s. f. zeigt sich bei geringer Ueberlegung sehr uneigentlich als unmittelbares Wissen aufgeführt zu werden. In jener Abhand-

lung ist das unmittelbare Bewußtseyn auch das in der Wissenschaft Erste und Unmittelbare, somit die Voraussetzung; in der Logik aber ist dasjenige die Voraussetzung, was aus jener Betrachtung sich als das Resultat erwiesen hatte, — die Idee als reines Wissen. Die Logik ist die reine Wissenschaft, d. i. das reine Wissen in dem ganzen Umfange seiner Entwickelung. Diese Idee aber hat sich in jenem Resultate dahin bestimmt, die zur Wahrheit gewordene Gewißheit zu seyn, die Gewißheit, die nach der einen Seite dem Gegenstande nicht mehr gegenüber ist, sondern ihn innerlich gemacht hat, ihn als sich selbst weiß, — und die auf der andern Seite das Wissen von sich als von einem, das dem Gegenständlichen gegenüber und nur dessen Vernichtung sey, aufgegeben, dieser Subjectivität entäußert und Einheit mit seiner Entäußerung ist.

Daß nun von dieser Bestimmung des reinen Wissens aus der Anfang seiner Wissenschaft immanent bleibe, ist nichts zu thun, als das zu betrachten oder vielmehr mit Beiseitsetzung aller Reflexionen, aller Meinungen, die man sonst hat, nur aufzunehmen was vorhanden ist.

Das reine Wissen als in diese Einheit zusammengegangen, hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittelung aufgehoben; es ist das Unterschiedslose; dieses Unterschiedslose hört somit selbst auf, Wissen zu seyn; es ist nur einfache Unmittelbarkeit vorhanden.

Die einfache Unmittelbarkeit ist selbst ein Reflexionsausdruck, und bezieht sich auf den Unterschied von dem Vermittelten. In ihrem wahren Ausdrucke ist daher diese einfache Unmittelbarkeit das reine Seyn. Wie das reine Wissen nichts heißen soll, als das Wissen als solches, ganz abstract, so soll auch reines Seyn nichts heißen, als das Seyn überhaupt; Seyn, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung.

Hier ist das Seyn das Anfangende, als durch Vermittelung und zwar durch sie, welche zugleich Aufheben ihrer selbst ist, entstanden, dargestellt; mit der Voraussetzung des reinen Wissens als Resultats des endlichen Wissens, des Bewußtseyns. Soll aber keine Voraussetzung gemacht, der Anfang selbst unmittelbar genommen werden, so bestimmt er sich nur dadurch, daß es der Anfang der Logik, des Denkens für sich, seyn soll. Nur der Entschluß, den man auch für eine Willkür ansehen kann, nämlich daß man das Denken als solches betrachten wolle, ist vorhanden. So muß der Anfang absoluter oder was hier gleichbedeutend ist, abstracter Anfang seyn; er darf so nichts voraussetzen, muß durch nichts vermittelt seyn, noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft seyn. Er muß daher schlechthin ein Unmittelbares seyn, oder vielmehr nur das Unmittelbare selbst. Wie er nicht gegen Anderes eine Bestimmung haben kann, so kann er auch keine in sich, keinen Inhalt enthalten, denn dergleichen wäre Unterscheidung und Beziehung von Verschiedenem aufeinander, somit eine Vermittelung. Der Anfang ist also das reine Seyn.

Nach dieser einfachen Darlegung dessen, was zunächst nur zu diesem selbst Allereinfachsten, dem logischen Anfang, gehört, können noch folgende weitere Reflexionen beigebracht werden; doch können sie nicht sowohl zur Erläuterung und Bestätigung jener Darlegung, die für sich fertig ist, dienen sollen, als sie vielmehr nur durch Vorstellungen und Reflexionen veranlaßt werden, die uns zum Voraus in den Weg kommen können, jedoch, wie alle andere vorangehende Vorurtheile, in der Wissenschaft selbst ihre Erledigung finden müssen, und daher eigentlich zur Geduld hierauf zu verweisen wären.

Die Einsicht, daß das Absolut-Wahre ein Resultat seyn müsse, und umgekehrt, daß ein Resultat ein erstes Wahres voraussetzt, das aber, weil es Erstes ist, objectiv betrachtet, nicht nothwendig, und nach der subjectiven Seite, nicht erkannt ist, — hat in neuern Zeiten den Gedanken hervorgebracht, daß die Philosophie nur mit einem hypothetischen und problematischen

Wahren anfangen, und das Philosophiren daher zuerst nur ein Suchen seyn könne, eine Ansicht, welche Reinhold in den spätern Zeiten seines Philosophirens vielfach urgirt hat und der man die Gerechtigkeit widerfahren lassen muß, daß ihr ein wahrhaftes Interesse zu Grunde liegt, welches die speculative Natur des philosophischen Anfangs betrifft. Die Auseinandersetzung dieser Ansicht ist zugleich eine Veranlassung, ein vorläufiges Verständniß über den Sinn des logischen Fortschreitens überhaupt, einzuleiten; denn jene Ansicht schließt die Rücksicht auf das Fortgehen sogleich in sich. Und zwar stellt sie es so vor, daß das Vorwärtsschreiten in der Philosophie vielmehr ein Rückwärtsgehen und Begründen sey, durch welches erst sich ergebe, daß das, womit angefangen wurde, nicht bloß ein willkürlich Angenommenes, sondern in der That theils das Wahre, theils das erste Wahre sey.

Man muß zugeben, daß es eine wesentliche Betrachtung ist, — die sich innerhalb der Logik selbst näher ergeben wird, — daß das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften ist, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt, und in der That hervorgebracht wird. — So wird das Bewußtseyn auf seinem Wege von der Unmittelbarkeit aus, mit der es anfängt, zum absoluten Wissen, als seiner innersten Wahrheit, zurückgeführt. Dieß Letzte, der Grund, ist denn auch dasjenige, aus welchem das Erste hervorgeht, das zuerst als Unmittelbares auftrat. — So wird noch mehr der absolute Geist, der als die concrete und letzte höchste Wahrheit alles Seyns sich ergiebt, erkannt, als am Ende der Entwickelung sich mit Freiheit entäußernd und sich zur Gestalt eines unmittelbaren Seyns entlassend, — zur Schöpfung einer Welt sich entschließend, welche alles das enthält, was in die Entwickelung, die jenem Resultate vorangegangen, fiel, und das durch diese umgekehrte Stellung, mit seinem Anfang in ein von dem Resultate als dem Principe Abhängiges verwandelt wird. Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein

Unmittelbares der Anfang sey, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte, und das Letzte auch das Erste wird.

Daher ergiebt sich auf der andern Seite als ebenso nothwendig, dasjenige, in welches die Bewegung als in seinen Grund zurückgeht, als Resultat zu betrachten. Nach dieser Rücksicht ist das Erste ebenso sehr der Grund, und das Letzte ein Abgeleitetes; indem von dem Ersten ausgegangen und durch richtige Folgerungen auf das Letzte, als auf den Grund, gekommen wird, ist dieser Resultat. Der Fortgang ferner von dem, was den Anfang macht, ist nur als eine weitere Bestimmung desselben zu betrachten, so daß das Anfangende allem Folgenden zu Grunde liegen bleibt, und nicht daraus verschwindet. Das Fortgehen besteht nicht darin, daß nur ein Anderes abgeleitet, oder daß in ein wahrhaft Anderes übergegangen würde; — und insofern dieß Uebergehen vorkommt, so hebt es sich ebenso sehr wieder auf. So ist der Anfang der Philosophie, die in allen folgenden Entwickelungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende.

Durch diesen Fortgang denn verliert der Anfang das, was er in dieser Bestimmtheit, ein Unmittelbares und Abstractes überhaupt zu seyn, Einseitiges hat; er wird ein Vermitteltes, und die Linie der wissenschaftlichen Fortbewegung macht sich damit zu einem Kreise. — Zugleich ergiebt sich, daß das, was den Anfang macht, indem es darin das noch Unentwickelte, Inhaltslose ist, im Anfange noch nicht wahrhaft erkannt wird, und daß erst die Wissenschaft, und zwar in ihrer ganzen Entwickelung, seine vollendete, inhaltsvolle und erst wahrhaft begründete Erkenntniß ist.

Darum aber, weil das Resultat erst als der absolute Grund hervortritt, ist das Fortschreiten dieses Erkennens nicht etwas Provisorisches, noch ein problematisches und hypothetisches, sondern es muß durch die Natur der Sache und des Inhaltes selbst bestimmt seyn. Weder ist jener Anfang etwas Willkürliches und

nur einstweilen Angenommenes, noch ein als willkürlich Erscheinendes und bittweise Vorausgesetztes, von dem sich aber doch in der Folge zeige, daß man Recht daran gethan habe, es zum Anfange zu machen; nicht wie bei den Constructionen, die man zum Behuf des Beweises eines geometrischen Satzes zu machen angewiesen wird, es der Fall ist, daß von ihnen es sich erst hinterher an den Beweisen ergiebt, daß man wohlgethan habe, gerade diese Linien zu ziehen, und dann in den Beweisen selbst mit der Vergleichung dieser Linien oder Winkel anzufangen; für sich an diesem Linienziehen oder Vergleichen begreift es sich nicht. So ist vorhin der Grund, warum in der reinen Wissenschaft vom reinen Seyn angefangen wird, unmittelbar an ihr selbst angegeben worden. Dieß reine Seyn ist die Einheit, in die das reine Wissen zurückgeht, oder wenn dieses selbst noch als Form von seiner Einheit unterschieden gehalten werden soll, so ist es auch der Inhalt desselben. Dieß ist die Seite, nach welcher dieß reine Seyn, dieß Absolut-Unmittelbare, ebenso absolut Vermitteltes ist. Aber es muß ebenso wesentlich nur in der Einseitigkeit, das Rein-Unmittelbare zu seyn, genommen werden, eben weil es hier als der Anfang ist. Insofern es nicht diese reine Unbestimmtheit, insofern es bestimmt wäre, würde es als Vermitteltes, schon weiter Geführtes, genommen; ein Bestimmtes enthält ein Anderes zu einem Ersten. Es liegt also in der Natur des Anfangs selbst, daß er das Seyn sey, und sonst nichts. Es bedarf daher keiner sonstigen Vorbereitungen, um in die Philosophie hineinzukommen, noch anderweitiger Reflexionen und Anknüpfungspunkte.

Daß der Anfang, Anfang der Philosophie ist, daraus kann eigentlich auch keine nähere Bestimmung oder ein positiver Inhalt für denselben genommen werden. Denn die Philosophie ist hier im Anfange, wo die Sache selbst noch nicht vorhanden ist, ein leeres Wort oder irgend eine angenommene ungerechtfertigte Vorstellung. Das reine Wissen giebt nur diese negative Bestimmung, daß er der abstracte Anfang seyn soll. Insofern das reine Seyn als Inhalt des reinen Wissens genommen wird, so hat dieses von seinem Inhalte zurückzutreten, ihn für sich selbst gewähren zu lassen und nicht weiter zu bestimmen. — Oder indem das reine Seyn als die Einheit zu betrachten ist, in die das Wissen, auf seiner höchsten Spitze der Einigung mit dem Objecte, zusammengefallen, so ist das Wissen in diese Einheit verschwunden, und hat keinen Unterschied von ihr und somit keine Bestimmung für sie übrig gelassen. — Auch sonst ist nicht Etwas, oder irgend ein Inhalt vorhanden, der gebraucht werden könnte, um damit den bestimmteren Anfang zu machen.

Aber auch die, bisher als Anfang angenommene Bestimmung des Seyns könnte weggelassen werden, so daß nur gefordert würde, daß ein reiner Anfang gemacht werde. Dann ist nichts vorhanden, als der Anfang selbst, und es wäre zu sehen, was er ist. — Diese Stellung könnte zugleich als ein Vorschlag zur Güte an diejenigen gemacht werden, welche theils damit, daß mit dem Seyn angefangen werde, aus welchen Reflexionen es sey, sich nicht beruhigen und noch weniger mit dem Erfolge, den das Seyn hat, in das Nichts überzugehen, — theils überhaupt nicht anders wissen, als daß in einer Wissenschaft mit der Voraussetzung einer Vorstellung angefangen werde, — einer Vorstellung, welche hierauf analysirt werde, so daß nun das Ergebniß solcher Analyse den ersten bestimmten Begriff in der Wissenschaft abgebe. Indem wir auch dieß Verfahren beobachteten, so hätten wir keinen besondern Gegenstand, weil der Anfang als des Denkens, ganz abstract, ganz allgemein, ganz Form ohne allen Inhalt seyn soll; wir hätten somit gar nichts, als die Vorstellung von einem bloßen Anfang als solchem. Es ist also nur zu sehen, was wir in dieser Vorstellung haben.

Es ist noch Nichts, und es soll Etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Seyn ist also auch schon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält also Beides, Seyn und Nichts;

ist die Einheit von Seyn und Nichts; — oder ist Nichtseyn, das zugleich Seyn, und Seyn, das zugleich Nichtseyn ist.

Ferner Seyn und Nichts sind im Anfang als *unterschieden* vorhanden; denn er weis't auf etwas Anderes hin; — er ist ein Nichtseyn, das auf das Seyn als auf ein Anderes bezogen ist; das Anfangende ist noch nicht; es geht erst dem Seyn zu. Der Anfang enthält also das Seyn als ein solches, das sich von dem Nichtseyn entfernt oder es aufhebt, als ein ihm Entgegengesetztes.

Ferner aber *ist* das, was anfängt, schon, eben so sehr aber *ist* es auch noch *nicht*. Die Entgegengesetzten, Seyn und Nichtseyn sind also in ihm in unmittelbarer Vereinigung; oder er ist ihre *ununterschiedene Einheit*.

Die Analyse des Anfangs gäbe somit den Begriff der Einheit des Seyns und des Nichtseyns, — oder in reflectirterer Form, der Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedenseyns, — oder der Identität der Identität und Nichtidentität. Dieser Begriff könnte als die erste, reinste d. i. abstracteste, Definition des Absoluten angesehen werden; — wie er dieß in der That seyn würde, wenn es überhaupt um die Form von Definitionen und um den Namen des Absoluten zu thun wäre. In diesem Sinne würden, wie jener abstracte Begriff die erste, so alle weitern Bestimmungen und Entwickelungen nur bestimmtere und reichere Definitionen dieses Absoluten seyn. Aber die, welche mit dem *Seyn* als Anfang darum nicht zufrieden sind, weil es in Nichts übergeht, und daraus die Einheit des Seyns und Nichts entsteht, mögen zusehen, ob sie mit diesem Anfange, der mit der Vorstellung des *Anfangs* anfängt, und mit deren Analyse, die wohl richtig seyn wird, aber gleichfalls auf die Einheit des Seyns und Nichts führt, zufriedener seyn mögen, als damit, daß das Seyn zum Anfange gemacht wird.

Es ist aber noch eine weitere Betrachtung über dieses Verfahren zu machen. Jene Analyse setzt die Vorstellung des Anfangs

als bekannt voraus; es ist so nach dem Beispiele anderer Wissenschaften verfahren worden. Diese setzen ihren Gegenstand voraus, und nehmen bittweise an, daß jedermann dieselbe Vorstellung von ihm habe, und darin ungefähr dieselben Bestimmungen finden möge, die sie durch Analyse, Vergleichung und sonstiges Räsonnement von ihm da und dorther beibringen und angeben. Das aber, was den absoluten Anfang macht, muß gleichfalls ein sonst Bekanntes seyn; wenn es nun ein Concretes, somit in sich mannigfaltig Bestimmtes ist, so ist diese *Beziehung*, die es in *sich* ist, als etwas Bekanntes vorausgesetzt; sie ist damit als etwas *Unmittelbares* angegeben, *was sie aber nicht ist*; denn sie ist nur Beziehung als von Unterschiedenen, enthält somit die *Vermittelung* in sich. Ferner tritt am Concreten die Zufälligkeit und Willkür der Analyse und des verschiedenen Bestimmens ein. Welche Bestimmungen herausgebracht werden, hängt von dem ab, was jeder in seiner unmittelbaren zufälligen Vorstellung *vorfindet*. Die in einem Concreten, einer synthetischen Einheit, enthaltene Beziehung ist eine *nothwendige* nur, insofern sie nicht vorgefunden, sondern durch die eigene Bewegung der Momente, in diese Einheit zurück zu gehen, hervorgebracht ist; — eine Bewegung, die das Gegentheil des analytischen Verfahrens ist, eines der Sache selbst äußerlichen, in das Subject fallenden, Thuns.

Hierin ist auch das Nähere enthalten, daß das, womit der Anfang zu machen ist, nicht ein Concretes, nicht ein solches seyn kann, das eine Beziehung *innerhalb seiner selbst* enthält. Denn ein solches setzt ein Vermitteln und Herübergehen von einem Ersten zu einem Anderen innerhalb seiner, voraus, wovon das einfachgewordene Concrete das Resultat wäre. Aber der Anfang soll nicht selbst schon ein Erstes *und* ein Anderes seyn; ein solches das ein Erstes *und* ein Anderes in sich ist, enthält bereits ein Fortgegangenseyn. Was den Anfang macht, der Anfang selbst, ist daher als ein Nichtanalysirbares, in seiner einfachen

unerfüllten Unmittelbarkeit, also als Seyn, als das ganz Leere zu nehmen.

Wenn man etwa, gegen die Betrachtung des abstracten Anfangs ungeduldig, sagen wollte, es solle nicht mit dem Anfange angefangen werden, sondern geradezu mit der Sache, so ist diese Sache nichts als jenes leere Seyn; denn was die Sache sey, dieß ist es, was sich eben erst im Verlaufe der Wissenschaft ergeben soll, was nicht vor ihr als bekannt vorausgesetzt werden kann.

Welche Form sonst genommen werde, um einen andern Anfang zu haben, als das leere Seyn, so leidet er an den angeführten Mängeln. Diejenigen, welche mit diesem Anfange unzufrieden bleiben, mögen sich zu der Aufgabe auffordern, es anders anzufangen, um dabei diese Mängel zu vermeiden.

Ein origineller Anfang der Philosophie aber kann nicht ganz unerwähnt gelassen werden, der sich in neuerer Zeit berühmt gemacht hat, der Anfang mit Ich. Er kam theils aus der Reflexion, daß aus dem ersten Wahren alles Folgende abgeleitet werden müsse, theils aus dem Bedürfnisse, daß das Erste Wahre ein Bekanntes und noch mehr ein unmittelbar Gewisses sey. Dieser Anfang ist im Allgemeinen nicht eine solche Vorstellung, die zufällig ist, und in einem Subjecte so, in einem andern anders, beschaffen seyn kann. Denn Ich, dieß unmittelbare Selbstbewußtseyn, erscheint zunächst selbst theils als ein Unmittelbares, theils als ein in einem viel höheren Sinne Bekanntes, als eine sonstige Vorstellung; etwas sonst Bekanntes gehört zwar dem Ich an, aber ist noch ein von ihm unterschiedener, damit sogleich zufälliger Inhalt; Ich hingegen ist die einfache Gewißheit seiner selbst. Aber Ich überhaupt ist auch zugleich ein Concretes, oder Ich ist vielmehr das Concreteste, — das Bewußtseyn seiner, als unendlich mannigfaltiger Welt. Daß Ich Anfang und Grund der Philosophie sey, dazu wird die Absonderung dieses Concreten erfordert, — der absolute Akt, wodurch Ich von sich

selbst gereinigt wird, und als abstractes Ich in sein Bewußtseyn tritt. Allein dieß reine Ich ist nun nicht ein unmittelbares, noch das bekannte, das gewöhnliche Ich unsers Bewußtseyns, woran unmittelbar und für jeden die Wissenschaft angeknüpft werden sollte. Jener Akt wäre eigentlich nichts Anderes, als die Erhebung auf den Standpunkt des reinen Wissens, auf welchem der Unterschied des Subjectiven und Objectiven verschwunden ist. Aber wie diese Erhebung so unmittelbar gefordert ist, ist sie ein subjectives Postulat; um als wahrhafte Forderung sich zu erweisen, müßte die Fortbewegung des concreten Ichs vom unmittelbaren Bewußtseyn zum reinen Wissen an ihm selbst, durch seine eigene Nothwendigkeit, aufgezeigt und dargestellt worden seyn. Ohne diese objective Bewegung erscheint das reine Wissen, auch als die intellectuelle Anschauung bestimmt, als ein willkürlicher Standpunkt, oder selbst als einer der empirischen Zustände des Bewußtseyns, in Rücksicht dessen es darauf ankommt, ob ihn der Eine in sich vorfinde oder hervorbringen könne, ein Anderer aber nicht. Insofern aber dieß reine Ich das wesentliche reine Wissen seyn muß, und das reine Wissen aber nur durch den absoluten Akt der Selbsterhebung im individuellen Bewußtseyn gesetzt wird, und nicht unmittelbar in ihm vorhanden ist, geht gerade der Vortheil verloren, der aus diesem Anfange der Philosophie entspringen soll, daß er nämlich etwas schlechthin Bekanntes sey, was jeder unmittelbar in sich finde, und daran die weitere Reflexion anknüpfen könne; jenes reine Ich ist vielmehr in seiner abstracten Wesenheit, etwas dem gewöhnlichen Bewußtseyn Unbekanntes, etwas, das es nicht darin vorfindet. Damit tritt vielmehr der Nachtheil der Täuschung ein, daß von etwas Bekanntem, dem Ich des empirischen Selbstbewußtseyns die Rede seyn solle, indem in der That von etwas diesem Bewußtseyn Fernem die Rede ist. Die Bestimmung des reinen Wissens als Ich, führt die fortdauernde Rückerinnerung an das subjective Ich mit sich, dessen Schranken vergessen werden sollen, und erhält die

Vorstellung gegenwärtig, als ob die Sätze und Verhältnisse, die sich in der weitern Entwickelung vom Ich ergeben, im gewöhnlichen Bewußtseyn, da es ja das sey, von dem sie behauptet werden, vorkommen und darin vorgefunden werden können. Diese Verwechslung bringt statt unmittelbarer Klarheit vielmehr nur eine um so grellere Verwirrung und gänzliche Desorientirung hervor; nach Außen hat sie vollends die gröbsten Mißverständnisse veranlaßt.

Was ferner die subjective Bestimmtheit des Ich überhaupt betrifft, so benimmt wohl das reine Wissen dem Ich seine beschränkte Bedeutung, an einem Objecte seinen unüberwindlichen Gegensatz zu haben. Aus diesem Grunde wäre es aber wenigstens überflüssig, noch diese subjective Haltung und die Bestimmung des reinen Wesens als Ich, beizubehalten. Allein diese Bestimmung führt nicht nur jene störende Zweideutigkeit mit sich, sondern sie bleibt auch, näher betrachtet, ein subjectives Ich. Die wirkliche Entwickelung der Wissenschaft, die vom Ich ausgeht, zeigt es, daß das Object darin die peremirende Bestimmung eines Anderen für das Ich hat und behält, daß also das Ich, von dem ausgegangen wird, nicht das reine Wissen, das den Gegensatz des Bewußtseyns in Wahrheit überwunden hat, sondern noch in der Erscheinung befangen ist.

Es ist hierbei noch die wesentliche Bemerkung zu machen, daß wenn an sich wohl Ich als das reine Wissen oder als intellectuelle Anschauung bestimmt und als Anfang behauptet werden könnte, daß es in der Wissenschaft nicht um das zu thun ist, was an sich oder innerlich vorhanden sey, sondern um das Daseyn des Innerlichen im Denken, und um die Bestimmtheit, die ein solches in diesem Daseyn hat. Was aber von der intellectuellen Anschauung — oder wenn ihr Gegenstand das Ewige, das Göttliche, das Absolute genannt wird, — was vom Ewigen oder Absoluten im Anfange der Wissenschaft da ist, dieß kann nichts Anderes seyn, als erste, unmittelbare, einfache Bestimmung.

Welcher reichere Name ihm gegeben werde, als das bloße Seyn ausdrückt, so kann nur in Betracht kommen, wie solches Absolute in das denkende Wissen und in das Aussprechen dieses Wissens eintritt. Die intellectuelle Anschauung ist wohl die gewaltsame Zurückweisung des Vermittelns und der beweisenden, äußerlichen Reflexion. Was sie aber mehr ausspricht, als einfache Unmittelbarkeit, ist ein Concretes, ein in sich verschiedene Bestimmungen Enthaltendes. Das Aussprechen und die Darstellung eines solchen jedoch ist, wie schon bemerkt, eine vermittelnde Bewegung, die von einer der Bestimmungen anfängt, und zu der anderen fortgeht, wenn diese auch zur ersten zurückgeht; — es ist eine Bewegung, die zugleich nicht willkürlich oder assertorisch seyn darf. Von was daher in solcher Darstellung angefangen wird, ist nicht das Concrete selbst, sondern nur das einfache Unmittelbare, von dem die Bewegung ausgeht. Außerdem fehlt, wenn ein Concretes zum Anfange gemacht wird, der Beweis, dessen die Verbindung der im Concreten enthaltenen Bestimmungen bedarf.

Wenn also im Ausdrucke des Absoluten oder Ewigen oder Gottes (und das unbestrittenste Recht hätte Gott, daß mit ihm der Anfang gemacht werde), wenn in deren Anschauung oder Gedanken mehr liegt, als im reinen Seyn, so soll das, was darin liegt, ins Wissen als denkendes, nicht vorstellendes erst hervortreten; das was darin liegt, es sey so reich, als es wolle, so ist die Bestimmung, die ins Wissen zuerst hervortritt, ein Einfaches; denn nur im Einfachen ist nicht mehr als der reine Anfang; nur das Unmittelbare ist einfach, denn nur im Unmittelbaren ist noch nicht ein Fortgegangenseyn von Einem zu einem Anderen. Was somit über das Seyn ausgesprochen oder enthalten seyn soll, in den reicheren Formen des Vorstellens von Absolutem oder Gott, dieß ist im Anfange nur leeres Wort, und nur Seyn; dieß Einfache, das sonst keine weitere Bedeutung hat, dieß Leere ist also schlechthin der Anfang der Philosophie.

Diese Einsicht ist selbst so einfach, daß dieser Anfang als

solcher, keiner Vorbereitung noch weiteren Einleitung bedarf; und diese Vorläufigkeit von Räsonnement über ihn konnte nicht die Absicht haben, ihn herbeizuführen, als vielmehr alle Vorläufigkeit zu entfernen.

Allgemeine Eintheilung des Seyns.

Das Seyn ist *zuerst* gegen Anderes überhaupt bestimmt;

Zweitens ist es sich innerhalb seiner selbst bestimmend;

Drittens, indem diese Vorläufigkeit des Eintheilens weggeworfen ist, ist es die abstracte Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit, in der es der Anfang seyn muß.

Nach der *ersten* Bestimmung theilt das Seyn sich gegen das *Wesen* ab, indem es weiterhin in seiner Entwickelung seine Totalität nur als Eine Sphäre des Begriffs erweist, und ihr als Moment eine andere Sphäre gegenüberstellt.

Nach der *zweiten* ist es die Sphäre, innerhalb welcher die Bestimmungen und die ganze Bewegung seiner Reflexion fällt. Das Seyn wird sich darin in den drei Bestimmungen setzen:

I. als *Bestimmtheit*; als solche, *Qualität*;

II. als *aufgehobene* Bestimmtheit; *Größe*, *Quantität*;

III. als *qualitativ* bestimmte *Quantität*; *Maaß*.

Diese Eintheilung ist hier, wie in der Einleitung von diesen Eintheilungen überhaupt erinnert worden, eine vorläufige Anführung; ihre Bestimmungen haben erst aus der Bewegung des Seyns selbst zu entstehen, sich dadurch zu definiren und zu rechtfertigen. Ueber die Abweichung dieser Eintheilung von der gewöhnlichen Aufführung der Kategorien, nämlich als Quantität, Qualität, Relation und Modalität, was übrigens bei *Kant* nur die Titel für seine Kategorien seyn sollen, in der That aber selbst, nur allgemeinere, Kategorien sind, — ist hier nichts zu erinnern, da die ganze Ausführung das überhaupt von der gewöhnlichen Ordnung und Bedeutung der Kategorien Abweichende zeigen wird.

Nur dieß kann etwa bemerkt werden, daß sonst die Bestimmung der *Quantität* vor der *Qualität* aufgeführt wird, — und dieß — wie das Meiste — ohne weiteren Grund. Es ist bereits gezeigt worden, daß der Anfang sich mit dem Seyn *als solchem* macht, daher mit dem qualitativen Seyn. Aus der Vergleichung der Qualität mit der Quantität erhellt leicht, daß jene die der Natur nach erste ist. Denn die Quantität ist die schon negativ gewordene Qualität; die *Größe* ist die Bestimmtheit, die nicht mehr mit dem Seyn Eins, sondern schon von ihm unterschieden, die aufgehobene, gleichgültig gewordene Qualität ist. Sie schließt die Veränderlichkeit des Seyns ein, ohne daß die Sache selbst, das Seyn, dessen Bestimmung sie ist, durch sie verändert werde; da hingegen die qualitative Bestimmtheit mit ihrem Seyn Eins ist, nicht darüber hinausgeht, noch innerhalb desselben steht, sondern dessen unmittelbare Beschränktheit ist. Die Qualität ist daher, als die *unmittelbare* Bestimmtheit die erste und mit ihr der Anfang zu machen.

Das *Maaß* ist eine *Relation*, aber nicht die Relation überhaupt, sondern bestimmt der Qualität und Quantität zu einander; die Kategorien, die Kant unter der Relation befaßt, werden ganz anderwärts ihre Stelle nehmen. Das Maaß kann auch für eine Modalität, wenn man will, angesehen werden; aber indem bei *Kant* diese nicht mehr eine Bestimmung des Inhalts ausmachen, sondern nur die Beziehung desselben auf das Denken, auf das Subjective, angehen soll, so ist dieß eine ganz heterogene, hierher nicht gehörige Beziehung.

Die *dritte* Bestimmung *des Seyns* fällt innerhalb des Abschnittes, der Qualität, indem es sich als abstracte Unmittelbarkeit zu einer einzelnen Bestimmtheit gegen seine anderen innerhalb seiner Sphäre herabsetzt.

Erster Abschnitt.

Bestimmtheit (Qualität).

Das Seyn ist das unbestimmte Unmittelbare; es ist frei von der Bestimmtheit gegen das Wesen, so wie noch von jeder, die es innerhalb seiner selbst erhalten kann. Dieß reflexionslose Seyn ist das Seyn, wie es unmittelbar nur an ihm selber ist.

Weil es unbestimmt ist, ist es qualitätsloses Seyn; aber an sich kommt ihm der Charakter der Unbestimmtheit nur im Gegensatze gegen das Bestimmte oder Qualitative zu. Dem Seyn überhaupt tritt aber das bestimmte Seyn als solches gegenüber, damit aber macht seine Unbestimmtheit selbst seine Qualität aus. Es wird sich daher zeigen, daß das erste Seyn, an sich bestimmtes, und hiermit

Zweitens, daß es in das Daseyn übergeht, Daseyn ist; daß aber dieses als endliches Seyn sich aufhebt, und in die unendliche Beziehung des Seyns auf sich selbst,

Drittens in das Fürsichseyn übergeht.

Erstes Kapitel.

Seyn.

A.

Seyn, reines Seyn, — ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich, und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach Außen. Durch irgend eine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden, oder wodurch es als unterschieden von einem Andern gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. — Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dieß reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebenso wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dieß leere Denken. Das Seyn, das unbestimmte Unmittelbare ist in der That Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts.

B.

Nichts.

Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst. — Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder nichts angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so ist (existirt) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst; und dasselbe leere Anschauen oder Denken, als das reine Seyn. — Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit, und damit überhaupt dasselbe, was das reine Seyn ist.

C.

Werden.

1. Einheit des Seyns und Nichts.

Das reine Seyn und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Seyn, noch das Nichts, sondern daß das Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn, — nicht übergeht, — sondern übergegangen ist. Aber

ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar jedes in seinem Gegentheil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen; das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.

Anmerkung 1.

Nichts pflegt dem Etwas entgegengesetzt zu werden; Etwas aber ist schon ein bestimmtes Seyendes, das sich von anderem Etwas unterscheidet; so ist also auch das dem Etwas entgegengesetzte Nichts, das Nichts von irgend Etwas, ein bestimmtes Nichts. Hier aber ist das Nichts in seiner unbestimmten Einfachheit zu nehmen. — Wollte man es für richtiger halten, daß statt des Nichts dem Seyn das Nichtseyn entgegengesetzt würde, so wäre in Rücksicht auf das Resultat nichts dawider zu haben, denn im Nichtseyn ist die Beziehung auf das Seyn enthalten; es ist Beides, Seyn und die Negation desselben, in Einem ausgesprochen, das Nichts, wie es im Werden ist. Aber es ist zunächst nicht um die Form der Entgegensetzung, d. i. zugleich der Beziehung zu thun, sondern um die abstracte, unmittelbare Negation, das Nichts rein für sich, die beziehungslose Verneinung, — was man, wenn man will, auch durch das bloße: Nicht ausdrücken könnte.

Den einfachen Gedanken des reinen Seyns haben die Eleaten zuerst, vorzüglich Parmenides als das Absolute und als einzige Wahrheit, und in den übergebliebenen Fragmenten von ihm, mit der reinen Begeisterung des Denkens, das zum ersten Male sich in seiner absoluten Abstraction erfaßt, ausgesprochen: nur das Seyn ist, und das Nichts ist gar nicht. — In orientalischen Systemen, wesentlich im Buddaismus ist bekanntlich das Nichts, das Leere, das absolute Princip. — Der

tiefsinnige Heraklit hob gegen jene einfache und einseitige Abstraction den höheren totalen Begriff des Werdens hervor, und sagte: das Seyn ist so wenig, als das Nichts, oder auch Alles fließt, das heißt, Alles ist Werden. — Die populären, besonders orientalischen Sprüche, daß Alles, was ist, den Keim seines Vergehens in seiner Geburt selbst habe, der Tod umgekehrt der Eingang in neues Leben sey, drücken im Grunde dieselbe Einigung des Seyns und Nichts aus. Aber diese Ausdrücke haben ein Substrat, an dem der Uebergang geschieht; Seyn und Nichts werden in der Zeit auseinander gehalten, als in ihr abwechselnd vorgestellt, nicht aber in ihrer Abstraction gedacht, und daher auch nicht so, daß sie an und für sich dasselbe sind.

Ex nihilo nihil fit — ist einer der Sätze, denen in der Metaphysik große Bedeutung zugeschrieben wurde. Es ist darin entweder nur die gehaltlose Tautologie zu sehen: Nichts ist Nichts; oder wenn das Werden wirkliche Bedeutung darin haben sollte, so ist vielmehr, indem nur Nichts aus Nichts wird, in der That kein Werden darin vorhanden, denn Nichts bleibt darin Nichts. Das Werden enthält, daß Nichts nicht Nichts bleibe, sondern in sein Anderes, in das Seyn übergehe. — Wenn die spätere vornehmlich christliche Metaphysik den Satz, aus Nichts werde Nichts, verwarf, so behauptete sie einen Uebergang von Nichts in Seyn; so synthetisch oder bloß vorstellend sie auch diesen Satz nahm, so ist doch auch in der unvollkommensten Vereinigung ein Punkt enthalten, worin Seyn und Nichts zusammentreffen, und ihre Unterschiedenheit verschwindet. — Seine eigentliche Wichtigkeit hat der Satz: Aus Nichts wird Nichts, Nichts ist eben Nichts, durch seinen Gegensatz gegen das Werden überhaupt und damit auch gegen die Erschaffung der Welt aus Nichts. Diejenigen, welche den Satz: Nichts ist eben Nichts, sogar sich dafür ereifernd, behaupten, sind bewußtlos darüber, daß sie damit dem abstracten Pantheismus der Eleaten, der Sache nach auch dem spinozistischen, beipflichten. Die philo-

sophische Ansicht, welcher: Seyn ist nur Seyn, Nichts ist nur Nichts, als Princip gilt, verdient den Namen Identitätssystem; diese abstracte Identität ist das Wesen des Pantheismus.

Wenn das Resultat, daß Seyn und Nichts dasselbe ist, für sich auffällt oder paradox scheint, so ist hierauf nicht weiter zu achten; es wäre sich vielmehr über jene Verwunderung zu verwundern, die sich so neu in der Philosophie zeigt und vergißt, daß in dieser Wissenschaft ganz andere Bestimmungen vorkommen, als im gewöhnlichen Bewußtseyn und im sogenannten gemeinen Menschenverstande, der nicht gerade der gesunde, sondern auch der zu Abstractionen und zu dem Glauben oder vielmehr Aberglauben an Abstractionen heraufgebildete Verstand ist. Es wäre nicht schwer, diese Einheit von Seyn und Nichts, in jedem Beispiele, in jedem Wirklichen oder Gedanken aufzuzeigen. Es muß dasselbe, was oben von der Unmittelbarkeit und Vermittelung, (welche letztere eine Beziehung aufeinander, damit Negation enthält), vom Seyn und Nichts gesagt werden, daß es nirgend im Himmel und auf Erden Etwas gebe, was nicht Beides Seyn und Nichts in sich enthielte. Freilich da hierbei von einem irgend Etwas und Wirklichem die Rede wird, so sind darin jene Bestimmungen nicht mehr in der vollkommenen Unwahrheit, in der sie als Seyn und Nichts sind, vorhanden, sondern in einer weitern Bestimmung, und werden z. B. als Positives und Negatives aufgefaßt, jenes das gesetzte, reflectirte Nichts; aber Positives und Negatives enthalten jenes das Seyn, dieses das Nichts als ihre abstracte Grundlage. — So in Gott selbst enthält die Qualität, Thätigkeit, Schöpfung, Macht u. s. f. wesentlich die Bestimmung des Negativen, — sie sind ein Hervorbringen eines Anderen. Aber eine empirische Erläuterung von jener Behauptung durch Beispiele wäre hier ganz und gar überflüssig. Da nunmehr diese Einheit von Seyn und Nichts als erste Wahrheit ein für allemal zu Grunde liegt, und das Element von allem Folgenden ausmacht, so sind außer

dem Werden selbst, alle ferneren logischen Bestimmungen: Daseyn, Qualität, überhaupt alle Begriffe der Philosophie, Beispiele dieser Einheit. — Aber der sich so nennende gemeine oder gesunde Menschenverstand mag auf den Versuch hingewiesen werden, insofern er die Ungetrenntheit des Seyns und Nichts verwirft, sich ein Beispiel ausfindig zu machen, worin Eins vom Andern (Etwas von Grenze, Schranke, oder das Unendliche, Gott, wie so eben erwähnt, von Thätigkeit) getrennt zu finden sey. Nur die leeren Gedankendinge, Seyn und Nichts, selbst, sind diese Getrennte, und sie sind es, die der Wahrheit, der Ungetrenntheit beider, die allenthalben vor uns ist, von jenem Verstande vorgezogen werden.

Man kann nicht die Absicht haben wollen, den Verwirrungen, in welche sich das gewöhnliche Bewußtseyn bei einem solchen logischen Satze versetzt, nach allen Seiten hin begegnen zu wollen, denn sie sind unerschöpflich. Es können nur einige erwähnt werden. Ein Grund solcher Verwirrung ist unter anderen, daß das Bewußtseyn zu solchem abstracten logischen Satze Vorstellungen von einem concreten Etwas mitbringt und vergißt, daß von einem solchen nicht die Rede ist, sondern nur von den reinen Abstractionen des Seyns und Nichts, und daß diese allein festzuhalten sind.

Seyn und Nichtseyn ist dasselbe; also ist es dasselbe, ob ich bin oder nicht bin, ob dieses Haus ist oder nicht ist, ob diese hundert Thaler in meinem Vermögenszustand sind oder nicht. — Dieser Schluß oder Anwendung jenes Satzes verändert dessen Sinn vollkommen. Der Satz enthält die reinen Abstractionen des Seyns und Nichts; die Anwendung aber macht ein bestimmtes Seyn und bestimmtes Nichts daraus. Allein vom bestimmten Seyn ist, wie gesagt, hier nicht die Rede. Ein bestimmtes, ein endliches Seyn ist ein solches, das sich auf anderes bezieht; es ist ein Inhalt, der im Verhältnisse der Nothwendigkeit mit anderem Inhalte, mit der ganzen Welt, steht. In Rücksicht des

wechselbestimmenden Zusammenhangs des Ganzen konnte die Metaphysik die — im Grunde tautologische — Behauptung machen, daß wenn ein Stäubchen zerstört würde, das ganze Universum zusammenstürzte. In den Instanzen, die gegen den in Rede stehenden Satz gemacht werden, erscheint etwas als nicht gleichgültig, ob es sey oder nicht sey, nicht um des Seyns oder Nichtseyns willen, sondern seines Inhalts willen, der es mit anderem zusammenhängt. Wenn ein bestimmter Inhalt, irgend ein bestimmtes Daseyn vorausgesetzt wird, so ist dieß Daseyn, weil es bestimmtes ist, in mannigfaltiger Beziehung auf anderen Inhalt; es ist für dasselbe nicht gleichgültig, ob ein gewisser anderer Inhalt, mit dem es in Beziehung steht, ist oder nicht ist; denn nur durch solche Beziehung ist es wesentlich das, was es ist. Dasselbe ist der Fall in dem Vorstellen (indem wir das Nichtseyn in dem bestimmteren Sinne des Vorstellens gegen die Wirklichkeit nehmen), in dessen Zusammenhange das Seyn oder die Abwesenheit eines Inhalts, der als bestimmt mit anderem in Beziehung vorgestellt wird, nicht gleichgültig ist. —

Diese Betrachtung enthält dasselbe, was ein Hauptmoment in der kantischen Kritik des ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes ausmacht, auf welche jedoch hier nur im Betreff des in ihr vorkommenden Unterschieds von Seyn und Nichts überhaupt und von bestimmtem Seyn oder Nichtseyn Rücksicht genommen wird. — Bekanntlich wurde in jenem sogenannten Beweise der Begriff eines Wesens vorausgesetzt, dem alle Realitäten zukommen, somit auch die Existenz, die gleichfalls als eine der Realitäten angenommen wurde. Die kantische Kritik hielt sich vornehmlich daran, daß die Existenz oder das Seyn (was hier für gleichbedeutend gilt) keine Eigenschaft oder kein reales Prädikat sey, das heißt, nicht ein Begriff von etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. *) — Kant will

*) Kants Kritik der r. Vern. 2te Aufl. S. 628 ff.

damit sagen, daß Seyn keine Inhaltsbestimmung sey. — Also enthalte, fährt er fort, das Mögliche nicht mehr als das Wirkliche; hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche; — nämlich jene haben keine andere Inhaltsbestimmung als diese. Für diesen als isolirt betrachteten Inhalt ist es in der That gleichgültig, zu seyn oder nicht zu seyn; es liegt in ihm kein Unterschied des Seyns oder Nichtseyns, dieser Unterschied berührt ihn überhaupt gar nicht; die hundert Thaler werden nicht weniger, wenn sie nicht sind, und nicht mehr, wenn sie sind. Ein Unterschied muß erst anderswoher kommen. — „Hingegen, erinnert Kant, in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Thalern, als bei dem bloßen Begriff derselben, oder bei ihrer Möglichkeit. Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriff analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe, (der eine Bestimmung meines Zustandes ist,) synthetisch hinzu, ohne daß durch dieses Seyn außer meinem Begriffe, diese gedachten hundert Thaler selbst im mindesten vermehrt würden."

Es werden hier zweierlei Zustände, um bei den kantischen Ausdrücken, die nicht ohne verworrene Schwerfälligkeit sind, zu bleiben, vorausgesetzt, der eine, welchen Kant den Begriff nennt, darunter die Vorstellung zu verstehen ist, und ein anderer, der Vermögenszustand. Für den einen wie für den anderen, das Vermögen wie das Vorstellen, sind hundert Thaler eine Inhaltsbestimmung, oder „sie kommen zu einem solchen, wie Kant sich ausdrückt, synthetisch hinzu;" Ich als Besitzer von hundert Thalern, oder als Nichtbesitzer derselben, oder auch ich als mir hundert Thaler vorstellend, oder sie nicht vorstellend, ist allerdings ein verschiedener Inhalt. Allgemeiner gefaßt: Die Abstractionen von Seyn und Nichts hören beide auf, Abstractionen zu seyn, indem sie einen bestimmten Inhalt erhalten; Seyn ist dann Realität, das bestimmte Seyn von 100 Thalern, das Nichts Negation, das bestimmte Nichtseyn von denselben. Diese Inhalts-

bestimmung selbst, die hundert Thaler, auch abstract für sich gefaßt, ist in dem einen unverändert dasselbe, was in dem andern. Indem aber ferner das Seyn als Vermögens-Zustand genommen wird, treten die hundert Thaler in Beziehung zu einem Zustand, und für diesen ist solche Bestimmtheit, die sie sind, nicht gleichgültig; ihr Seyn oder Nichtseyn ist nur Veränderung; sie sind in die Sphäre des Daseyns versetzt. Wenn daher gegen die Einheit des Seyns und Nichts urgirt wird, es sey doch nicht gleichgültig, ob dieß und jenes (die 100 Thaler) sey oder nicht sey, so ist es eine Täuschung, daß wir den Unterschied bloß auf's Seyn und Nichtseyn hinausschieben, ob ich die hundert Thaler habe oder nicht habe — eine Täuschung, die, wie gezeigt, auf der einseitigen Abstraction beruht, welche das bestimmte Daseyn, das in solchen Beispielen vorhanden ist, wegläßt und bloß das Seyn und Nichtseyn festhält; wie sie umgekehrt das abstracte Seyn und Nichts, das aufgefaßt werden soll, in ein bestimmtes Seyn und Nichts, in ein Daseyn, verwandelt. Erst das Daseyn enthält den realen Unterschied von Seyn und Nichts, nämlich ein Etwas und ein Anderes. — Dieser reale Unterschied schwebt der Vorstellung vor, statt des abstracten Seyns und reinen Nichts, und ihrem nur gemeinten Unterschiede.

Wie Kant sich ausdrückt, so kommt „durch die Existenz etwas in den Contert der gesammten Erfahrung," „wir bekommen dadurch einen Gegenstand der Wahrnehmung mehr, aber unser Begriff von dem Gegenstande wird dadurch nicht vermehrt." — Dieß heißt, wie aus dem Erläuterten hervorgeht, so viel, durch die Existenz, wesentlich darum weil Etwas bestimmte Existenz ist, ist es in dem Zusammenhang mit Anderem, und unter anderem auch mit einem Wahrnehmenden. — „Der Begriff der hundert Thaler, sagt Kant, werde nicht durch das Wahrnehmen vermehrt." Der Begriff heißt hier die vorhin bemerkten isolirt vorgestellten hundert Thaler. In dieser isolirten Weise sind sie zwar ein empirischer Inhalt, aber abgeschnitten, ohne Zusammenhang und

Bestimmtheit gegen Anderes; die Form der Identität mit sich benimmt ihnen die Beziehung auf Anderes und macht sie gleichgültig, ob sie wahrgenommen seyen oder nicht. Aber dieser sogenannte Begriff der hundert Thaler ist ein falscher Begriff, die Form der einfachen Beziehung auf sich gehört solchem begränzten, endlichen Inhalt nicht selbst; es ist eine ihm vom subjectiven Verstande angethane und geliehene Form; hundert Thaler sind nicht ein sich auf sich Beziehendes, sondern ein Veränderliches und Vergängliches.

Das Denken oder Vorstellen, dem nur ein bestimmtes Seyn, das Daseyn, vorschwebt, ist zu dem erwähnten Anfange der Wissenschaft zurück zu weisen, welchen Parmenides gemacht hat, der sein Vorstellen und damit auch das Vorstellen der Folgezeit zu dem reinen Gedanken, dem Seyn als solchem, geläutert und erhoben, und damit das Element der Wissenschaft erschaffen hat. — Was das Erste in der Wissenschaft ist, hat sich müssen geschichtlich als das Erste zeigen. Und das eleatische Eine oder Seyn haben wir für das Erste des Wissens vom Gedanken anzusehen; das Wasser und dergleichen materielle Principien sollen wohl das Allgemeine seyn, aber sind als Materien nicht reine Gedanken; die Zahlen sind weder der erste einfache noch der bei sich bleibende, sondern der sich selbst ganz äußerliche Gedanke.

Die Zurückweisung vom besonderen endlichen Seyn zum Seyn als solchem in seiner ganz abstracten Allgemeinheit ist wie als die allererste theoretische so auch sogar praktische Forderung anzusehen. Wenn nämlich ein Aufhebens von den hundert Thalern gemacht wird, daß es in meinem Vermögenszustand einen Unterschied mache, ob ich sie habe oder nicht, noch mehr ob Ich sey oder nicht, ob Anderes sey oder nicht, so kann — ohne zu erwähnen, daß es Vermögenszustände geben wird, für die solcher Besitz von hundert Thalern gleichgültig seyn wird, — daran erinnert werden, daß der Mensch sich zu dieser abstracten

Allgemeinheit in seiner Gesinnung erheben soll, in welcher es ihm in der That gleichgültig sey, ob die hundert Thaler, sie mögen ein quantitatives Verhältniß zu seinem Vermögenszustand haben, welches sie wollen, seyen oder ob sie nicht seyen, ebenso sehr als es ihm gleichgültig sey, ob er sey oder nicht, d. i. im endlichen Leben sey oder nicht (denn ein Zustand, bestimmtes Seyn ist gemeint) u. s. f. — selbst si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae, hat ein Römer gesagt, und der Christ soll sich noch mehr in dieser Gleichgültigkeit befinden.

Es ist noch die unmittelbare Verbindung anzumerken, in welcher die Erhebung über die hundert Thaler und die endlichen Dinge überhaupt mit dem ontologischen Beweise und der angeführten kantischen Kritik desselben steht. Diese Kritik hat sich durch ihr populäres Beispiel allgemein plausibel gemacht; wer weiß nicht, daß hundert wirkliche Thaler verschieden sind von hundert bloß möglichen Thalern? daß sie einen Unterschied in meinem Vermögenszustand ausmachen? Weil sich so an den hundert Thalern diese Verschiedenheit hervorthut, so ist der Begriff d. h. die Inhaltsbestimmtheit als leere Möglichkeit, und das Seyn verschieden von einander; *also* ist auch Gottes Begriff von seinem Seyn verschieden, und so wenig ich aus der Möglichkeit der hundert Thaler ihre Wirklichkeit herausbringen kann, eben so wenig kann ich aus dem Begriffe Gottes, seine Existenz „herausklauben"; aus diesem Herausklauben aber der Existenz Gottes aus seinem Begriffe soll der ontologische Beweis bestehen. Wenn es nun allerdings seine Richtigkeit hat, daß Begriff vom Seyn verschieden ist, so ist noch mehr Gott verschieden von den hundert Thalern und den andern endlichen Dingen. Es ist die *Definition der endlichen Dinge*, daß in ihnen Begriff und Seyn verschieden, Begriff und Realität, Seele und Leib, trennbar, sie damit vergänglich und sterblich sind; die abstracte Definition Gottes ist dagegen eben dieß, daß sein Begriff und sein Seyn *ungetrennt* und *untrennbar* sind. Die wahrhafte Kritik der

Kategorien und der Vernunft ist gerade diese, das Erkennen über diesen Unterschied zu verständigen und dasselbe abzuhalten, die Bestimmungen und Verhältnisse des Endlichen auf Gott anzuwenden.

Anmerkung 2.

Es ist weiter ein anderer Grund anzuführen, welcher zu dem Widerwillen gegen den Satz über Seyn und Nichts behülflich ist; dieser Grund ist, daß der Ausdruck des Resultats, das sich aus der Betrachtung des Seyns und des Nichts ergiebt, durch den Satz: *Seyn und Nichts ist Eins und dasselbe*, unvollkommen ist. Der Accent wird vorzugsweise auf das *Eins- und dasselbe-*seyn gelegt, wie im Urtheile überhaupt, als in welchem das Prädicat erst es aussagt, was das Subject ist. Der Sinn scheint daher zu seyn, daß der Unterschied geläugnet werde, der doch zugleich im Satze unmittelbar vorkommt; denn er spricht die *beiden* Bestimmungen, Seyn und Nichts, aus, und enthält sie als unterschiedene. — Es kann zugleich nicht gemeint seyn, daß von ihnen abstrahirt und nur die Einheit festgehalten werden soll. Dieser Sinn gäbe sich selbst für einseitig, da das, wovon abstrahirt werden soll, gleichwohl im Satze vorhanden ist und genannt wird. — Insofern nun der Satz: *Seyn und Nichts ist dasselbe*, die Identität dieser Bestimmungen ausspricht, aber in der That ebenso sie beide als unterschieden enthält, widerspricht er sich in sich selbst und löset sich auf. Halten wir dieß näher fest, so ist also hier ein Satz gesetzt, der näher betrachtet, die Bewegung hat, durch sich selbst zu verschwinden. Damit aber geschieht an ihm selbst das, was seinen eigentlichen Inhalt ausmachen soll, nämlich das *Werden*.

Der Satz *enthält* somit das Resultat, er ist dieses an *sich* selbst. Der Umstand aber, auf den hier aufmerksam zu machen ist, ist der Mangel, daß das Resultat nicht selbst im Satze *ausgedrückt* ist; es ist eine äußere Reflexion, welche es in ihm erkennt. — Es muß hierüber sogleich im Anfange diese allgemeine Bemerkung gemacht werden, daß der Satz, in *Form eines Ur-*

theils, nicht geschickt ist, speculative Wahrheiten auszudrücken; die Bekanntschaft mit diesem Umstande wäre geeignet, viele Mißverständnisse speculativer Wahrheiten zu beseitigen. Das Urtheil ist eine identische Beziehung zwischen Subject und Prädicat, es wird dabei davon abstrahirt, daß das Subject noch mehrere Bestimmtheiten hat als die des Prädicats, so wie davon, daß das Prädicat weiter ist als das Subject. Ist nun aber der Inhalt speculativ, so ist auch das Nichtidentische des Subjects und Prädicats wesentliches Moment, aber dieß ist im Urtheile nicht ausgedrückt. Das paradoxe und bizarre Licht, in dem Vieles der neueren Philosophie den mit dem speculativen Denken nicht Vertrauten erscheint, fällt vielfältig in die Form des einfachen Urtheils, wenn sie für den Ausdruck speculativer Resultate gebraucht wird.

Der Mangel wird, zum Behuf, die speculative Wahrheit auszudrücken, zunächst so ergänzt, daß der entgegengesetzte Satz hinzugefügt wird, der Satz: Seyn und Nichts ist nicht dasselbe, der oben gleichfalls ausgesprochen ist. Allein so entsteht der weitere Mangel, daß diese Sätze unverbunden sind, somit den Inhalt nur in der Antinomie darstellen, während doch ihr Inhalt sich auf Ein und Dasselbe bezieht, und die Bestimmungen, die in den zwei Sätzen ausgedrückt sind, schlechthin vereinigt seyn sollen, — eine Vereinigung, welche dann nur als eine Unruhe zugleich unverträglicher, als eine Bewegung ausgesprochen werden kann. Das gewöhnlichste Unrecht, welches speculativem Gehalte angethan wird, ist, ihn einseitig zu machen, d. i. den einen der Sätze nur, in die er aufgelöset werden kann, heraus zu heben. Es kann dann nicht geläugnet werden, daß dieser Satz behauptet wird; so richtig die Angabe ist, so falsch ist sie, denn wenn einmal Ein Satz aus dem Speculativen genommen ist, so müßte wenigstens ebenso sehr der andere gleichfalls beachtet und angegeben werden. — Es ist hierbei noch das so zu sagen unglückliche Wort: Einheit besonders zu erwähnen; die Einheit bezeichnet noch mehr als die Identität eine subjective Reflexion;

sie wird vornehmlich als die Beziehung genommen, welche aus der Vergleichung, der äußerlichen Reflexion entspringt. Insofern diese in zwei verschiedenen Gegenständen dasselbe findet, ist eine Einheit so vorhanden, daß dabei die vollkommene Gleichgültigkeit der Gegenstände selbst, die verglichen werden, gegen diese Einheit vorausgesetzt wird, so daß dieß Vergleichen und die Einheit die Gegenstände selbst nichts angeht, und ein ihnen äußerliches Thun und Bestimmen ist. Die Einheit drückt daher die ganz abstracte Dieselbigkeit aus, und lautet um so härter und auffallender, je mehr die, von denen sie ausgesprochen wird, sich schlechthin unterschieden zeigen. Für Einheit würde daher insofern besser nur Ungetrenntheit und Untrennbarkeit gesagt; aber damit ist das Affirmative der Beziehung des Ganzen nicht ausgedrückt.

So ist das ganze, wahre Resultat, das sich hier ergeben hat, das Werden, welches nicht bloß die einseitige oder abstracte Einheit des Seyns und Nichts ist. Sondern es besteht in dieser Bewegung, daß das reine Seyn unmittelbar und einfach ist, daß es darum ebenso sehr das reine Nichts ist, daß der Unterschied desselben ist, aber ebenso sehr sich aufhebt und nicht ist. Das Resultat behauptet also den Unterschied des Seyns und des Nichts ebenso sehr, aber als einen nur gemeinten.

Man meint, das Seyn sey vielmehr das schlechthin Andere, als das Nichts ist, und es ist nichts klarer, als ihr absoluter Unterschied, und es scheint nichts leichter, als ihn angeben zu können. Es ist ist aber ebenso leicht, sich zu überzeugen, daß dieß unmöglich, daß er unsagbar ist. Die, welche auf dem Unterschiede von Seyn und Nichts beharren wollen, mögen sich auffordern, anzugeben, worin er besteht. Hätte Seyn und Nichts irgend eine Bestimmtheit, wodurch sie sich unterschieden, so wären sie, wie erinnert worden, bestimmtes Seyn und bestimmtes Nichts, nicht das reine Seyn und das reine Nichts, wie sie es hier noch sind. Ihr Unterschied ist daher völlig leer,

jedes der beiden ist auf gleiche Weise das Unbestimmte; er besteht daher nicht an ihnen selbst, sondern nur in einem Dritten, im Meinen. Aber das Meinen ist eine Form des Subjectiven, das nicht in diese Reihe der Darstellung gehört. Das Dritte aber, worin Seyn und Nichts ihr Bestehen haben, muß auch hier vorkommen; und es ist auch hier vorgekommen, es ist das Werden. In ihm sind sie als unterschiedene; Werden ist nur, insofern sie unterschieden sind. Dieß Dritte ist ein Anderes als sie; — sie bestehen nur in einem Anderen, dieß heißt gleichfalls, sie bestehen nicht für sich. Das Werden ist das Bestehen des Seyns so sehr als des Nichtseyns; oder ihr Bestehen ist nur ihr Seyn in Einem; gerade dieß ihr Bestehen ist es, was ihren Unterschied ebenso sehr aufhebt.

Die Aufforderung, den Unterschied von Seyn und Nichts anzugeben, schließt auch die in sich, zu sagen, was denn Seyn und was Nichts ist. Die sich dagegen sträuben, das Eine wie das Andere nur als ein Uebergehen in einander zu erkennen, und vom Seyn und vom Nichts dieß oder das behaupten, mögen angeben, von was sie sprechen, d. i. eine Definition vom Seyn und Nichts aufstellen, und aufzeigen, daß sie richtig ist. Ohne dieser ersten Forderung der alten Wissenschaft genügt zu haben, deren logische Regeln sie sonst gelten lassen und anwenden, sind alle jene Behauptungen über das Seyn und Nichts nur Versicherungen, wissenschaftliche Ungültigkeiten. Wenn man sonst gesagt hat, die Existenz, insofern man diese zunächst für gleichbedeutend mit Seyn hält, sey die Ergänzung zur Möglichkeit, so ist damit eine andere Bestimmung, die Möglichkeit, vorausgesetzt, das Seyn nicht in seiner Unmittelbarkeit, sogar als nicht selbstständig, als bedingt ausgesprochen. Für das Seyn, welches vermittelt ist, werden wir den Ausdruck: Existenz, aufbehalten. Aber man stellt sich wohl das Seyn vor — etwa unter dem Bilde des reinen Lichts, als die Klarheit ungetrübten Sehens, das Nichts aber als die reine Nacht, und knüpft ihren Unterschied

an diese wohlbekannte sinnliche Verschiedenheit. In der That aber, wenn man auch dieß Sehen sich genauer vorstellt, so kann man leicht gewahr werden, daß man in der absoluten Klarheit so viel und so wenig sieht, als in der absoluten Finsterniß, daß das eine Sehen so gut als das andere, reines Sehen, Sehen von Nichts ist. Reines Licht und reine Finsterniß sind zwei Leeren, welche dasselbe sind. Erst in dem bestimmten Lichte — und das Licht wird durch die Finsterniß bestimmt, — also im getrübten Lichte, ebenso erst in der bestimmten Finsterniß, — und die Finsterniß wird durch das Licht bestimmt, — in der erhellten Finsterniß kann etwas unterschieden werden, weil erst das getrübte Licht und die erhellte Finsterniß den Unterschied an ihnen selbst haben, und damit bestimmtes Seyn, Daseyn, sind.

Anmerkung 3.

Die Einheit, deren Momente, Seyn und Nichts, als untrennbare sind, ist von ihnen selbst zugleich verschieden, so ein Drittes gegen sie, welches in seiner eigenthümlichsten Form das Werden ist. Uebergehen ist dasselbe als Werden, nur daß in jenem die beiden, von deren Einem zum Anderen übergegangen wird, mehr als außereinander ruhend und das Uebergehen als zwischen ihnen geschehend vorgestellt wird. Wo und Wie nun vom Seyn oder Nichts die Rede wird, muß dieses Dritte vorhanden seyn; denn jene bestehen nicht für sich, sondern sind nur im Werden, in diesem Dritten. Aber dieses Dritte hat vielfache empirische Gestalten, welche von der Abstraction bei Seite gestellt oder vernachlässigt werden, um jene ihre Produkte, das Seyn und das Nichts, jedes für sich festzuhalten und sie gegen das Uebergehen geschützt zu zeigen. Gegen solches einfache Verhalten der Abstraction ist ebenso einfach nur an die empirische Existenz zu erinnern, in der jene Abstraction selbst nur Etwas ist, ein Daseyn hat. Oder es sind sonst Reflexionsformen, durch welche die Trennung der Untrennbaren fixirt werden soll. An solcher Bestimmung ist an und für sich das Gegentheil ihrer selbst vorhanden, und

ohne auf die Natur der Sache zurückzugehen und an diese zu appelliren, ist jene Reflexionsbestimmung an ihr selbst dadurch zu confondiren, daß sie genommen wird, wie sie sich giebt, und ihr Anderes an ihr selbst aufgezeigt wird. Es würde eine vergebliche Mühe seyn, alle Wendungen und Einfälle der Reflexion und ihres Räsonnements gleichsam einfangen zu wollen, um ihr die Auswege und Absprünge, womit sie sich ihren Widerspruch gegen sich selbst verdeckt, zu benehmen und unmöglich zu machen. Darum enthalte ich mich auch, gegen vielfache sich so nennende Einwürfe und Widerlegungen, welche dagegen, daß weder Seyn noch Nichts etwas Wahrhaftes, sondern nur das Werden ihre Wahrheit ist, aufgebracht werden sind, Rücksicht zu nehmen; die Gedanken-Bildung, die dazu gehört, die Nichtigkeit jener Widerlegungen einzusehen oder vielmehr solche Einfälle sich selbst zu vertreiben, wird nur durch die kritische Erkenntniß der Verstandesformen bewirkt; aber die, welche am ergiebigsten an dergleichen Einwürfen sind, fallen sogleich über die ersten Sätze mit ihren Reflexionen her, ohne durch das weitere Studium der Logik sich zum Bewußtseyn über die Natur dieser rohen Reflexionen zu verhelfen oder verholfen zu haben.

Es sollen einige der Erscheinungen betrachtet werden, die sich daran ergeben, wenn das Seyn und das Nichts von einander isolirt, und Eins außer dem Bereiche des Anderen gesetzt wird, so daß hiermit das Uebergehen negirt ist.

Parmenides hielt das Seyn fest und war am consequentesten, indem er zugleich vom Nichts sagte, daß es gar nicht ist; nur das Seyn ist. Das Seyn so ganz für sich ist das Unbestimmte, hat also keine Beziehung auf Anderes; es scheint daher, daß von diesem Anfang aus nicht weiter fortgegangen werden könne, nämlich aus ihm selbst, und ein Fortgang nur dadurch geschehen könne, daß von Außen etwas Fremdes daran geknüpft würde. Der Fortgang, daß das Seyn dasselbe ist als das Nichts, erscheint somit als ein zweiter, absoluter Anfang, — ein Uebergehen, das für sich ist, und äußerlich zu dem Seyn hinzutrete. Seyn wäre überhaupt nicht der absolute Anfang, wenn es eine Bestimmtheit hätte; alsdann hänge es von einem Andern ab, und wäre nicht unmittelbar, nicht der Anfang. Ist es aber unbestimmt, und damit wahrer Anfang, so hat es auch nichts, wodurch es sich zu einem Anderen überleitet, es ist zugleich das Ende. Es kann ebenso wenig etwas aus demselben hervorbrechen, als etwas in dasselbe einbrechen kann; bei Parmenides wie bei Spinoza soll von dem Seyn oder der absoluten Substanz nicht fortgegangen werden zu dem Negativen, Endlichen. Wird nun dennoch fortgegangen, was wie bemerkt, von dem beziehungshiermit fortgangslosen Seyn aus nur auf äußerliche Weise geschehen kann, so ist dieser Fortgang ein zweiter, neuer Anfang. So ist Fichte's absolutester, unbedingter Grundsatz: A = A Setzen; der zweite ist Entgegensetzen; dieser soll zum Theil bedingt, zum Theil unbedingt (somit der Widerspruch in sich) seyn. Es ist dieß ein Fortgehen der äußern Reflexion, welches ebenso wohl das, womit es als einem Absoluten anfängt, wieder verneint, — das Entgegensetzen ist die Negation der ersten Identität, — als es sein zweites Unbedingtes sogleich ausdrücklich zugleich zu einem Bedingten macht. Wenn aber überhaupt eine Berechtigung wäre, fortzugehen d. i. den ersten Anfang aufzuheben, so müßte es in diesem Ersten selbst liegen, daß ein Anderes sich darauf beziehen könnte; es müßte also ein Bestimmtes seyn. Allein für ein solches giebt sich das Seyn oder auch die absolute Substanz nicht aus; im Gegentheil. Es ist das Unmittelbare, das noch schlechthin Unbestimmte.

Die beredtesten, vielleicht vergessenen Schilderungen über die Unmöglichkeit, von einem Abstracten zu einem Ferneren und zu einer Vereinigung beider zu kommen, macht Jacobi im Interesse seiner Polemik gegen die kantische Synthesis des Selbstbewußtseyns a priori, in seiner Abhandlung über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen (Jac. Werke III. Bd.). Er stellt (S. 113) die Aufgabe so, daß in einem

Reinen, sey es des Bewußtseyns, des Raums oder der Zeit, das Entstehen oder Hervorbringen einer Synthesis aufgezeigt werde. „Der Raum sey Eines, die Zeit sey Eines, das Bewußtseyn sey Eines; — sagt nun an, wie sich eines von diesen drei Einen in ihm selbst rein vermannigfaltiget; — jedes ist nur Eines und kein Anderes; eine Einerleiheit, eine Der-Die-Das-Selbigkeit! ohne Derheit, Dieheit, Dasheit; denn diese schlummern, mit den Der, Die, Das noch im unendlichen = 0 des Unbestimmten, woraus alles und jedes Bestimmte auch erst hervorgehen soll! Was bringt in jene, drei Unendlichkeiten, Endlichkeit; was befruchtet Raum und Zeit a priori mit Zahl und Maaß, und verwandelt sie in ein reines Mannigfaltiges; was bringt die reine Spontaneität (Ich) zur Oscillation? Wie kommt sein reiner Vokal zum Mitlauter, oder vielmehr wie setzt sein lautloses ununterbrochenes Blasen, sich selbst unterbrechend, ab, um wenigstens eine Art von Selbstlaut, einen Accent zu gewinnen?“ — Man sieht, Jacobi hat sehr bestimmt das Unwesen der Abstraction, es sey um sogenannter absoluter d. i. nur astracter Raum, oder eben solche Zeit, oder eben solches reines Bewußtseyn, Ich, erkannt; er beharret darin zu dem Behuf, die Unmöglichkeit eines Fortganges zu Anderem, der Bedingung einer Synthesis, und zur Synthesis selbst zu behaupten. Die Synthesis, welche das Interesse ausmacht, muß nicht als eine Verknüpfung von äußerlich schon vorhandenen Bestimmungen genommen werden, — theils ist es selbst um die Erzeugung eines Zweiten zu einem Ersten, eines Bestimmten zum unbestimmten Anfänglichen zu thun, theils aber um die immanente Synthesis, Synthesis a priori, — an und für sich seyende Einheit der Unterschiedenen. Werden ist diese immanente Synthesis des Seyns und Nichts; aber weil der Synthesis der Sinn von einem äußerlichen Zusammenbringen äußerlich gegeneinander Vorhandener am nächsten liegt, ist mit Recht der Name Synthesis, synthetische Einheit außer Gebrauch gesetzt worden. —

Jacobi fragt, wie kommt der reine Vokal des Ich zum Mitlauter, was bringt Bestimmtheit in die Unbestimmtheit? — das was? wäre leicht beantwortet, und von Kant ist diese Frage auf seine Weise beantwortet worden; aber die Frage nach dem Wie? heißt: auf welche Art und Weise, nach welchem Verhältniß und dergleichen, und verlangt so die Angabe einer besonderen Kategorie; aber von Art und Weise, Verstandes-Kategorien kann hierbei nicht die Rede seyn. Die Frage nach dem wie? gehört selbst zu den übeln Manieren der Reflexion, welche nach der Begreiflichkeit fragt, aber dabei ihre festen Kategorien voraussetzt und damit zum Voraus gegen die Beantwortung dessen, nach was sie fragt, sich gewaffnet weiß. Den höheren Sinn einer Frage nach der Nothwendigkeit der Synthese hat sie bei Jacobi auch nicht, denn er bleibt, wie gesagt, fest in den Abstractionen beharren, für die Behauptung der Unmöglichkeit der Synthese. Insbesondere anschaulich beschreibt er (S. 147) die Procedur zur Abstraction des Raumes zu gelangen. „Ich muß für so lange rein zu vergessen suchen, daß ich je irgend etwas sah, hörte, rührte und berührte, mich selbst ausdrücklich nicht ausgenommen. Rein, rein, rein vergessen muß ich alle Bewegung, und mir gerade dieß Vergessen, weil es das Schwerste ist, am angelegentlichsten seyn lassen. Alles überhaupt muß ich, so wie ich es weggedacht habe, auch ganz und vollkommen weggeschafft seyn lassen, und gar nichts übrig behalten, als die mit Gewalt stehen gebliebene Anschauung allein des unendlichen unveränderlichen Raums. Ich darf mich daher auch nicht selbst als etwas von ihm Unterschiedenes und gleichwohl mit ihm Verbundenes, wieder in ihn hineindenken; ich darf mich nicht von ihm bloß umgeben und durchdringen lassen: sondern ich muß ganz übergehen in ihn, Eins mit ihm werden, mich in ihn verwandeln; ich muß von mir selbst nichts übrig lassen, als diese meine Anschauung selbst, um sie als eine wahrhaft selbstständige, unabhängige, Einig- und Alleinige Vorstellung zu betrachten.“

Bei dieser ganz abstracten Reinheit der Continuität, d. i. Unbestimmtheit und Leerheit des Vorstellens ist es gleichgültig, diese Abstraction Raum zu nennen, oder reines Anschauen, reines Denken; — es ist Alles dasselbe, was der Inder, wenn er äußerlich bewegungslos, und ebenso in Empfindung, Vorstellung, Phantasie, Begierde, u. s. f. regungslos jahrelang nur auf die Spitze seiner Nase sieht, nur Om, Om, Om innerlich in sich, oder gar Nichts spricht, — Brahma nennt. Dieses dumpfe, leere Bewußtseyn ist, als Bewußtseyn aufgefaßt, — das Seyn.

In diesem Leeren, sagt nun Jacobi weiter, widerfahre ihm das Gegentheil von dem, was kantischer Versicherung gemäß, ihm widerfahren sollte; er finde sich nicht als ein Vieles und Mannigfaltiges, vielmehr als Eines ohne alle Vielheit und Mannigfaltigkeit; ja, „ich bin die Unmöglichkeit selbst, bin die Vernichtung alles Mannigfaltigen und Vielen, — kann aus meinem reinen, schlechterdings einfachen, unveränderlichen Wesen auch nicht das Mindeste wieder herstellen oder in mich hinein gespenstern; — so offenbart sich in dieser Reinheit, alles Außer- und Nebeneinanderseyn, alle hierauf beruhende Mannigfaltigkeit und Vielheit, als ein rein Unmögliches."

Diese Unmöglichkeit heißt nichts Anderes als die Tautologie, ich halte an der abstracten Einheit fest und schließe alle Vielheit und Mannigfaltigkeit aus, halte mich im Unterschiedslosen und Unbestimmten, und sehe weg von allen Unterschiedenen und Bestimmten. Die kantische Synthesis a priori des Selbstbewußtseyns, das ist, die Thätigkeit dieser Einheit, sich zu dirimiren und in dieser Diremtion sich selbst zu erhalten, verdünnt sich Jacobi zu derselben Abstraction. Jene „Synthesis an sich, das „ursprüngliche Urtheilen," macht er einseitig zu „der Copula an sich; — ein Ist, Ist, Ist, ohne Anfang und Ende und ohne Was, Wer und Welche; dieses ins Unendliche fortgehende Wiederholen der Wiederholung ist die alleinige Geschäftigkeit, Function und Production der allerreinsten Synthesis; sie selbst ist das

bloße, reine, absolute Wiederholen selbst." Oder in der That, da kein Absatz, d. i. keine Negation, Unterscheiden darin ist, so ist sie nicht ein Wiederholen, sondern nur das ununterschiedene einfache Seyn. — Aber ist dieß denn noch Synthesis, wenn Jacobi gerade das wegläßt, wodurch die Einheit synthetische Einheit ist?

Zunächst, wenn Jacobi sich so in dem absoluten d. h. abstracten Raum, Zeit, auch Bewußtseyn festsetzt, ist zu sagen, daß er sich auf diese Weise in etwas empirisch-Falsches versetzt und festhält; es giebt d. h. empirisch vorhanden ist kein Raum und Zeit, die ein unbegrenztes Räumliches und Zeitliches wären, nicht in ihrer Continuität von mannigfaltig begrenztem Daseyn und Veränderung erfüllt wären, so daß diese Grenzen und Veränderungen ungetrennt und untrennbar der Räumlichkeit und Zeitlichkeit angehören; ebenso ist das Bewußtseyn mit bestimmtem Empfinden, Vorstellen, Begehren u. s. f. erfüllt; es existirt ungetrennt von irgend einem besonderen Inhalt. — Das empirische Uebergehen versteht sich ohnehin von selbst; das Bewußtseyn kann sich wohl den leeren Raum, leere Zeit und das leere Bewußtseyn selbst, oder das reine Seyn, zum Gegenstand und Inhalt machen; aber es bleibt nicht dabei, sondern geht nicht nur, sondern drängt sich aus solcher Leerheit hinaus zu einem besseren, d. i. auf irgend eine Weise concreteren Inhalt, und so schlecht ein Inhalt sonst sey, so ist er insofern besser und wahrer; eben ein solcher Inhalt ist ein synthetischer überhaupt; synthetisch in allgemeinerem Sinne genommen. So bekommt Parmenides mit dem Scheine und der Meinung, dem Gegentheil des Seyns und der Wahrheit, zu thun; so Spinoza mit den Attributen, den Modis, der Ausdehnung, Bewegung, dem Verstande, Willen u. s. f. Die Synthesis enthält und zeigt die Unwahrheit jener Abstractionen, in ihr sind sie in Einheit mit ihrem Anderen, also nicht als für sich bestehende, nicht als absolute, sondern schlechthin als relative.

Das Aufzeigen der empirischen Nichtigkeit des leeren Raums

u. s. f. aber ist es nicht, um das es zu thun ist. Das Bewußtseyn kann sich abstrahirend allerdings auch mit jenem Unbestimmten erfüllen, und die festgehaltenen Abstractionen sind die Gedanken von reinem Raum, Zeit, reinem Bewußtseyn, reinem Seyn. Der Gedanke des reinen Raums u. s. f. d. i. der reine Raum u. s. f. an ihm selbst soll als nichtig aufgezeigt werden, d. i. daß er als solcher schon sein Gegentheil, daß an ihm selbst schon sein Gegentheil in ihn eingedrungen, er schon für sich das Herausgegangenseyn aus sich selbst, Bestimmtheit, sey.

Dieß ergiebt sich aber unmittelbar an ihnen. Sie sind, was Jacobi reichlich beschreibt, Resultate der Abstraction, sind ausdrücklich als Unbestimmte bestimmt, was — um zu seiner einfachsten Form zurückzugehen, das Seyn ist. Eben diese Unbestimmtheit ist aber das, was die Bestimmtheit desselben ausmacht; denn die Unbestimmtheit ist der Bestimmtheit entgegengesetzt; sie ist somit als Entgegengesetztes selbst das Bestimmte, oder Negative, und zwar das reine, ganz abstract Negative. Diese Unbestimmtheit oder abstracte Negation, welche so das Seyn an ihm selbst hat, ist es, was die äußere wie die innere Reflexion ausspricht, indem sie es dem Nichts gleich setzt, es für ein leeres Gedankending, für Nichts erklärt. — Oder kann man sich ausdrücken, weil das Seyn das Bestimmungslose ist, ist es nicht die (affirmative) Bestimmtheit, die es ist, nicht Seyn, sondern Nichts.

In der reinen Reflexion des Anfangs, wie er in dieser Logik mit dem Seyn als solchem gemacht wird, ist der Uebergang noch verborgen; weil das Seyn nur als unmittelbar gesetzt ist, bricht das Nichts an ihm nur unmittelbar hervor. Aber alle folgenden Bestimmungen, wie gleich das Daseyn, sind concreter; es ist an diesem das schon gesetzt, was den Widerspruch jener Abstractionen und daher ihr Uebergehen enthält und hervorbringt. Beim Seyn als jenem Einfachen, Unmittelbaren wird die Erinnerung, daß es Resultat der vollkommenen Abstraction, also schon von daher abstracte Negativität, Nichts, ist, hinter der Wissenschaft zurückgelassen, welche innerhalb ihrer selbst, ausdrücklich vom Wesen aus, jene einseitige Unmittelbarkeit als eine Vermittelte darstellen wird, wo das Seyn als Existenz und das Vermittelnde dieses Seyns, der Grund, gesetzt ist.

Mit jener Erinnerung läßt sich der Uebergang vom Seyn in Nichts als etwas selbst Leichtes und Triviales so vorstellen oder auch, wie man es nennt, erklären und begreiflich machen, daß freilich das Seyn, welches zum Anfang der Wissenschaft gemacht worden, Nichts sey, denn man könne von Allem abstrahiren, und wenn man von Allem abstrahirt worden, so bleibe Nichts übrig. Aber, kann man fortfahren, somit sey der Anfang nicht ein Affirmatives, nicht Seyn, sondern eben Nichts, und Nichts sey dann auch das Ende, wenigstens so sehr als das unmittelbare Seyn und selbst noch vielmehr. Das Kürzeste ist solches Räsonniren gewähren zu lassen und zuzusehen, wie denn die Resultate beschaffen sind, auf welche es pocht. Daß hiernach das Nichts das Resultat jenes Räsonnements wäre, und nun der Anfang mit Nichts (wie in chinesischer Philosophie) gemacht werden sollte, so wäre darum nicht die Hand umzukehren, denn ehe man sie umkehrte, hätte sich ebenso sehr dieß Nichts in Seyn verkehrt, (s. oben: B. Nichts). Aber ferner wenn jene Abstraction von Allem, welches Alles denn doch Seyendes ist, vorausgesetzt wäre, so ist sie genauer zu nehmen; das Resultat der Abstraction von allem Seyenden ist zunächst abstractes Seyn, Seyn überhaupt; wie im kosmologischen Beweise vom Daseyn Gottes aus dem zufälligen Seyn der Welt, über welches sich darin erhoben wird, noch das Seyn mit hinaufgebracht, das Seyn zum unendlichen Seyn bestimmt wird. Es kann aber allerdings auch von diesem reinen Seyn abstrahirt, das Seyn noch zu dem Allen, wovon bereits abstrahirt worden, geschlagen werden; dann bleibt Nichts. Man kann nun, wenn man das Denken des Nichts, d. i. sein Umschlagen in Seyn vergessen will oder nichts davon wüßte, im Style jenes Könnens fortfahren; es kann

nämlich (Gottlob!) auch vom Nichts abstrahirt werden (wie denn auch die Schöpfung der Welt eine Abstraction vom Nichts ist), und dann bleibt nicht Nichts, denn eben von diesem wird abstrahirt, sondern man ist so wieder im Seyn angekommen. — Dieß Können giebt ein äußerliches Spiel des Abstrahirens, wobei das Abstrahiren selbst nur das einseitige Thun des Negativen ist. Zunächst liegt in diesem Können selbst, daß ihm das Seyn so gleichgültig ist als das Nichts, und daß so sehr jedes von Beiden verschwindet, ebenso sehr jedes auch entsteht; aber ebenso gleichgültig ist es, ob vom Thun des Nichts, oder dem Nichts ausgegangen wird; das Thun des Nichts, d. i. das bloße Abstrahiren ist nicht mehr noch weniger etwas Wahrhaftes als das bloße Nichts.

Die Dialektik, nach welcher Plato das Eine im Parmenides behandelt, ist gleichfalls mehr für eine Dialektik der äußeren Reflexion zu achten. Das Seyn und das Eine sind Beides eleatische Formen, die Dasselbe sind. Aber sie sind auch zu unterscheiden, so nimmt sie Plato in jenem Dialoge. Nachdem er von dem Einen die mancherlei Bestimmungen von Ganzen und Theilen, in sich selbst, in einem Anderen seyn u. s. f. von Figur Zeit u, s. f. entfernt, so ist das Resultat, daß dem Einen das Seyn nicht zukomme, denn anders komme einem Etwas das Seyn nicht zu, als nach einer jener Weisen (p. 141, e. Vol. III. ed. Steph.). Hierauf behandelt Plato den Satz: das Eine ist; und es ist bei ihm nachzusehen, wie von diesem Satze aus der Uebergang zu dem Nichtseyn des Einen bewerkstelligt wird; es geschieht durch die Vergleichung der beiden Bestimmungen des vorausgesetzten Satzes: das Eine ist; er enthält das Eine und das Seyn, und das Eine ist enthält mehr, als wenn man nur sagt: das Eine. Darin daß sie verschieden sind, wird das Moment der Negation, das der Satz enthält, aufgezeigt. Es erhellt, daß dieser Weg eine Voraussetzung hat, und eine äußere Reflexion ist.

Wie hier das Eine mit dem Seyn in Verbindung gesetzt ist, so wird das Seyn, welches abstract für sich festgehalten werden soll am einfachsten, ohne sich in das Denken einzulassen, in einer Verbindung aufgezeigt, die das Gegentheil dessen enthält, was behauptet werden soll. Das Seyn, wie es unmittelbar ist, genommen gehört einem Subjecte an, ist ein ausgesprochenes, hat ein empirisches Daseyn überhaupt, und steht damit im Boden der Schranke und des Negativen. In welchen Ausdrücken oder Wendungen der Verstand sich fasse, wenn er sich gegen die Einheit des Seyns und Nichts sträubt, und sich auf das, was unmittelbar vorhanden sey, beruft, wird er eben in dieser Erfahrung nichts als bestimmtes Seyn, Seyn mit einer Schranke oder Negation, — jene Einheit finden, die er verwirft. Die Behauptung des unmittelbaren Seyns reducirt sich so auf eine empirische Existenz, deren Aufzeigen sie nicht verwerfen kann, weil es die Unmittelbarkeit außerhalb des Denkens ist, an die sie sich halten will.

Dasselbe ist der Fall mit dem Nichts, nur auf entgegengesetzte Weise, und diese Reflexion ist bekannt und oft genug über dasselbe gemacht worden. Das Nichts zeigt sich in seiner Unmittelbarkeit genommen als seyend; denn seiner Natur nach ist es dasselbe als das Seyn. Das Nichts wird gedacht, vorgestellt, es wird von ihm gesprochen, es ist also; das Nichts hat an dem Denken, Vorstellen, Sprechen u. s. f. sein Seyn. Dieß Seyn ist aber ferner auch von ihm unterschieden; es wird daher gesagt, daß das Nichts zwar im Denken, Vorstellen ist, aber daß darum nicht es ist, nicht ihm als solchem das Seyn zukomme, daß nur Denken oder Vorstellen dieses Seyn ist. Bei diesem Unterscheiden ist ebenso sehr nicht zu läugnen, daß das Nichts in Beziehung auf ein Seyn steht; aber in der Beziehung, ob sie gleich auch den Unterschied enthält, ist eine Einheit mit dem Seyn vorhanden. Auf welche Weise das Nichts ausgesprochen oder aufgezeigt werde, zeigt es sich in Verbindung oder wenn man will Berüh-

rung mit einem Seyn, ungetrennt von einem Seyn, eben in einem Daseyn.

Indem aber so das Nichts in einem Daseyn aufgezeigt wird, pflegt noch dieser Unterschied desselben vom Seyn vorzuschweben, daß das Daseyn des Nichts durchaus nichts ihm selbst Zukommendes sey, daß es nicht das Seyn für sich selbst an ihm habe, es nicht das Seyn als solches sey; das Nichts sey nur Abwesenheit des Seyns, die Finsterniß so nur Abwesenheit des Lichts, die Kälte nur Abwesenheit der Wärme u. s. f. Finsterniß habe nur Bedeutung in Beziehung auf das Auge, in äußerer Vergleichung mit dem Positiven, dem Lichte, ebenso Kälte sey nur Etwas in unserer Empfindung; Licht, Wärme, wie Seyn, hingegen seyen für sich das Objective, Reale, Wirksame, von schlechthin anderer Qualität und Würde, als jene Negativen, als Nichts. Man kann es häufig als eine sehr wichtige Reflexion und bedeutende Erkenntniß aufgeführt finden, daß Finsterniß nur Abwesenheit des Lichts, Kälte nur Abwesenheit der Wärme sey. Ueber diese scharfsinnige Reflexion kann in diesem Felde von empirischen Gegenständen empirisch bemerkt werden, daß die Finsterniß sich im Lichte allerdings wirksam zeigt, indem sie dasselbe zur Farbe bestimmt und ihm selbst dadurch erst Sichtbarkeit ertheilt, indem wie früher gesagt, im reinen Lichte ebenso wenig gesehen wird, als in der reinen Finsterniß. Die Sichtbarkeit ist aber Wirksamkeit im Auge, an der jenes Negative ebenso viel Antheil hat, als das für das Reale, Positive geltende Licht, ebenso giebt sich die Kälte dem Wasser, unserer Empfindung u. s. f. genugsam zu erkennen, und wenn wir ihr sogenannte objective Realität absprechen, so ist damit durchaus nichts gegen sie gewonnen. Aber ferner wäre zu rügen, daß hier gleichfalls, wie oben, von einem Negativen von bestimmtem Inhalte gesprochen wird, nicht beim Nichts selbst stehen geblieben wird, dem das Seyn an leerer Abstraction nicht nachsteht, noch etwas voraus hat. — Allein Kälte, Finsterniß und dergleichen bestimmte Negationen sind sogleich für

sich zu nehmen, und es ist zu sehen, was damit in Rücksicht ihrer allgemeinen Bestimmung, nach der sie hierher gebracht werden, gesetzt ist. Sie sollen nicht das Nichts überhaupt, sondern das Nichts vom Licht, Wärme u. s. f. von etwas Bestimmtem, einem Inhalte seyn; so sind sie bestimmte, inhaltige Nichts, wenn man so sagen kann. Aber eine Bestimmtheit ist, wie noch weiterhin vorkommt, selbst eine Negation; so sind sie negative Nichts; aber ein negatives Nichts ist etwas Affirmatives. Das Umschlagen des Nichts durch seine Bestimmtheit (die vorhin als ein Daseyn im Subjecte, oder in sonst was es sey, erschien) in ein Affirmatives, erscheint dem Bewußtseyn, das in der Verstandes-Abstraction feststeht, als das Paradoreste; so einfach die Einsicht ist, oder auch wegen ihrer Einfachheit selbst erscheint die Einsicht, daß die Negation der Negation Positives ist, als etwas Triviales, auf welches der stolze Verstand daher nicht zu achten brauche, obgleich die Sache ihre Richtigkeit habe, — und sie hat nicht nur diese Richtigkeit, sondern um der Allgemeinheit solcher Bestimmungen willen ihre unendliche Ausdehnung und allgemeine Anwendung, so daß wohl darauf zu achten wäre.

Noch kann über die Bestimmung des Uebergangs von Seyn und Nichts in einander bemerkt werden, daß derselbe ebenso ohne weitere Reflexionsbestimmung aufzufassen ist. Er ist unmittelbar und ganz abstract, um der Abstraction der übergehenden Momente willen, d. i. indem an diesen Momenten noch nicht die Bestimmtheit des anderen gesetzt ist, vermittelst dessen sie übergingen; das Nichts ist am Seyn noch nicht gesetzt, ob zwar Seyn wesentlich Nichts ist, und umgekehrt. Es ist daher unzulässig, weiters bestimmte Vermittelungen hier anzuwenden, und Seyn und Nichts in irgend einem Verhältnisse zu fassen, — jenes Uebergehen ist noch kein Verhältniß. Es ist also unstatthaft zu sagen: Das Nichts ist der Grund vom Seyn; oder Seyn ist der Grund von Nichts; — das Nichts Ursache vom Seyn u. s. f.; oder es kann nur unter der Bedingung in das Nichts übergegan-

gen werden, daß etwas ist, oder in das Seyn nur unter der Bedingung des Nichtseyns. Die Art der Beziehung kann nicht weiter bestimmt seyn, ohne daß zugleich die bezogenen Seiten weiter bestimmt würden. Der Zusammenhang von Grund und Folge u. s. f. hat nicht mehr das bloße Seyn und Nichts zu den Seiten, die er verbindet, sondern ausdrücklich Seyn, das Grund ist, und etwas, das zwar nur ein Gesetztes, nicht Selbstständiges sey, das aber nicht das abstracte Nichts ist.

Anmerkung 4.

Es geht aus dem Bisherigen hervor, welche Bewandniß es mit der Dialektik gegen den Anfang der Welt, auch deren Untergang hat, wodurch die Ewigkeit der Materie erwiesen werden sollte, d. i. mit der Dialektik gegen das Werden, Entstehen oder Vergehen überhaupt. — Die kantische Antinomie über die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt in Raum und Zeit wird unten bei dem Begriffe der quantitativen Unendlichkeit näher betrachtet werden. — Jene einfache gewöhnliche Dialektik beruht auf dem Festhalten des Gegensatzes von Seyn und Nichts. Es wird auf folgende Art bewiesen, daß kein Anfang der Welt oder von Etwas möglich sey:

Es kann nichts anfangen, weder insofern etwas ist, noch insofern es nicht ist; denn insofern es ist, fängt es nicht erst an; insofern es aber nicht ist, fängt es auch nicht an. — Wenn die Welt oder Etwas angefangen haben sollte, so hätte sie im Nichts angefangen, aber im Nichts oder das Nichts ist nicht Anfang; denn Anfang schließt ein Seyn in sich, aber das Nichts enthält kein Seyn. Nichts ist nur Nichts. In einem Grunde, Ursache u. s. w. wenn das Nichts so bestimmt wird, ist eine Affirmation, Seyn enthalten. — Aus demselben Grunde kann auch Etwas nicht aufhören. Denn so müßte das Seyn das Nichts enthalten, Seyn aber ist nur Seyn, nicht das Gegentheil seiner selbst.

Es erhellt, daß hierin gegen das Werden, oder Anfangen und Aufhören, diese Einheit des Seyns und Nichts, nichts vorgebracht wird, als sie assertorisch zu läugnen, und dem Seyn und Nichts, jedem getrennt von dem Anderen, Wahrheit zuzuschreiben. — Diese Dialektik ist jedoch wenigstens consequenter als das reflectirende Vorstellen. Ihm gilt es für vollkommene Wahrheit, daß Seyn und Nichts nur getrennt seyen, auf der anderen Seite aber läßt es ein Anfangen und Aufhören als ebenso wahrhafte Bestimmungen gelten; in diesen aber nimmt es die Ungetrenntheit des Seyns und Nichts factisch an.

Bei der Voraussetzung der absoluten Geschiedenheit des Seyns vom Nichts ist — was man so oft hört — der Anfang oder das Werden allerdings etwas Unbegreifliches; denn man macht eine Voraussetzung, welche den Anfang oder das Werden aufhebt, das man doch wieder zugiebt, und dieser Widerspruch, den man selbst setzt und dessen Auflösung unmöglich macht, heißt das Unbegreifliche.

Das Angeführte ist auch dieselbe Dialektik, die der Verstand gegen den Begriff braucht, den die höhere Analysis von den unendlich-kleinen Größen giebt. Von diesem Begriffe wird weiter unten ausführlicher gehandelt. — Diese Größen sind als solche bestimmt worden, die in ihrem Verschwinden sind, nicht vor ihrem Verschwinden, denn alsdann sind sie endliche Größen; — nicht nach ihrem Verschwinden, denn alsdann sind sie nichts. Gegen diesen reinen Begriff ist eingewendet und immer wiederholt worden, daß solche Größen entweder Etwas seyen, oder Nichts; daß es keinen Mittelzustand (Zustand ist hier ein unpassender, barbarischer Ausdruck) zwischen Seyn und Nichtseyn gebe. — Es ist hierbei gleichfalls die absolute Trennung des Seyns und Nichts angenommen. Dagegen ist aber gezeigt worden, daß Seyn und Nichts in der That dasselbe sind, oder um in jener Sprache zu sprechen, daß es gar nichts giebt, das nicht ein Mittelzustand zwischen Seyn und Nichts ist. Die Mathematik hat ihre glänzendsten Erfolge der Annahme jener Bestimmung, welcher der Verstand widerspricht, zu danken.

Das angeführte Räsonnement, das die falsche Voraussetzung der absoluten Getrenntheit des Seyns und Nichtseyns macht, und bei derselben stehen bleibt, ist nicht Dialektik, sondern Sophisterei zu nennen. Denn Sophisterei ist ein Räsonnement aus einer grundlosen Voraussetzung, die man ohne Kritik und unbesonnen gelten läßt; Dialektik aber nennen wir die höhere vernünftige Bewegung, in welche solche schlechthin getrennt Scheinende, durch sich selbst, durch das, was sie sind, in einander übergehen, die Voraussetzung sich aufhebt. Es ist die dialektische immanente Natur des Seyns und Nichts selbst, daß sie ihre Einheit, das Werden, als ihre Wahrheit zeigen.

2. Momente des Werdens.

Das Werden, Entstehen und Vergehen, ist die Ungetrenntheit des Seyns und Nichts; nicht die Einheit, welche vom Seyn und Nichts abstrahirt; sondern als Einheit des Seyns und Nichts ist es diese bestimmte Einheit, oder in welcher sowohl Seyn als Nichts ist. Aber indem Seyn und Nichts, jedes ungetrennt von seinem Anderen ist, ist es nicht. Sie sind also in dieser Einheit, aber als Verschwindende, nur als Aufgehobene. Sie sinken von ihrer zunächst vorgestellten Selbstständigkeit zu Momenten herab, noch unterschiedenen, aber zugleich aufgehobenen.

Nach dieser ihrer Unterschiedenheit sie aufgefaßt, ist jedes in derselben als Einheit mit dem Anderen. Das Werden enthält also Seyn und Nichts als zwei solche Einheiten, deren jede selbst Einheit des Seyns und Nichts ist; die eine das Seyn als unmittelbar und als Beziehung auf das Nichts; die andere das Nichts als unmittelbar und als Beziehung auf das Seyn; die Bestimmungen sind in ungleichem Werthe in diesen Einheiten.

Das Werden ist auf diese Weise in gedoppelter Bestimmung; in der einen ist das Nichts als unmittelbar, d. i. sie ist anfangend vom Nichts, das sich auf das Seyn bezieht, das heißt, in

dasselbe übergeht, in der anderen ist das Seyn als unmittelbar d. i. sie ist anfangend vom Seyn, das in das Nichts übergeht, — Entstehen und Vergehen.

Beide sind dasselbe, Werden, und auch als diese so unterschiedenen Richtungen durchdringen und paralysiren sie sich gegenseitig. Die eine ist Vergehen; Seyn geht in Nichts über, aber Nichts ist ebenso sehr das Gegentheil seiner selbst, Uebergehen in Seyn, Entstehen. Dieß Entstehen ist die andere Richtung; Nichts geht in Seyn über, aber Seyn hebt ebenso sehr sich selbst auf und ist vielmehr das Uebergehen in Nichts, ist Vergehen. — Sie heben sich nicht gegenseitig, nicht das Eine äußerlich das Andere auf; sondern jedes hebt sich an sich selbst auf, und ist an ihm selbst das Gegentheil seiner.

3. Aufheben des Werdens.

Das Gleichgewicht, worein sich Entstehen und Vergehen setzen, ist zunächst das Werden selbst. Aber dieses geht ebenso in ruhige Einheit zusammen. Seyn und Nichts sind in ihm nur als Verschwindende; aber das Werden als solches ist nur durch die Unterschiedenheit derselben. Ihr Verschwinden ist daher das Verschwinden des Werdens, oder Verschwinden des Verschwindens selbst. Das Werden ist eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt.

Dieß könnte auch so ausgedrückt werden: Das Werden ist das Verschwinden von Seyn in Nichts, und von Nichts in Seyn, und das Verschwinden von Seyn und Nichts überhaupt; aber es beruht zugleich auf dem Unterschiede derselben. Es widerspricht sich also in sich selbst, weil es solches in sich vereint, das sich entgegengesetzt ist; eine solche Vereinigung aber zerstört sich.

Dieß Resultat ist das Verschwundenseyn, aber nicht als Nichts; so wäre es nur ein Rückfall in die eine der schon aufgehobenen Bestimmungen, nicht Resultat des Nichts und des Seyns. Es ist die zur ruhigen Einfachheit gewordene Einheit

des Seyns und Nichts. Die ruhige Einfachheit aber ist Seyn, jedoch ebenso, nicht mehr für sich, sondern als Bestimmung des Ganzen.

Das Werden so Uebergehen in die Einheit des Seyns und Nichts, welche als seyend ist, oder die Gestalt der einseitigen unmittelbaren Einheit dieser Momente hat, ist das Daseyn.

Anmerkung.

Aufheben und das Aufgehobene (das Ideelle) ist einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie, eine Grundbestimmung, die schlechthin allenthalben wiederkehrt, deren Sinn bestimmt aufzufassen und besonders vom Nichts zu unterscheiden ist. — Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts. Nichts ist das Unmittelbare; ein Aufgehobenes dagegen ist ein Vermitteltes, es ist das Nichtseyende, aber als Resultat, das von einem Seyn ausgegangen ist; es hat daher die Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich.

Aufheben hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es so viel als aufbewahren, erhalten bedeutet, und zugleich so viel als aufhören lassen, ein Ende machen. Das Aufbewahren selbst schließt schon das Negative in sich, daß etwas seiner Unmittelbarkeit und damit einem den äußerlichen Einwirkungen offenen Daseyn entnommen wird, um es zu erhalten. — So ist das Aufgehobene ein zugleich Aufbewahrtes, das nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist. — Die angegebenen zwei Bestimmungen des Aufhebens können lexicalisch als zwei Bedeutungen dieses Wortes aufgeführt werden. Auffallend müßte es aber dabei seyn, daß eine Sprache dazu gekommen ist, ein und dasselbe Wort für zwei entgegengesetzte Bestimmungen zu gebrauchen. Für das speculative Denken ist es erfreulich, in der Sprache Wörter zu finden, welche eine speculative Bedeutung an ihnen selbst haben; die deutsche Sprache hat mehrere dergleichen. Der Doppelsinn des lateinischen: tollere (der durch den ciceronianischen Witz: tollendum esse Octavium,

berühmt geworden) geht nicht so weit, die affirmative Bestimmung geht nur bis zum Emporheben. Etwas ist nur insofern aufgehoben, als es in die Einheit mit seinem Entgegengesetzten getreten ist; in dieser näheren Bestimmung als ein Reflectirtes kann es passend Moment genannt werden. Gewicht und Entfernung von einem Punkt heißen beim Hebel, dessen mechanische Momente, um der Dieselbigkeit ihrer Wirkung willen bei aller sonstigen Verschiedenheit eines Reellen, wie das eines Gewichts ist, und eines Ideellen, der bloßen räumlichen Bestimmung, der Linie; s. Encykl. der philos. Wissenschaft 3te Ausg. §. 261. Anm. — Noch öfter wird die Bemerkung sich aufdringen, daß die philosophische Kunstsprache für reflectirte Bestimmungen lateinische Ausdrücke gebraucht, entweder weil die Muttersprache keine Ausdrücke dafür hat, oder wenn sie deren hat, wie hier, weil ihr Ausdruck mehr an das Unmittelbare, die fremde Sprache aber mehr an das Reflectirte erinnert.

Der nähere Sinn und Ausdruck, den Seyn und Nichts, indem sie nunmehr Momente sind, erhalten, hat sich bei der Betrachtung des Daseyns, als der Einheit, in der sie aufbewahrt sind, zu ergeben. Seyn ist Seyn, und Nichts ist Nichts nur in ihrer Unterschiedenheit von einander; in ihrer Wahrheit aber, in ihrer Einheit, sind sie als diese Bestimmungen verschwunden, und sind nun etwas Anderes. Seyn und Nichts sind dasselbe; darum weil sie dasselbe sind, sind sie nicht mehr Seyn und Nichts, und haben eine verschiedene Bestimmung; im Werden waren sie Entstehen und Vergehen; im Daseyn als einer anders bestimmten Einheit, sind sie wieder anders bestimmte Momente. Diese Einheit bleibt nun ihre Grundlage, aus der sie nicht mehr zur abstracten Bedeutung von Seyn und Nichts heraustreten.

Zweites Kapitel.

Das Daseyn.

Daseyn ist bestimmtes Seyn; seine Bestimmtheit ist seyende Bestimmtheit, Qualität. Durch seine Qualiät ist Etwas gegen ein Anderes, ist veränderlich und endlich, nicht nur gegen ein Anderes, sondern an ihm schlechthin negativ bestimmt. Diese seine Negation dem endlichen Etwas zunächst gegenüber ist das Unendliche; der abstracte Gegensatz, in welchem diese Bestimmungen erscheinen, löst sich in die gegensatzlose Unendlichkeit, in das Fürsichseyn auf.

Die Abhandlung des Daseyns hat so die drei Abtheilungen:

A. das Daseyn als solches,

B. Etwas und Anderes, die Endlichkeit,

C. die qualitative Unendlichkeit.

A.

Daseyn als solches.

An dem Daseyn

a. als solchem, ist zunächst seine Bestimmtheit

b. als Qualität zu unterscheiden. Diese aber ist sowohl in der einen als in der anderen Bestimmung des Daseyns zu nehmen, als Realität und als Negation. Aber in diesen Bestimmtheiten ist Daseyn ebenso sehr in sich reflectirt; und als solches gesetzt ist es

c. Etwas, Daseyendes.

a. Daseyn überhaupt.

Aus dem Werden geht das Daseyn hervor. Das Daseyn ist das einfache Einssein des Seyns und Nichts. Es hat um dieser Einfachheit willen die Form von einem Unmittelbaren. Seine Vermittelung, das Werden, liegt hinter ihm; sie hat sich aufgehoben, und das Daseyn erscheint daher als ein erstes, von dem ausgegangen werde. Es ist zunächst in der einseitigen Bestimmung des Seyns, die andere, die es enthält, das Nichts, wird sich gleichfalls an ihm hervorthun, gegen jene.

Es ist nicht bloßes Seyn, sondern Daseyn; etymologisch genommen Seyn an einem gewissen Orte; aber die Raumvorstellung gehört nicht hierher. Daseyn ist, nach seinem Werden, überhaupt Seyn mit einem Nichtseyn, so daß dieß Nichtseyn in einfache Einheit mit dem Seyn aufgenommen ist. Das Nichtseyn so in das Seyn aufgenommen, daß das concrete Ganze in der Form des Seyns, der Unmittelbarkeit ist, macht die Bestimmtheit als solche aus.

Das Ganze ist gleichfalls in der Form d. i. Bestimmtheit des Seyns, denn Seyn hat im Werden sich gleichfalls nur ein Moment zu seyn gezeigt, — ein aufgehobenes, negativ-bestimmtes; aber so ist es für uns in unserer Reflexion, noch nicht gesetzt an ihm selbst. Aber die Bestimmtheit des Daseyns als solche ist die gesetzte, die auch im Ausdruck Daseyn liegt. — Beides ist immer sehr wohl von einander zu unterscheiden; das nur, was gesetzt ist an einem Begriffe, gehört in die entwickelnde Betrachtung desselben, zu seinem Inhalte. Die noch nicht an ihm selbst gesetzte Bestimmtheit aber gehört unserer Reflexion, sie betreffe nun die Natur des Begriffs selbst, oder sie sey äußere Vergleichung; eine Bestimmtheit der letzteren Art bemerklich zu machen kann nur zur Erläuterung oder Vorausandeutung des Ganges dienen, der in der Entwickelung selbst sich darstellen wird. Daß das Ganze, die Einheit des Seyns und des Nichts, in der einseitigen Bestimmtheit des Seyns sey, ist eine äußerliche Reflexion; in der Negation aber, im Etwas und Anderen u. s. f. wird sie dazu kommen, als gesetzte zu seyn. — Es hat hier auf den angegebenen Unterschied aufmerksam gemacht werden sollen; über Alles aber, was die Reflexion sich erlauben kann zu bemerken, Rechenschaft zu geben, würde in die Weitläufigkeit führen, das zu anticipiren, was sich an der Sache selbst

ergeben muß. Wenn dergleichen Reflexionen dienen können, die Uebersicht und damit das Verständniß zu erleichtern, so führen sie wohl auch den Nachtheil herbei, als unberechtigte Behauptungen, Gründe und Grundlagen für das Weitere anszusehen. Man soll sie daher für nichts mehr nehmen, als was sie seyn sollen, und sie von dem unterscheiden, was ein Moment im Fortgange der Sache selbst ist.

Das Daseyn entspricht dem Seyn der vorigen Sphäre; das Seyn jedoch ist das Unbestimmte, es ergeben sich deswegen keine Bestimmungen an demselben. Aber das Daseyn ist ein bestimmtes Seyn, ein concretes; es thun sich daher sogleich mehrere Bestimmungen, unterschiedene Verhältnisse seiner Momente an ihm auf.

b. Qualität.

Um der Unmittelbarkeit willen, in der im Daseyn, Seyn und Nichts, Eins sind, gehen sie nicht übereinander hinaus; so weit das Daseyn seyend ist, so weit ist es Nichtseyn, ist es bestimmt. Das Seyn ist nicht das Allgemeine, die Bestimmtheit nicht das Besondere. Die Bestimmtheit hat sich noch nicht vom Seyn abgelöst; zwar wird sie sich auch nicht mehr von ihm ablösen; denn das nunmehr zum Grunde liegende Wahre ist die Einheit des Nichtseyns mit dem Seyn; auf ihr als dem Grunde ergeben sich alle ferneren Bestimmungen. Aber die Beziehung, in der hier die Bestimmtheit mit dem Seyn steht, ist die unmittelbare Einheit beider, so daß noch keine Unterscheidung derselben gesetzt ist.

Die Bestimmtheit so für sich isolirt, als seyende Bestimmtheit, ist die Qualität; — ein ganz Einfaches, Unmittelbares. Die Bestimmtheit überhaupt ist das Allgemeinere, das ebenso sehr auch das Quantitative, wie weiter Bestimmte seyn kann. Um dieser Einfachheit willen ist von der Qualität als solcher weiter nichts zu sagen.

Aber das Daseyn, in welchem ebenso wohl das Nichts als das Seyn enthalten, ist selbst der Maaßstab für die Einseitigkeit der Qualität als nur unmittelbarer oder seyender Bestimmtheit. Sie ist ebenso sehr in der Bestimmung des Nichts zu setzen, womit dann die unmittelbare oder die seyende Bestimmtheit als eine unterschiedene, reflectirte gesetzt wird, das Nichts so als das Bestimmte einer Bestimmtheit, ist ebenso ein Reflectirtes, eine Verneinung. Die Qualität, so daß sie unterschieden als seyende gelte, ist die Realität; sie als mit einer Verneinung behaftet, Negation überhaupt, gleichfalls eine Qualität, aber die für einen Mangel gilt, sich weiterhin als Grenze, Schranke bestimmt.

Beide sind ein Daseyn, aber in der Realität als Qualität mit dem Accente, eine seyende, zu seyn, ist es versteckt, daß sie die Bestimmtheit, also auch die Negation enthält; die Realität gilt daher nur als etwas Positives, aus welchem Verneinung, Beschränktheit, Mangel ausgeschlossen sey. Die Negation als bloßer Mangel genommen, wäre was Nichts ist; aber sie ist ein Daseyn, eine Qualität nur mit einem Nichtseyn bestimmt.

Anmerkung.

Realität kann ein vieldeutiges Wort zu seyn scheinen, weil es von verschiedenen, ja entgegengesetzten Bestimmungen gebraucht wird. Im philosophischen Sinne wird etwa von bloß empirischer Realität als einem werthlosen Daseyn gesprochen. Wenn aber von Gedanken, Begriffen, Theorien gesagt wird, sie haben keine Realität, so heißt dieß, daß ihnen keine Wirklichkeit zukomme; an sich oder im Begriffe könne die Idee einer platonischen Republik z. B. wohl wahr seyn. Der Idee wird hier ihr Werth nicht abgesprochen, und sie neben der Realität auch belassen. Aber gegen sogenannte bloße Ideen, gegen bloße Begriffe gilt das Reelle als das allein Wahrhafte. — Der Sinn, in welchem das eine Mal dem äußerlichen Daseyn die Entscheidung über die Wahrheit eines Inhalts zugeschrieben wird, ist

ebenso einseitig, als wenn die Idee, das Wesen oder auch die innere Empfindung als gleichgültig gegen das äußerliche Daseyn vorgestellt und gar für um so vortrefflicher gehalten wird, je mehr es von der Realität entfernt sey.

Bei dem Ausdrucke: Realität ist der sonstige metaphysische Begriff von Gott, der vornehmlich dem sogenannten ontologischen Beweise vom Daseyn Gottes zu Grunde gelegt wurde, zu erwähnen. Gott wurde als der Inbegriff aller Realitäten bestimmt, und von diesem Inbegriffe gesagt, daß er keinen Widerspruch in sich enthalte, daß keine der Realitäten die andere aufhebe; denn eine Realität sey nur als eine Vollkommenheit, als ein Affirmatives zu nehmen, das keine Negation enthalte. Somit seyen die Realitäten sich nicht entgegengesetzt und widersprechen sich nicht.

Bei diesem Begriffe der Realität wird angenommen, daß sie dann noch bleibe, wenn alle Negation weggedacht werde; damit wird aber alle Bestimmtheit derselben aufgehoben. Die Realität ist Qualität, Daseyn; damit enthält sie das Moment des Negativen, und ist allein dadurch das Bestimmte, das sie ist. Im sogenannten eminenten Sinne oder als unendliche, — in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes, — wie sie genommen werden soll, wird sie ins Bestimmungslose erweitert, und verliert ihre Bedeutung. Die Güte Gottes soll nicht Güte im gewöhnlichen, sondern im eminenten Sinne, nicht verschieden von der Gerechtigkeit, sondern durch sie temperirt seyn, (ein leibnitzischer Vermittelungs-Ausdruck) so wie umgekehrt die Gerechtigkeit durch die Güte; so ist weder Güte mehr Güte, noch Gerechtigkeit mehr Gerechtigkeit. Die Macht solle durch die Weisheit temperirt seyn, aber so ist sie nicht Macht als solche, denn sie wäre jener unterworfen, — die Weisheit solle zur Macht erweitert seyn, aber so verschwindet sie als den Zweck und Maaß bestimmende Weisheit. Der wahre Begriff des Unendlichen und dessen absolute Einheit, der sich später ergeben wird, ist nicht als ein Temperiren,

gegenseitiges Beschränken oder Vermischen zu fassen, als welches eine oberflächliche, in unbestimmtem Nebel gehaltene Beziehung ist, mit der sich nur begriffloses Vorstellen begnügen kann. — Die Realität, wie sie in jener Definition Gottes als bestimmte Qualität genommen wird, über ihre Bestimmtheit hinausgeführt, hört auf Realität zu seyn; sie wird zum abstracten Seyn; Gott als das rein Reale in allem Realen, oder als Inbegriff aller Realitäten, ist dasselbe Bestimmungs- und Gehaltlose, was das leere Absolute, in dem Alles Eins ist.

Wird dagegen die Realität in ihrer Bestimmtheit genommen, so wird, da sie wesentlich das Moment des Negativen enthält, der Inbegriff aller Realitäten ebenso sehr zu einem Inbegriffe aller Negationen, dem Inbegriffe aller Widersprüche, zunächst etwa zur absoluten Macht, in der alles Bestimmte absorbirt ist, aber da sie selbst nur ist, insofern sie noch ein von ihr nicht Aufgehobenes sich gegenüber hat, so wird sie, indem sie zur ausgeführten, schrankenlosen Macht erweitert gedacht wird, zum abstracten Nichts. Jenes Reale in allem Realen, das Seyn in allem Daseyn, welches den Begriff Gottes ausdrücken soll, ist nichts Anderes, als das abstracte Seyn, dasselbe was das Nichts ist.

Die Bestimmtheit ist die Negation als affirmativ gesetzt, ist der Satz des Spinoza: Omnis determinatio est negatio; dieser Satz ist von unendlicher Wichtigkeit; nur ist die Negation als solche die formlose Abstraction; der speculativen Philosophie muß aber nicht Schuld gegeben werden, daß ihr die Negation oder das Nichts ein Letztes sey; dieß ist es ihr so wenig als die Realität das Wahrhafte.

Von diesem Satze, daß die Bestimmtheit Negation ist, ist die Einheit der Spinozistischen Substanz, oder daß nur Eine Substanz ist, die nothwendige Consequenz. Denken und Seyn oder Ausdehnung, die zwei Bestimmungen, die Spinoza nämlich vor sich hat, mußte er in dieser Einheit in Eins setzen, denn als bestimmte Realitäten sind sie Negationen, deren Unend-

lichkeit ihre Einheit ist; nach Spinoza's Definition, wovon weiter unten, ist die Unendlichkeit von Etwas seine Affirmation. Er begriff sie daher als Attribute, d. h. als solche, die nicht ein besonderes Bestehen, ein An=und=für=sich=Seyn haben, sondern nur als aufgehobene, als Momente sind; oder vielmehr sind sie ihm nicht einmal Momente, denn die Substanz ist das in ihr selbst ganz Bestimmungslose, und die Attribute sind, wie auch die Modi, Unterscheidungen, die ein äußerer Verstand macht. — Ebenso kann die Substantialität der Individuen nicht gegen jenen Satz bestehen. Das Individuum ist Beziehung auf sich dadurch, daß es allem Anderen Grenzen setzt; aber diese Grenzen sind damit auch Grenzen seiner selbst, Beziehungen auf Anderes, es hat sein Daseyn nicht in ihm selbst. Das Individuum ist wohl mehr als nur das nach allen Seiten beschränkte, aber dieß Mehr gehört in eine andere Sphäre des Begriffs; in der Metaphysik des Seyns ist es ein schlechthin Bestimmtes; und daß ein solches, daß das Endliche als solches an und für sich sey, dagegen macht sich die Bestimmtheit wesentlich als Negation geltend, und reißt es in dieselbe negative Bewegung des Verstandes, welche Alles in der abstracten Einheit, der Substanz, verschwinden läßt.

Die Negation steht unmittelbar der Realität gegenüber: weiterhin in der eigentlichen Sphäre der reflectirten Bestimmungen, wird sie dem Positiven entgegengesetzt, welches die auf die Negation reflectirende Realität ist, — die Realität, an der das Negative scheint, das in der Realität als solcher noch versteckt ist.

Die Qualität ist erst in der Rücksicht vornehmlich Eigenschaft, als sie in einer äußerlichen Beziehung sich als immanente Bestimmung zeigt. Unter Eigenschaften z. B. von Kräutern versteht man Bestimmungen, die einem Etwas nicht nur überhaupt eigen sind, sondern insofern es sich dadurch in der Beziehung auf Andere auf eine eigenthümliche Weise erhält, die fremden in ihm gesetzten Einwirkungen nicht in sich gewähren läßt, sondern seine eigene Bestimmungen in dem Anderen, — ob

es dieß zwar nicht von sich abhält, — geltend macht. Die mehr ruhenden Bestimmtheiten, z. B. Figur, Gestalt, nennt man dagegen nicht wohl Eigenschaften, auch etwa nicht Qualitäten, insofern sie als veränderlich, mit dem Seyn nicht identisch vorgestellt werden.

Die Qualirung oder Inqualirung, ein Ausdruck der Jacob=Böhmischen, einer in die Tiefe aber in eine trübe Tiefe gehenden Philosophie, bedeutet die Bewegung einer Qualität (der sauern, herben, feurigen u. s. f.) in ihr selbst, insofern sie in ihrer negativen Natur (in ihrer Qual) sich aus Anderem setzt und befestigt, überhaupt die Unruhe ihrer an ihr selbst ist, nach der sie nur im Kampfe sich hervorbringt und erhält.

c. Etwas.

An dem Daseyn ist seine Bestimmtheit als Qualität unterschieden worden; an dieser als daseyender ist der Unterschied, — der Realität und der Negation. So sehr nun diese Unterschiede an dem Daseyn vorhanden sind, so sehr sind sie auch nichtig und aufgehoben. Die Realität enthält selbst die Negation, ist Daseyn, nicht unbestimmtes, abstractes Seyn. Ebenso ist die Negation Daseyn, nicht das abstractseynsollende Nichts, sondern hier gesetzt wie es an sich ist, als seyend, dem Daseyn angehörig. So ist die Qualität überhaupt nicht vom Daseyn getrennt, welches nur bestimmtes, qualitatives Seyn ist.

Dieses Aufheben der Unterscheidung ist mehr als ein bloßes Zurücknehmen und äußeres Wieder=Weglassen derselben oder als ein einfaches Zurückkehren zum einfachen Anfange, dem Daseyn als solchem. Der Unterschied kann nicht weggelassen werden; denn er ist. Das Factische, was also vorhanden ist, ist das Daseyn überhaupt, Unterschied an ihm, und das Aufheben dieses Unterschiedes; das Daseyn nicht als unterschiedlos, wie Anfangs, sondern als wieder sich selbst gleich, durch Aufheben des Unterschieds, die Einfachheit des Daseyns vermittelt durch die=

ses Aufheben. Dieß Aufgehobenseyn des Unterschieds ist die eigene Bestimmtheit des Daseyns; so ist es Insichseyn; das Daseyn ist Daseyendes, Etwas.

Das Etwas ist die erste Negation der Negation, als einfache seyende Beziehung auf sich. Daseyn, Leben, Denken u. s. f. bestimmt sich wesentlich zum Daseyenden, Lebendigen, Denkenden (Ich) u. s. f. Diese Bestimmung ist von der höchsten Wichtigkeit, um nicht bei dem Daseyn, Leben, Denken u. s. f. auch nicht bei der Gottheit (statt Gottes), als Allgemeinheiten stehen zu bleiben. Etwas gilt der Vorstellung mit Recht als ein Reelles. Jedoch ist Etwas noch eine sehr oberflächliche Bestimmung; wie Realität und Negation, das Daseyn und dessen Bestimmtheit zwar nicht mehr die leeren: Seyn und Nichts, aber ganz abstracte Bestimmungen sind. Deswegen sind sie auch die geläufigsten Ausdrücke, und die philosophisch nicht gebildete Reflexion gebraucht sie am meisten, gießt ihre Unterscheidungen darein, und meint daran etwas recht gut und fest Bestimmtes zu haben. — Das Negative des Negativen ist als Etwas nur der Anfang des Subjects; — das Insichseyn nur erst ganz unbestimmt. Es bestimmt sich fernerhin zunächst als Fürsichseyendes und sofort bis es erst im Begriff die concrete Intensität des Subjects erhält. Allein diesen Bestimmungen liegt die negative Einheit mit sich zu Grunde. Aber dabei ist die Negation als erste, als Negation überhaupt wohl zu unterscheiden von der zweiten, der Negation der Negation, welche die concrete, absolute Negativität, wie jene erste dagegen nur die abstracte Negativität ist.

Etwas ist seyend als die Negation der Negation; denn diese ist das Wiederherstellen der einfachen Beziehung auf sich; — aber ebenso ist damit Etwas, die Vermittelung seiner mit sich selbst. Schon in dem Einfachen des Etwas, dann noch bestimmter im Fürsichseyn, Subject u. s. f. ist die Vermittelung seiner mit sich selbst vorhanden, bereits auch im Werden

nur die ganz abstracte Vermittelung; die Vermittelung mit sich ist im Etwas gesetzt, insofern es als einfaches Identisches bestimmt ist. — Auf das Vorhandenseyn der Vermittelung überhaupt kann gegen das Princip der behaupteten bloßen Unmittelbarkeit des Wissens, von welcher die Vermittelung ausgeschlossen seyn solle, aufmerksam gemacht werden; aber es bedarf weiterhin nicht besonders auf das Moment der Vermittelung aufmerksam zu machen; denn es befindet sich überall und allenthalben, in jedem Begriffe.

Diese Vermittelung mit sich, die Etwas an sich ist, hat nur als Negation der Negation genommen, keine concrete Bestimmungen zu ihren Seiten; so fällt sie in die einfache Einheit zusammen, welche Seyn ist. Etwas ist, und ist denn auch Daseyendes; es ist an sich ferner auch Werden, das aber nicht mehr nur Seyn und Nichts zu seinen Momenten hat. Das eine derselben, das Seyn, ist nun Daseyn und weiter Daseyendes. Das zweite ist ebenso ein Daseyendes, aber als Negatives des Etwas bestimmt, — ein Anderes. Das Etwas als Werden ist ein Uebergehen, dessen Momente selbst Etwas sind, und das darum Veränderung ist; — ein bereits concret gewordenes Werden. — Das Etwas aber verändert sich zunächst nur in seinem Begriffe; es ist noch nicht so als vermittelnd und vermittelt gesetzt; zunächst nur als sich in seiner Beziehung auf sich einfach erhaltend, und das Negative seiner als ein ebenso Qualitatives, nur ein Anderes überhaupt.

B.

Die Endlichkeit.

a. Etwas und Anderes; sie sind zunächst gleichgültig gegeneinander; ein Anderes ist auch ein unmittelbar Daseyendes, ein Etwas; die Negation fällt so außer beiden. Etwas ist an sich gegen sein Seyn-für Anderes. Aber die Bestimmtheit gehört auch seinem Ansich an, und ist

b. dessen Bestimmung, welche ebenso sehr in Beschaffenheit übergeht, die mit jener identisch das immanente und zugleich negirte Seyn-für-Anderes, die Grenze des Etwas ausmacht, welche

c. die immanente Bestimmung des Etwas selbst, und dieses somit das Endliche ist.

In der ersten Abtheilung, worin das Daseyn überhaupt betrachtet wurde, hatte dieses als zunächst aufgenommen, die Bestimmung des Seyenden. Die Momente seiner Entwickelung, Qualität und Etwas, sind darum ebenso affirmativer Bestimmung. In dieser Abtheilung hingegen entwickelt sich die negative Bestimmung, die im Daseyn liegt, welche dort nur erst Negation überhaupt, erste Negation war, nun aber zu dem Punkte des Insichseyns des Etwas, zur Negation der Negation bestimmt ist.

a. Etwas und ein Anderes.

1. Etwas und Anderes sind beide erstens Daseyende oder Etwas.

Zweitens ist ebenso jedes ein Anderes. Es ist gleichgültig, welches zuerst und bloß darum Etwas genannt wird; (im Lateinischen, wenn sie in einem Satze vorkommen, heißen beide aliud, oder Einer den Anderen, alius alium; bei einer Gegenseitigkeit ist der Ausdruck: alter alterum analog.) Wenn wir ein Daseyn A nennen, das andere aber B, so ist zunächst B als das Andere bestimmt. Aber A ist ebenso so sehr das Andere des B. Beide sind auf gleiche Weise Andere. Um den Unterschied und das als affirmativ zu nehmende Etwas zu fixiren, dient das Dieses. Aber Dieses spricht eben es aus, daß dieß Unterscheiden und Herausheben des einen Etwas ein subjectives, außerhalb des Etwas selbst fallendes Bezeichnen ist. In dieses äußerliche Monstriren fällt die ganze Bestimmtheit; selbst der Ausdruck: Dieses enthält keinen Unterschied; alle und jede Etwas sind gerade so gut Diese, als sie auch Andere sind. Man meint, durch: Dieses, etwas vollkommen Bestimmtes auszudrücken; es wird übersehen, daß die Sprache, als Werk des Verstandes, nur Allgemeines ausspricht, außer in dem Namen eines einzelnen Gegenstandes; der individuelle Name ist aber ein Sinnloses in dem Sinne, daß er nicht ein Allgemeines ausdrückt, und erscheint als ein bloß Gesetztes, Willkürliches aus demselben Grunde, wie denn auch Einzelnamen willkürlich angenommen, gegeben oder ebenso verändert werden können.

Es erscheint somit das Andersseyn als eine dem so bestimmten Daseyn fremde Bestimmung, oder das Andere außer dem einen Daseyn; theils, daß ein Daseyn erst durch das Vergleichen eines Dritten, theils, daß es nur um des Anderen willen, das außer ihm ist, als anderes bestimmt werde, aber nicht für sich so sey. Zugleich, wie bemerkt worden, bestimmt sich jedes Daseyn, auch für die Vorstellung, ebenso sehr als ein anderes Daseyn, so daß nicht ein Daseyn bleibt, das nur als ein Daseyn bestimmt, das nicht außerhalb eines Daseyns, also nicht selbst ein Anderes wäre.

Beide sind sowohl als Etwas als auch als Anderes bestimmt, hiermit dasselbe und es ist noch kein Unterschied derselben vorhanden. Diese Dieselbigkeit der Bestimmungen fällt aber ebenso nur in die äußere Reflexion, in die Vergleichung beider; aber wie das Andere zunächst gesetzt ist, so ist dasselbe für sich zwar in Beziehung auf das Etwas, aber auch für sich außerhalb desselben.

Drittens ist daher das Andere zu nehmen, als isolirt, in Beziehung auf sich selbst; abstract als das Andere; τὸ ἕτερον des Plato, der es als eins der Momente der Totalität, dem Einen entgegensetzt, und dem Anderen auf diese Weise eine eigene Natur zuschreibt. So ist das Andere allein als solches gefaßt, nicht das Andere von Etwas, sondern das Andere an ihm selbst, d. i. das Andere seiner selbst. — Solches seiner Bestimmung nach Andere ist die physische Natur; sie ist das An-

dere des Geistes; diese ihre Bestimmung ist so zunächst eine bloße Relativität, wodurch nicht eine Qualität der Natur selbst, sondern nur eine ihr äußerliche Beziehung ausgedrückt wird. Aber indem der Geist das wahrhafte Etwas, und die Natur daher an ihr selbst nur das ist, was sie gegen den Geist ist, so ist, insofern sie für sich genommen wird, ihre Qualität eben dieß, das Andere an ihr selbst, das Außer-sich-seyende (in den Bestimmungen des Raums, der Zeit, der Materie) zu seyn.

Das Andere für sich ist das Andere an ihm selbst, hiermit das Andere seiner selbst, so das Andere des Anderen, — also das in sich schlechthin Ungleiche, sich Negirende, das sich Verändernde. Aber ebenso bleibt es identisch mit sich, denn dasjenige, in welches es sich veränderte, ist das Andere, das sonst weiter keine Bestimmung hat; aber das sich Verändernde ist auf keine verschiedene Weise, sondern auf dieselbe, ein Anderes zu seyn, bestimmt; es geht daher in demselben nur mit sich zusammen. So ist es gesetzt als in sich Reflectirtes mit Aufheben des Andersseyns; mit sich identisches Etwas, von dem hiermit das Andersseyn, das zugleich Moment desselben ist, ein Unterschiedenes, ihm nicht als Etwas selbst zukommendes ist.

2. Etwas erhält sich in seinem Nichtdaseyn; es ist wesentlich Eins mit ihm, und wesentlich nicht Eins mit ihm. Es steht also in Beziehung auf sein Andersseyn; es ist nicht rein sein Andersseyn. Das Andersseyn ist zugleich in ihm enthalten, und zugleich noch davon getrennt; es ist Seyn-für-Anderes.

Daseyn als solches ist Unmittelbares, Beziehungsloses; oder es ist in der Bestimmung des Seyns. Aber Daseyn als das Nichtseyn in sich schließend, ist bestimmtes, in sich verneintes Seyn, und dann zunächst Anderes, — aber weil es sich in seiner Verneinung zugleich auch erhält, nur Seyn-für-Anderes.

Es erhält sich in seinem Nichtdaseyn, und ist Seyn; aber nicht Seyn überhaupt, sondern als Beziehung auf sich gegen

seine Beziehung auf Anderes, als Gleichheit mit sich gegen seine Ungleichheit. Ein solches Seyn ist Ansichseyn.

Seyn-für-Anderes und Ansichseyn machen die zwei Momente des Etwas aus. Es sind zwei Paare von Bestimmungen, die hier vorkommen: 1) Etwas und Anderes. 2) Seyn-für-Anderes, und Ansichseyn. Die erstern enthalten die Beziehungslosigkeit ihrer Bestimmtheit; Etwas und Anderes fallen auseinander. Aber ihre Wahrheit ist ihre Beziehung; das Seyn-für-Anderes und das Ansichseyn sind daher jene Bestimmungen als Momente Eines und desselben gesetzt, als Bestimmungen, welche Beziehungen sind und in ihrer Einheit, in der Einheit des Daseyns bleiben. Jedes selbst enthält damit an ihm zugleich auch sein von ihm verschiedenes Moment.

Seyn und Nichts in ihrer Einheit, welche Daseyn ist, sind nicht mehr als Seyn und Nichts; — dieß sind sie nur außer ihrer Einheit; so in ihrer unruhigen Einheit, im Werden, sind sie Entstehen und Vergehen. — Seyn im Etwas ist Ansichseyn. Seyn, die Beziehung auf sich, die Gleichheit mit sich, ist jetzt nicht mehr unmittelbar, sondern Beziehung auf sich nur als Nichtseyn des Andersseyns, (als in sich reflectirtes Daseyn). — Ebenso ist Nichtseyn als Moment des Etwas in dieser Einheit des Seyns und Nichtseyns, nicht Nichtdaseyn überhaupt, sondern Anderes, und bestimmter nach der Unterscheidung des Seyns von ihm zugleich, Beziehung auf sein Nichtdaseyn, Seyn-für-Anderes.

Somit ist Ansichseyn erstlich negative Beziehung auf das Nichtdaseyn, es hat das Andersseyn außer ihm und ist demselben entgegen; insofern Etwas an sich ist, ist es dem Anders-seyn und dem Seyn-für-Anderes entnommen. Aber zweitens hat es das Nichtseyn auch selbst an ihm; denn es selbst ist das Nichtseyn des Seyns-für-Anderes.

Das Seyn-für-Anderes aber ist erstlich Negation der einfachen Beziehung des Seyns auf sich, die zunächst Daseyn und

Etwas seyn soll; insofern Etwas in einem Anderen oder für ein Anderes ist, entbehrt es des eigenen Seyns. Aber zweitens ist es nicht das Nichtdaseyn als reines Nichts; es ist Nichtdaseyn, das auf das Ansichseyn als auf sein in sich reflectirtes Seyn hinweist, so wie umgekehrt das Ansichseyn auf das Seyn-für-Anderes hinweist.

3. Beide Momente sind Bestimmungen Eines und desselben, nämlich des Etwas. Ansich ist Etwas, insofern es aus dem Seyn-für-Anderes heraus, in sich zurückgekehrt ist. Etwas hat aber auch eine Bestimmung oder Umstand an sich (hier fällt der Accent auf an) oder an ihm, insofern dieser Umstand äußerlich an ihm, ein Seyn-für-Anderes ist.

Dieß führt zu einer weitern Bestimmung. Ansichseyn und Seyn-für-Anderes sind zunächst verschieden; aber daß Etwas dasselbe, was es an sich ist, auch an ihm hat, und umgekehrt, was es als Seyn-für-Anderes ist, auch an sich ist, — dieß ist die Identität des Ansichseyns und Seyns-für-Anderes, nach der Bestimmung, daß das Etwas selbst ein und dasselbe beider Momente ist, sie also ungetrennt in ihm sind. — Es ergiebt sich formell diese Identität schon in der Sphäre des Daseyns, aber ausdrücklicher in der Betrachtung des Wesens und dann des Verhältnisses der Innerlichkeit und Aeußerlichkeit, und am bestimmtesten in der Betrachtung der Idee, als der Einheit des Begriffs und der Wirklichkeit. — Man meint, mit dem Ansich etwas Hohes zu sagen, wie mit dem Inneren; was aber Etwas nur ansich ist, ist auch nur an ihm; ansich ist eine nur abstracte, damit selbst äußerliche Bestimmung. Die Ausdrücke: es ist nichts an ihm, oder es ist etwas daran, enthalten, obgleich etwa dunkel, daß das, was an einem ist', auch zu seinem Ansichseyn, seinem inneren wahrhaften Werthe gehöre.

Es kann bemerkt werden, daß sich hier der Sinn des Dings-an-sich ergiebt, das eine sehr einfache Abstraction ist, aber eine Zeit lang eine sehr wichtige Bestimmung, gleichsam etwas Vornehmes, so wie, der Satz, daß wir nicht wissen, was die Dinge an sich sind, eine vielgeltende Weisheit war. — Die Dinge heißen an-sich, insofern von allem Seyn-für-Anderes abstrahirt wird, das heißt überhaupt, insofern sie ohne alle Bestimmung, als Nichtse gedacht werden. In diesem Sinn kann man freilich nicht wissen, was das Ding an-sich ist. Denn die Frage: was? verlangt, daß Bestimmungen angegeben werden; indem aber die Dinge, von denen sie anzugeben verlangt würde, zugleich Dinge-an-sich seyn sollen, das heißt eben ohne Bestimmung, so ist in die Frage gedankenloser Weise die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt, oder man macht nur eine widersinnige Antwort. — Das Ding-an-sich ist dasselbe, was jenes Absolute, von dem man nichts weiß, als daß Alles Eins in ihm ist. Man weiß daher sehr wohl, was an diesen Dingen-an-sich ist; sie sind als solche nichts als wahrheitslose, leere Abstractionen. Was aber das Ding-an-sich in Wahrheit ist, was wahrhaft an sich ist, davon ist die Logik die Darstellung, wobei aber unter Ansich etwas Besseres als die Abstraction verstanden wird, nämlich was etwas in seinem Begriffe ist; dieser aber ist concret in sich, als Begriff überhaupt begreiflich, und als bestimmt und Zusammenhang seiner Bestimmungen in sich erkennbar.

Das Ansichseyn hat zunächst das Seyn-für-Anderes zu seinem gegenüberstehenden Momente; aber es wird demselben auch das Gesetztseyn gegenübergestellt; in diesem Ausdruck liegt zwar auch das Seyn-für-Anderes, aber er enthält bestimmt die bereits geschehene Zurückbeugung dessen, was nicht an sich ist, in das, was sein Ansichseyn, worin es positiv ist. Das Ansichseyn ist gewöhnlich als eine abstracte Weise den Begriff auszudrücken zu nehmen; Setzen fällt eigentlich erst in die Sphäre des Wesens, der objectiven Reflexion; der Grund setzt das, was durch ihn begründet wird; die Ursache noch mehr bringt eine Wirkung hervor, ein Daseyn, dessen Selbstständigkeit unmittelbar negirt ist und das den Sinn an ihm hat, in einem An-

deren seine Sache, sein Seyn zu haben. In der Sphäre des Seyns geht das Daseyn aus dem Werden nur hervor, oder mit dem Etwas ist ein Anderes, mit dem Endlichen das Unendliche gesetzt, aber das Endliche bringt das Unendliche nicht hervor, setzt dasselbe nicht. In der Sphäre des Seyns ist das Sich-bestimmen des Begriffs selbst nur erst an sich, so heißt es ein Uebergehen; auch die reflectirenden Bestimmungen des Seyns, wie Etwas und Anderes, oder das Endliche und Unendliche, ob sie gleich wesentlich auf einander hinweisen, oder als Seyn-für-Anderes sind, gelten als qualitative für sich bestehend; das Andere ist, das Endliche gilt ebenso als unmittelbar seyend und für sich feststehend, wie das Unendliche; ihr Sinn erscheint als vollendet auch ohne ihr Anderes. Das Positive und Negative hingegen, Ursache und Wirkung, so sehr sie auch als isolirt seyend genommen werden, haben zugleich keinen Sinn ohne einander; es ist an ihnen selbst ihr Scheinen in einander, das Scheinen seines Anderen in jedem, vorhanden. — In den verschiedenen Kreisen der Bestimmung und besonders im Fortgange der Exposition, oder näher im Fortgange des Begriffs zu seiner Exposition ist es eine Hauptsache, dieß immer wohl zu unterscheiden, was noch an sich und was gesetzt ist, wie die Bestimmungen als im Begriffe und wie sie als gesetzt oder als seyend-für-Anderes sind. Es ist dieß ein Unterschied, der nur der dialektischen Entwickelung angehört, den das metaphysische Philosophiren, worunter auch das kritische gehört, nicht kennt; die Definitionen der Metaphysik, wie ihre Voraussetzungen, Unterscheidungen und Folgerungen, wollen nur Seyendes und zwar Ansichseyendes behaupten und hervorbringen.

Das Seyn-für-Anderes ist in der Einheit des Etwas mit sich, identisch mit seinem Ansich; das Seyn-für-Anderes ist so am Etwas. Die so in sich reflectirte Bestimmtheit ist damit wieder einfache seyende, somit wieder eine Qualität, — die Bestimmung.

b. Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze.

Das Ansich, in welches das Etwas aus seinem Seyn-für-Anderes in sich reflectirt ist, ist nicht mehr abstractes Ansich, sondern als Negation seines Seyns-für-Anderes durch dieses vermittelt, welches so sein Moment ist. Es ist nicht nur die unmittelbare Identität des Etwas mit sich, sondern die, durch welche das Etwas das, was es an sich ist, auch an ihm ist; das Seyn-für-Anderes ist an ihm, weil das Ansich das Aufheben desselben ist, aus demselben in sich ist; aber ebenso sehr auch schon, weil es abstract, also wesentlich mit Negation, mit Seyn-für-Anderes behaftet ist. Es ist hier nicht nur Qualität und Realität, seyende Bestimmtheit, sondern an-sich-seyende Bestimmtheit vorhanden, und die Entwickelung ist, sie als diese in sich reflectirte Bestimmtheit zu setzen.

1. Die Qualität, die das Ansich im einfachen Etwas wesentlich in Einheit mit dessen anderm Momente, dem An-ihm-Seyn, ist, kann seine Bestimmung genannt werden, insofern dieses Wort in genauer Bedeutung von Bestimmtheit überhaupt unterschieden wird. Die Bestimmung ist die affirmative Bestimmtheit, als das Ansichseyn, dem das Etwas in seinem Daseyn gegen seine Verwickelung mit Anderem, wovon es bestimmt würde, gemäß bleibt, sich in seiner Gleichheit mit sich erhält, sie in seinem Seyn-für-Anderes geltend macht. Es erfüllt seine Bestimmung, insofern die weitere Bestimmtheit, welche zunächst durch sein Verhalten zu Anderem mannigfaltig erwächst, seinem Ansichseyn gemäß, seine Fülle wird. Die Bestimmung enthält dieß, daß was Etwas an sich ist, auch an ihm sey.

Die Bestimmung des Menschen ist die denkende Vernunft: Denken überhaupt ist seine einfache Bestimmtheit, er ist durch dieselbe von dem Thiere unterschieden; er ist Denken an sich, insofern dasselbe auch von seinem Seyn-für-Anderes, seiner eigenen Natürlichkeit und Sinnlichkeit, wodurch er unmittelbar mit Anderem zusammenhängt, unterschieden ist. Aber das Denken ist

auch an ihm; der Mensch selbst ist Denken, er ist da als denkend, es ist seine Existenz und Wirklichkeit; und ferner indem es in seinem Daseyn, und sein Daseyn im Denken ist, ist es concret, ist mit Inhalt und Erfüllung zu nehmen, es ist denkende Vernunft, und so ist es Bestimmung des Menschen. Aber selbst diese Bestimmung ist wieder nur an sich als ein Sollen, d. i. sie mit der Erfüllung, die ihrem Ansich einverleibt ist, in der Form des Ansich überhaupt, gegen das ihr nicht einverleibte Daseyn, die zugleich noch als äußerlich gegenüberstehende, unmittelbare Sinnlichkeit und Natur ist.'

2. Die Erfüllung des Ansichseyns mit Bestimmtheit ist auch unterschieden von der Bestimmtheit, die nur Seyn-für-Anderes ist und außer der Bestimmung bleibt. Denn im Felde des Qualitativen bleibt den Unterschieden in ihrem Aufgehobenseyn auch das unmittelbare, qualitative Seyn gegeneinander. Das, was das Etwas an ihm hat, theilt sich so, und ist nach dieser Seite äußerliches Daseyn des Etwas, das auch sein Daseyn ist, aber nicht seinem Ansichseyn angehört. — Die Bestimmtheit ist so Beschaffenheit.

So oder anders beschaffen, ist Etwas als in äußerem Einfluß und Verhältnissen begriffen. Diese äußerliche Beziehung, von der die Beschaffenheit abhängt, und das Bestimmtwerden durch ein Anderes, erscheint als etwas Zufälliges. Aber es ist Qualität des Etwas, dieser Aeußerlichkeit preisgegeben zu seyn und eine Beschaffenheit zu haben.

Insofern Etwas sich verändert, so fällt die Veränderung in die Beschaffenheit; sie ist am Etwas das, was ein Anderes wird. Es selbst erhält sich in der Veränderung, welche nur diese unstäte Oberfläche seines Andersseyns, nicht seine Bestimmung trifft.

Bestimmung und Beschaffenheit sind so von einander unterschieden; Etwas ist seiner Bestimmung nach gleichgültig gegen seine Beschaffenheit. Das aber, was Etwas an ihm hat, ist die sie beide verbindende Mitte dieses Schlusses. Das Am Etwas seyn zeigte sich aber vielmehr in jene beiden Extreme zu zerfallen. Die einfache Mitte ist die Bestimmtheit als solche; ihrer Identität gehört sowohl Bestimmung als Beschaffenheit an. Aber die Bestimmung geht für sich selbst in Beschaffenheit und diese in jene über. Dieß liegt im Bisherigen; der Zusammenhang ist näher dieser: Insofern das, was Etwas an sich ist, auch an ihm ist, ist es mit Seyn-für-Anderes behaftet; die Bestimmung ist damit als solche offen dem Verhältniß zu Anderem. Die Bestimmtheit ist zugleich Moment, enthält aber zugleich den qualitativen Unterschied, vom Ansichseyn verschieden, das Negative des Etwas, ein anderes Daseyn zu seyn. Die so das Andere in sich fassende Bestimmtheit mit dem Ansichseyn vereinigt bringt das Andersseyn in das Ansichseyn oder in die Bestimmung hinein, welche dadurch zur Beschaffenheit herabgesetzt ist. — Umgekehrt das Seyn-für-Anderes als Beschaffenheit isolirt und für sich gesetzt ist es an ihm dasselbe, was das Andere als solches, das Andere an ihm selbst d. i. seiner selbst ist; so ist es aber sich auf sich beziehendes Daseyn, so Ansichseyn mit einer Bestimmtheit, also Bestimmung. — Es hängt hiermit, insofern beide auch außereinander zu halten sind, die Beschaffenheit, die in einem Aeußerlichen, einem Anderen überhaupt gegründet erscheint, auch von der Bestimmung ab, und das fremde Bestimmen ist durch die eigene, immanente des Etwas zugleich bestimmt. Aber ferner gehört die Beschaffenheit zu dem, was das Etwas an sich ist: mit seiner Beschaffenheit ändert sich Etwas.

Diese Aenderung des Etwas ist nicht mehr die erste Veränderung des Etwas bloß nach seinem Seyn-für-Anderes; jene erste war nur die an sich seyende, dem inneren Begriffe angehörige Veränderung; die Veränderung ist nunmehr auch die am Etwas gesetzte. — Das Etwas selbst ist weiter bestimmt, und die Negation als ihm immanent gesetzt, als sein entwickeltes Insichseyn.

Zunächst ist das Uebergehen der Bestimmung und Beschaf-

fenheit in einander das Aufheben ihres Unterschiedes, damit ist das Daseyn oder Etwas überhaupt gesetzt; und, indem es aus jenem Unterschiede resultirt, der das qualitative Andersseyn ebenso in sich befaßt, sind Zwei Etwas, aber nicht nur Andere gegen einander überhaupt, so daß diese Negation noch abstract wäre und nur in die Vergleichung fiele, sondern sie ist nunmehr als den Etwas immanent. Sie sind als daseyend gleichgültig gegeneinander, aber diese ihre Affirmation ist nicht mehr unmittelbare, jedes bezieht sich auf sich selbst vermittelst des Aufhebens des Andersseyns, welches in der Bestimmung in das Ansichseyn reflectirt ist.

Etwas verhält sich so aus sich selbst zum Anderen, weil das Andersseyn als sein eigenes Moment in ihm gesetzt ist, sein Insichseyn befaßt die Negation in sich, vermittelst deren überhaupt es nun sein affirmatives Daseyn hat. Aber von diesem ist das Andere auch qualitativ unterschieden, es ist hiermit außer dem Etwas gesetzt. Die Negation seines Anderen ist nur die Qualität des Etwas, denn als dieses Aufheben seines Anderen ist es Etwas. Damit tritt erst eigentlich das Andere einem Daseyn selbst gegenüber; dem ersten Etwas ist das Andere nur äußerlich gegenüber, oder aber indem sie in der That schlechthin, d. i. ihrem Begriffe nach zusammenhängen, ist ihr Zusammenhang dieser, daß das Daseyn in Andersseyn, Etwas in Anderes übergegangen, Etwas sosehr als das Andere, ein Anderes ist. Insofern nun das Insichseyn das Nichtseyn des Andersseyns, welches in ihm enthalten, aber zugleich als seyend unterschieden, ist das Etwas selbst, die Negation, das Aufhören eines Anderen an ihm; es ist als sich negativ dagegen verhaltend und sich damit erhaltend gesetzt; — dieß Andere, das Insichseyn des Etwas als Negation der Negation ist sein Ansichseyn, und zugleich ist dieß Aufheben als einfache Negation an ihm, nämlich als seine Negation des ihm äußerlichen anderen Etwas. Es ist Eine Bestimmtheit derselben, welche sowohl mit dem Insichseyn der Etwas

identisch, als Negation der Negation, als auch indem diese Negationen als andere Etwas gegeneinander sind, sie aus ihnen selbst zusammenschließt und ebenso von einander, jedes das Andere negirend, abscheidet, — die Grenze.

3. Seyn-für-Anderes ist unbestimmte, affirmative Gemeinschaft von Etwas mit seinem Anderen; in der Grenze hebt sich das Nichtseyn-für-Anderes hervor, die qualitative Negation des Anderen, welches dadurch von dem in sich reflectirten Etwas abgehalten wird. Die Entwickelung dieses Begriffs ist zu sehen, welche sich aber vielmehr als Verwickelung und Widerspruch zeigt. Dieser ist sogleich darin vorhanden, daß die Grenze als in sich reflectirte Negation des Etwas die Momente des Etwas und des Anderen in ihr ideell enthält, und diese als unterschiedene Momente zugleich in der Sphäre des Daseyns als reell, qualitativ unterschieden gesetzt sind.

α. Etwas also ist unmittelbares sich auf sich beziehendes Daseyn und hat eine Grenze zunächst als gegen Anderes: sie ist das Nichtseyn des Anderen, nicht des Etwas selbst; es begrenzt in ihr sein Anderes. — Aber das Andere ist selbst ein Etwas überhaupt; die Grenze also, welche das Etwas gegen das Andere hat, ist auch Grenze des Anderen als Etwas, Grenze desselben, wodurch es das erste Etwas als sein Anderes von sich abhält, oder ist ein Nichtseyn jenes Etwas; so ist sie nicht nur Nichtseyn des Anderen, sondern des einen wie des anderen Etwas, somit des Etwas überhaupt.

Aber sie ist wesentlich ebenso das Nichtseyn des Anderen, so ist Etwas zugleich durch seine Grenze. Indem Etwas begrenzend ist, wird es zwar dazu herabgesetzt, selbst begrenzt zu seyn; aber seine Grenze ist, als Aufhören des Anderen an ihm, zugleich selbst nur das Seyn des Etwas; dieses ist durch sie das, was es ist, hat in ihr seine Qualität. — Dieß Verhältniß ist die äußere Erscheinung dessen, daß die Grenze einfache Nega-

tion oder die erste Negation, das Andere aber zugleich die Negation der Negation, das Insichseyn des Etwas, ist.

Etwas ist also als unmittelbares Daseyn die Grenze gegen anderes Etwas, aber es hat sie an ihm selbst und ist Etwas durch die Vermittelung derselben, die ebenso sehr sein Nichtseyn ist. Sie ist die Vermittelung, wodurch Etwas und Anderes sowohl ist als nicht ist.

β. Insofern nun Etwas in seiner Grenze ist und nicht ist, und diese Momente ein unmittelbarer, qualitativer Unterschied sind, so fällt das Nichtdaseyn und das Daseyn des Etwas außer einander. Etwas hat sein Daseyn außer (oder wie man es sich auch vorstellt, innerhalb) seiner Grenze; ebenso ist auch das Andere, weil es Etwas ist, außerhalb derselben. Sie ist die Mitte zwischen beiden, in der sie aufhören. Sie haben das Daseyn jenseits von einander von ihrer Grenze; die Grenze als das Nichtseyn eines jeden ist das Andere von beiden.

Nach dieser Verschiedenheit des Etwas von seiner Grenze, erscheint die Linie als Linie nur außerhalb ihrer Grenze, des Punktes; die Fläche als Fläche außerhalb der Linie; der Körper als Körper nur außerhalb seiner begrenzenden Fläche. — Dieß ist die Seite, von welcher die Grenze zunächst in die Vorstellung, — das Außersichseyn des Begriffes, — fällt, als vornehmlich auch in den räumlichen Gegenständen genommen wird.

γ. Ferner aber ist das Etwas, wie es außer der Grenze ist, das unbegrenzte Etwas, nur das Daseyn überhaupt. So ist es nicht von seinem Anderen unterschieden; es ist nur Daseyn, hat also mit seinem Anderen dieselbe Bestimmung, jedes ist nur Etwas überhaupt oder jedes ist Anderes; beide sind so Dasselbe. Aber dieß ihr zunächst unmittelbares Daseyn ist nun gesetzt mit der Bestimmtheit als Grenze, in welcher beide sind, was sie sind, unterschieden von einander. Sie ist aber ebenso ihre gemeinschaftliche Unterschiedenheit, die Einheit und Unterschiedenheit derselben, wie das Daseyn. Diese doppelte Identität beider, das

Daseyn und die Grenze enthält dieß, daß das Etwas sein Daseyn nur in der Grenze hat, und daß, indem die Grenze und das unmittelbare Daseyn beide zugleich das Negative von einander sind, das Etwas, welches nur in seiner Grenze ist, ebenso sehr sich von sich selbst trennt und über sich hinaus auf sein Nichtseyn weist und dieß als sein Seyn ausspricht, und so in dasselbe übergeht. Um dieß auf das vorige Beispiel anzuwenden, so ist die eine Bestimmung, daß Etwas, das was es ist, nur in seiner Grenze ist; — so ist also der Punkt nicht nur so Grenze der Linie, daß diese in ihm nur aufhört und sie als Daseyn außer ihm ist; — die Linie nicht nur so Grenze der Fläche, daß diese in der Linie nur aufhört, ebenso die Fläche als Grenze des Körpers. Sondern im Punkte fängt die Linie auch an; er ist ihr absoluter Anfang, auch insofern sie als nach ihren beiden Seiten unbegrenzt, oder wie man es ausdrückt, als ins Unendliche verlängert vorgestellt wird, macht der Punkt ihr Element aus, wie die Linie das Element der Fläche, die Fläche das des Körpers. Diese Grenzen sind Princip dessen, das sie begrenzen; wie das Eins, z. B. als Hundertstes, Grenze ist, aber auch Element des ganzen Hundert.

Die andere Bestimmung ist die Unruhe des Etwas in seiner Grenze, in der es immanent ist, der Widerspruch zu seyn, der es über sich selbst hinausschickt. So ist der Punkt, diese Dialektik seiner selbst, zur Linie zu werden, die Linie die Dialektik, zur Fläche, die Fläche, die zum totalen Raume zu werden. Von Linie, Fläche, und ganzem Raum wird eine zweite Definition so gegeben, daß durch die Bewegung des Punktes die Linie, durch die Bewegung der Linie die Fläche entsteht u. s. f. Diese Bewegung des Punktes, der Linie u. s. f. wird aber als etwas Zufälliges oder nur so Vorgestelltes angesehen. Dieß ist jedoch eigentlich darin zurückgenommen, daß die Bestimmungen, aus denen Linie u. s. f. entstehen sollen, ihre Elemente und Principien seyen, und diese sind nichts Anderes als zugleich ihre

Grenzen; das Entstehen wird so nicht für zufällig oder nur so vorgestellt, betrachtet. Daß Punkt, Linie, Fläche, für sich, sich widersprechend, Anfänge sind, welche selbst sich von sich abstoßen, und der Punkt somit aus sich durch seinen Begriff in die Linie übergeht, sich an sich bewegt und sie entstehen macht, u. s. f. — liegt in dem Begriffe der dem Etwas immanenten Grenze. Die Anwendung jedoch selbst gehört in die Betrachtung des Raums; um sie hier anzudeuten, so ist der Punkt die ganz abstracte Grenze, aber in einem Daseyn; dieses ist noch ganz unbestimmt genommen, es ist der sogenannte absolute d. h. abstracte Raum, das schlechthin continuirliche Außereinanderseyn. Damit daß die Grenze nicht abstracte Negation, sondern in diesem Daseyn, daß sie räumliche Bestimmtheit ist, ist der Punkt räumlich, der Widerspruch der abstracten Negation und der Continuität und damit das Uebergehen und Uebergegangenseyn in Linie u. s. f., wie es denn keinen Punkt giebt, wie auch nicht eine Linie und Fläche.

Etwas mit seiner immanenten Grenze gesetzt als der Widerspruch seiner selbst, durch den es über sich hinausgewiesen und getrieben wird, ist das Endliche.

c. Die Endlichkeit.

Das Daseyn ist bestimmt; Etwas hat eine Qualität, und ist in ihr nicht nur bestimmt, sondern begrenzt; seine Qualität ist seine Grenze, mit welcher behaftet, es zunächst affirmatives, ruhiges Daseyn bleibt. Aber diese Negation entwickelt, so daß der Gegensatz seines Daseyns und der Negation als ihm immanenter Grenze selbst das Insichseyn des Etwas, und dieses somit nur Werden an ihm selbst sey, macht seine Endlichkeit aus.

Wenn wir von den Dingen sagen, sie sind endlich, so wird darunter verstanden, daß sie nicht nur eine Bestimmtheit haben, die Qualität nicht nur als Realität und ansichseyende Bestimmung, daß sie nicht bloß begrenzt sind, sie haben so noch Daseyn außer ihrer Grenze, — sondern daß vielmehr das Nichtseyn ihre Natur, ihr Seyn, ausmacht. Die endlichen Dinge sind, aber ihre Beziehung auf sich selbst ist, daß sie als negativ sich auf sich selbst beziehen, eben in dieser Beziehung auf sich selbst sich über sich, über ihr Seyn, hinauszuschicken. Sie sind, aber die Wahrheit dieses Seyns ist ihr Ende. Das Endliche verändert sich nicht nur, wie Etwas überhaupt, sondern es vergeht, und es ist nicht bloß möglich, daß es vergeht, so daß es seyn könnte, ohne zu vergehen. Sondern das Seyn der endlichen Dinge als solches ist, den Keim des Vergehens als ihr Insichseyn zu haben, die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes.

α. Die Unmittelbarkeit der Endlichkeit.

Der Gedanke an die Endlichkeit der Dinge führt diese Trauer mit sich, weil sie die auf die Spitze getriebene qualitative Negation ist, in der Einfachheit solcher Bestimmung ihnen nicht mehr ein affirmatives Seyn unterschieden von ihrer Bestimmung zum Untergange gelassen ist. Die Endlichkeit ist um dieser qualitativen Einfachheit der Negation, die zum abstracten Gegensatze des Nichts und Vergehens gegen das Seyn zurückgegangen ist, die hartnäckigste Kategorie des Verstandes; die Negation überhaupt, Beschaffenheit, Grenze vertragen sich mit ihrem Andern, dem Daseyn; auch das abstracte Nichts wird für sich als Abstraction aufgegeben; aber Endlichkeit ist die als an sich fixirte Negation, und steht daher seinem Affirmativen schroff gegenüber. Das Endliche läßt sich so in Fluß wohl bringen, es ist selbst dieß, zu seinem Ende bestimmt zu seyn, aber nur zu seinem Ende; — es ist vielmehr das Verweigern, sich zu seinem Affirmativen, dem Unendlichen hin affirmativ bringen, mit ihm sich verbinden zu lassen; es ist also untrennbar von seinem Nichts gesetzt, und alle Versöhnung mit seinem Andern, dem Affirmativen, dadurch abgeschnitten. Die Bestimmung der endlichen Dinge ist nicht eine weitere als ihr Ende. Der Verstand verharrt in dieser Trauer

der Endlichkeit, indem er das Nichtseyn zur Bestimmung der Dinge, es zugleich unvergänglich und absolut macht. Ihre Vergänglichkeit könnte nur in ihrem Andern, dem Affirmativen, vergehen; so trennte sich ihre Endlichkeit von ihnen ab; aber sie ist ihre unveränderliche, d. i. nicht in ihr Anderes d. i. nicht in ihr Affirmatives übergehende Qualität; so ist sie ewig.

Dieß ist eine sehr wichtige Betrachtung; daß aber das Endliche absolut sey, solchen Standpunkt wird sich freilich irgend eine Philosophie oder Ansicht oder der Verstand nicht aufbürden lassen wollen; vielmehr ist das Gegentheil ausdrücklich in der Behauptung des Endlichen vorhanden; das Endliche ist das Beschränkte, Vergängliche; das Endliche ist nur das Endliche, nicht das Unvergängliche; dieß liegt unmittelbar in seiner Bestimmung und Ausdruck. Aber es kommt darauf an, ob in der Ansicht beim Seyn der Endlichkeit beharrt wird, die Vergänglichkeit bestehen bleibt, oder ob die Vergänglichkeit und das Vergehen vergeht? Daß dieß aber nicht geschieht, ist das Factum eben in derjenigen Ansicht des Endlichen, welche das Vergehen zum Letzten des Endlichen macht. Es ist die ausdrückliche Behauptung, daß das Endliche mit dem Unendlichen unverträglich und unvereinbar sey, das Endliche dem Unendlichen schlechthin entgegengesetzt sey. Dem Unendlichen ist Seyn, absolutes Seyn zugeschrieben; ihm gegenüber bleibt so das Endliche festgehalten, als das Negative desselben; unvereinbar mit dem Unendlichen bleibt es absolut auf seiner eigenen Seite; Affirmation erhielte es vom Affirmativen, dem Unendlichen und verginge so; aber eine Vereinigung mit demselben ist das, was für das Unmögliche erklärt wird. Soll es nicht beharren dem Unendlichen gegenüber, sondern vergehen, so ist, wie vorhin gesagt, eben sein Vergehen das Letzte, nicht das Affirmative, welches nur das Vergehen des Vergehens seyn würde. Sollte aber das Endliche nicht im Affirmativen vergehen, sondern sein Ende als das Nichts

gefaßt werden, so wären wir wieder bei jenem ersten, abstracten Nichts, das selbst längst vergangen ist.

Bei diesem Nichts jedoch, welches nur Nichts seyn soll und dem zugleich eine Existenz, im Denken, Vorstellen oder Sprechen zugegeben wird, kommt derselbe Widerspruch vor, als so eben bei dem Endlichen angegeben worden, nur daß er dort nur vorkommt, aber in der Endlichkeit ausdrücklich ist. Dort erscheint er als subjectiv, hier wird behauptet, das Endliche stehe perennirend dem Unendlichen entgegen, das an sich Nichtige sey, und es sey als an sich Nichtiges. Dieß ist zum Bewußtseyn zu bringen; und die Entwickelung des Endlichen zeigt, daß es an ihm als dieser Widerspruch in sich zusammenfällt, aber ihn dahin wirklich auflöst, nicht daß es nur vergänglich ist und vergeht, sondern daß das Vergehen, das Nichts, nicht das Letzte ist, sondern vergeht.

β. Die Schranke und das Sollen.

Dieser Widerspruch ist zwar abstract sogleich darin vorhanden, daß das Etwas endlich ist, oder daß das Endliche ist. Aber Etwas oder das Seyn ist nicht mehr abstract gesetzt, sondern in sich reflectirt, und entwickelt als Insichseyn, das eine Bestimmung und Beschaffenheit an ihm hat, und noch bestimmter, daß es eine Grenze an ihm hat, welche als das dem Etwas Immanente und die Qualität seines Insichseyns ausmachend, die Endlichkeit ist. In diesem Begriffe des endlichen Etwas ist zu sehen, was für Momente enthalten sind.

Bestimmung und Beschaffenheit ergaben sich als Seiten für die äußerliche Reflexion; jene enthielt aber schon das Andersseyn als dem Ansich des Etwas angehörig; die Aeußerlichkeit des Andersseyns ist einer Seits in der eigenen Innerlichkeit des Etwas, anderer Seits bleibt sie als Aeußerlichkeit unterschieden davon, sie ist noch Aeußerlichkeit als solche, aber an dem Etwas.

Indem aber ferner das Andersseyn als Grenze, selbst als Negation der Negation, bestimmt ist, so ist das dem Etwas immanente Andersseyn als die Beziehung der beiden Seiten gesetzt, und die Einheit des Etwas mit sich, dem sowohl die Bestimmung als die Beschaffenheit angehört, seine gegen sich selbst gekehrte Beziehung, die seine immanente Grenze in ihm negirende Beziehung seiner an sich seyenden Bestimmung darauf. Das mit sich identische Insichseyn bezieht sich so auf sich selbst als sein eigenes Nichtseyn, aber als Negation der Negation, als dasselbe negirend, das zugleich Daseyn in ihm behält, denn es ist die Qualität seines Insichseyns. Die eigene Grenze des Etwas, so von ihm als ein Negatives, das zugleich wesentlich ist, gesetzt, ist nicht nur Grenze als solche, sondern Schranke. Aber die Schranke ist nicht allein das als negirt Gesetzte; die Negation ist zweischneidig, indem das von ihr als negirt Gesetzte die Grenze ist; diese nämlich ist überhaupt das Gemeinschaftliche des Etwas und des Andern, auch Bestimmtheit des Ansichseyns der Bestimmung als solcher. Dieses Ansichseyn hiermit ist als die negative Beziehung auf seine von ihm auch unterschiedene Grenze, auf sich als Schranke, Sollen.

Daß die Grenze, die am Etwas überhaupt ist, Schranke sey, muß es zugleich in sich selbst über sie hinausgehen, sich an ihm selbst auf sie als auf ein Nichtseyendes beziehen. Das Daseyn des Etwas liegt ruhig gleichgültig, gleichsam neben seiner Grenze. Etwas geht aber über seine Grenze nur hinaus, insofern es deren Aufgehobenseyn, das gegen sie negative Ansichseyn ist. Und indem sie in der Bestimmung selbst als Schranke ist, geht Etwas damit über sich selbst hinaus.

Das Sollen enthält also die verdoppelte Bestimmung, einmal sie als an sich seyende Bestimmung gegen die Negation, das andere Mal aber dieselbe als ein Nichtseyn, das als Schranke von ihr unterschieden, aber zugleich selbst ansichseyende Bestimmung ist.

Das Endliche hat sich so als die Beziehung seiner Bestimmung auf seine Grenze bestimmt; jene ist in dieser Beziehung Sollen, diese ist Schranke. Beide sind so Momente des Endlichen; somit beide selbst endlich, sowohl das Sollen als die Schranke. Aber nur die Schranke ist als das Endliche gesetzt; das Sollen ist nur an sich, somit für uns, beschränkt. Durch seine Beziehung auf die ihm selbst schon immanente Grenze ist es beschränkt, aber diese seine Beschränkung ist in das Ansichseyn eingehüllt, denn nach seinem Daseyn, d. i. nach seiner Bestimmtheit gegen die Schranke ist es als das Ansichseyn gesetzt.

Was seyn soll, ist und ist zugleich nicht. Wenn es wäre, so sollte es nicht bloß seyn. Also das Sollen hat wesentlich eine Schranke. Diese Schranke ist nicht ein Fremdes; das, was nur seyn soll, ist die Bestimmung, die nun gesetzt ist, wie sie in der That ist, nämlich zugleich nur eine Bestimmtheit.

Das An-sich-seyn des Etwas in seiner Bestimmung setzt sich also zum Sollen herab, dadurch daß dasselbe, was sein Ansichseyn ausmacht, in einer und derselben Rücksicht als Nichtseyn ist; und zwar so, daß im Insichseyn, der Negation der Negation, jenes Ansichseyn als die eine Negation (das Negirende) Einheit mit der andern ist, die zugleich als qualitativ andere Grenze ist, wodurch jene Einheit als Beziehung auf sie ist. Die Schranke des Endlichen ist nicht ein Aeußeres, sondern seine eigene Bestimmung ist auch seine Schranke; und diese ist sowohl sie selbst als auch Sollen; sie ist das Gemeinschaftliche beider, oder vielmehr das, worin beide identisch sind.

Als Sollen geht nun aber ferner das Endliche über seine Schranke hinaus; dieselbe Bestimmtheit, welche seine Negation ist, ist auch aufgehoben, und ist so sein Ansichseyn; seine Grenze ist auch nicht seine Grenze.

Als Sollen ist somit Etwas über seine Schranke erhaben, umgekehrt aber hat es nur als Sollen seine Schranke. Beides ist untrennbar. Etwas hat insofern eine Schranke als

es in seiner Bestimmung die Negation hat, und die Bestimmung ist auch das Aufgehobenseyn der Schranke.

Anmerkung.

Das Sollen hat neuerlich eine große Rolle in der Philosophie, vornehmlich in Beziehung auf Moralität, und metaphysisch überhaupt auch als der letzte und absolute Begriff von der Identität des Ansichseyns oder der Beziehung auf sich selbst und der Bestimmtheit oder der Grenze gespielt.

Du kannst, weil du sollst, — dieser Ausdruck, der viel sagen sollte, liegt im Begriffe des Sollens. Denn das Sollen ist das Hinausseyn über die Schranke; die Grenze ist in demselben aufgehoben, das Ansichseyn des Sollens ist so identische Beziehung auf sich, somit die Abstraction des Könnens. — Aber umgekehrt ist es eben so richtig: Du kannst nicht, eben weil du sollst. Denn im Sollen liegt ebenso sehr die Schranke als Schranke; jener Formalismus der Möglichkeit hat an ihr eine Realität, ein qualitatives Andersseyn, sich gegenüber, und die Beziehung beider auf einander ist der Widerspruch, somit das Nicht-Können oder vielmehr die Unmöglichkeit.

Im Sollen beginnt das Hinausgehen über die Endlichkeit, die Unendlichkeit. Das Sollen ist dasjenige, was sich in weiterer Entwickelung, nach jener Unmöglichkeit als der Progreß ins Unendliche darstellt.

In Ansehung der Form der Schranke und des Sollens können zwei Vorurtheile näher gerügt werden. Es pflegt zuerst viel auf die Schranken des Denkens, der Vernunft u. s. f. gehalten zu werden, und es wird behauptet, es könne über die Schranke nicht hinausgegangen werden. In dieser Behauptung liegt die Bewußtlosigkeit, daß darin selbst, daß etwas als Schranke bestimmt ist, darüber bereits hinausgegangen ist. Denn eine Bestimmtheit, Grenze, ist als Schranke nur bestimmt, im Gegensatz gegen sein Anderes überhaupt, als gegen sein Unbeschränktes; das Andere einer Schranke ist eben das Hinaus über dieselbe.

Der Stein, das Metall ist nicht über seine Schranke hinaus, darum weil sie für ihn nicht Schranke ist. Wenn jedoch bei solchen allgemeinen Sätzen des verständigen Denkens, daß über die Schranke nicht hinausgegangen werden könne, das Denken sich nicht anwenden will, um zu sehen, was im Begriffe liegt, so kann an die Wirklichkeit verwiesen werden, wo denn solche Sätze sich als das Unwirklichste zeigen. Dadurch eben, daß das Denken etwas Höheres als die Wirklichkeit seyn, von ihr sich entfernt in höheren Regionen halten soll, dasselbe also selbst als ein Sollen bestimmt ist, geht es einer Seits nicht zum Begriffe fort, und geschieht ihm anderer Seits, daß es sich ebenso unwahr gegen die Wirklichkeit als gegen den Begriff verhält. — Weil der Stein nicht denkt, nicht einmal empfindet, ist seine Beschränktheit für ihn keine Schranke, d. h. in ihm nicht eine Negation für die Empfindung, Vorstellung, Denken u. s. f., die er nicht hat. Aber auch selbst der Stein ist als Etwas in seine Bestimmung oder sein Ansichseyn und sein Daseyn unterschieden, und insofern geht auch er über seine Schranke hinaus; der Begriff, der er an sich ist, enthält die Identität mit seinem Andern. Ist er eine säurungsfähige Basis, so ist er oxidirbar, neutralisirbar u. s. f. In der Oxidation, Neutralisation u. s. f. hebt sich seine Schranke, nur als Basis da zu seyn, auf; er geht darüber hinaus; sowie die Säure ihre Schranke als Säure zu seyn aufhebt, und es ist in ihr wie in der kaustischen Basis so sehr das Sollen, über ihre Schranke hinauszugehen, vorhanden, daß sie nur mit Gewalt als — wasserlose, d. i. rein nicht neutrale — Säure und kaustische Basis festgehalten werden können.

Enthält aber eine Existenz den Begriff nicht bloß als abstractes Ansichseyn, sondern als für sich seyende Totalität, als Trieb, als Leben, Empfindung, Vorstellen u. s. f., so vollbringt sie selbst aus ihr dieß, über die Schranke hinaus zu seyn und hinaus zu gehen. Die Pflanze geht über die Schranke, als Keim zu seyn, ebenso über die, als Blüthe, als Frucht, als Blatt

zu seyn, hinaus; der Keim wird entfaltete Pflanze, die Blüthe verblüht u. s. f. Das Empfindende in der Schranke des Hungers, Durstes u. s. f. ist der Trieb über diese Schranke hinauszugehen und vollführt dieß Hinausgehen. Es empfindet Schmerz, und das Vorrecht empfindender Natur ist Schmerz zu empfinden; es ist eine Negation in seinem Selbst, und sie ist als eine Schranke in seinem Gefühle bestimmt, eben weil das Empfindende das Gefühl seiner Selbst hat, welches die Totalität ist, das über jene Bestimmtheit hinaus ist. Wäre es nicht darüber hinaus, so empfände es dieselbe nicht als seine Negation und hätte keinen Schmerz. — Die Vernunft aber, das Denken, sollte nicht über die Schranke hinausgehen können, — sie, die das Allgemeine, das für sich über die, d. i. über alle Besonderheit hinaus ist, nur das Hinausgehen über die Schranke ist. — Freilich ist nicht jedes Hinausgehen und Hinausseyn über die Schranke eine wahrhafte Befreiung von derselben, wahrhafte Affirmation; schon das Sollen selbst ist ein solches unvollkommenes Hinausgehen, und die Abstraction überhaupt. Aber das Hinweisen auf das ganz abstracte Allgemeine reicht aus gegen die ebenso abstracte Versicherung, es könne nicht über die Schranke hinausgegangen werden, oder schon das Hinweisen auf das Unendliche überhaupt gegen die Versicherung, daß nicht über das Endliche hinausgegangen werden könne.

Es kann hierbei ein sinnreich scheinender Einfall Leibnitzens erwähnt werden, — wenn ein Magnet Bewußtseyn hätte, so würde derselbe seine Richtung nach Norden für eine Bestimmung seines Willens, ein Gesetz seiner Freiheit ansehen. Vielmehr wenn er Bewußtseyn, damit Willen und Freiheit hätte, wäre er denkend, somit würde der Raum für ihn als allgemeiner alle Richtung enthaltender, und damit die eine Richtung nach Norden vielmehr als eine Schranke für seine Freiheit seyn, so sehr als es für den Menschen eine Schranke auf einer Stelle festgehalten zu werden, für die Pflanze aber nicht ist.

Das Sollen anderer Seits ist das Hinausgehen über die Schranke, aber ein selbst nur endliches Hinausgehen. Es hat daher seine Stelle und sein Gelten im Felde der Endlichkeit, wo es das Ansichseyn gegen das Beschränkte festhält und es als die Regel und das Wesentliche gegen das Nichtige behauptet. Die Pflicht ist ein Sollen gegen den besonderen Willen, gegen die selbstsüchtige Begierde und das willkürliche Interesse gekehrt; dem Willen, insofern er in seiner Beweglichkeit sich vom Wahrhaften isoliren kann, wird dieses als ein Sollen vorgehalten. Diejenigen, welche das Sollen der Moral so hoch halten, und darin, daß das Sollen nicht als Letztes und Wahrhaftes anerkannt wird, meinen, daß die Moralität zerstört werden solle, sowie die Räsonneurs, deren Verstand sich die unaufhörliche Befriedigung giebt, gegen Alles, was da ist, ein Sollen und somit ein Besser-wissen vorbringen zu können, die sich das Sollen darum ebenso wenig wollen rauben lassen, sehen nicht, daß für die Endlichkeit ihrer Kreise das Sollen vollkommen anerkannt wird. — Aber in der Wirklichkeit selbst steht es nicht so traurig um Vernünftigkeit und Gesetz, daß sie nur seyn sollten, dabei bleibt nur das Abstractum des Ansichseyns, — so wenig als daß das Sollen an ihm selbst perennirend und, was dasselbe ist, die Endlichkeit absolut wäre. Die kantische und fichteste Philosophie giebt als den höchsten Punkt der Auflösung der Widersprüche der Vernunft das Sollen an, was aber vielmehr nur der Standpunkt des Beharrens in der Endlichkeit und damit im Widerspruche, ist.

γ. Uebergang des Endlichen in das Unendliche.

Das Sollen für sich enthält die Schranke, und die Schranke das Sollen. Ihre Beziehung auf einander ist das Endliche selbst, das sie beide in seinem Insichseyn enthält. Diese Momente seiner Bestimmung sind sich qualitativ entgegengesetzt; die Schranke ist bestimmt als das Negative des Sollens, und das Sollen ebenso als das Negative der Schranke. Das Endliche ist so der

Widerspruch seiner in sich; es hebt sich auf, vergeht. Aber dieß sein Resultat, das Negative überhaupt, ist α) seine Bestimmung selbst; denn es ist das Negative des Negativen. So ist das Endliche in dem Vergehen nicht vergangen; es ist zunächst nur ein anderes Endliches geworden, welches aber ebenso das Vergehen als Uebergehen in ein anderes Endliches ist, und so fort, etwa ins Unendliche. Aber β) näher dieß Resultat betrachtet, so hat das Endliche in seinem Vergehen, dieser Negation seiner selbst, sein Ansichseyn erreicht, es ist darin mit sich selbst zusammengegangen. Jedes seiner Momente enthält eben dieß Resultat; das Sollen geht über die Schranke, d. i. über sich selbst hinaus; über es hinaus aber oder sein Anderes ist nur die Schranke selbst. Die Schranke aber weist über sich selbst unmittelbar hinaus zu seinem Andern, welches das Sollen ist, dieses aber ist dieselbe Entzweiung des Ansichseyns und des Daseyns wie die Schranke, ist dasselbe; über sich hinaus geht sie daher ebenso nur mit sich zusammen. Diese Identität mit sich, die Negation der Negation, ist affirmatives Seyn, so das Andere des Endlichen, als welches die erste Negation zu seiner Bestimmtheit haben soll; — jenes Andere ist das Unendliche.

C.

Die Unendlichkeit.

Das Unendliche in seinem einfachen Begriff kann zunächst als eine neue Definition des Absoluten angesehen werden; es ist als die bestimmungslose Beziehung auf sich gesetzt als Seyn und Werden. Die Formen des Daseyns fallen aus in der Reihe der Bestimmungen, die für Definitionen des Absoluten angesehen werden können, da die Formen jener Sphäre für sich unmittelbar nur als Bestimmtheiten, als endliche überhaupt, gesetzt sind. Das Unendliche aber gilt schlechthin für absolut, da es ausdrücklich als Negation des Endlichen bestimmt ist, hiermit auf die Beschränktheit, deren das Seyn und Werden, wenn sie auch

an ihnen keine Beschränktheit haben oder zeigen, doch etwa fähig seyn könnten, im Unendlichen ausdrücklich Beziehung genommen und eine solche an ihm negirt ist.

Damit aber selbst ist das Unendliche nicht schon in der That der Beschränktheit und Endlichkeit entnommen; die Hauptsache ist, den wahrhaften Begriff der Unendlichkeit von der schlechten Unendlichkeit, das Unendliche der Vernunft von dem Unendlichen des Verstandes zu unterscheiden; doch Letzteres ist das verendlichte Unendliche, und es wird sich ergeben, daß eben indem das Unendliche vom Endlichen rein und entfernt gehalten werden soll, es nur verendlicht wird.

Das Unendliche ist

a. in einfacher Bestimmung das Affirmative als Negation des Endlichen;

b. es ist aber damit in Wechselbestimmung mit dem Endlichen, und ist das abstracte, einseitige Unendliche;

c. das Sich-aufheben dieses Unendlichen, wie des Endlichen als Ein Proceß, — ist das wahrhafte Unendliche.

a. Das Unendliche überhaupt.

Das Unendliche ist die Negation der Negation, das Affirmative, das Seyn, das sich aus der Beschränktheit wieder hergestellt hat. Das Unendliche ist, und in intensiverem Sinn als das erste unmittelbare Seyn; es ist das wahrhafte Seyn; die Erhebung aus der Schranke. Bei dem Namen des Unendlichen geht dem Gemüth und dem Geiste sein Licht auf, denn er ist darin nicht nur abstract bei sich, sondern erhebt sich zu sich selbst, zum Lichte seines Denkens, seiner Allgemeinheit, seiner Freiheit.

Zuerst hat sich für den Begriff des Unendlichen ergeben, daß das Daseyn in seinem Ansichseyn sich als Endliches bestimmt, und über die Schranke hinausgeht. Es ist die Natur des Endlichen selbst, über sich hinauszugehen, seine Negation zu negiren und unendlich zu werden. Das Unendliche steht somit nicht als ein für

sich Fertiges über dem Endlichen, so daß das Endliche außer oder unter jenem sein Bleiben hätte und behielte. Noch gehen wir nur als eine subjective Vernunft über das Endliche ins Unendliche hinaus. Wie wenn man sagt, daß das Unendliche der Vernunftbegriff sey, und wir uns durch die Vernunft über das Zeitliche erheben, so läßt man dieß ganz unbeschadet des Endlichen geschehen, welches jene ihm äußerlich bleibende Erhebung nichts angeht. Insofern aber das Endliche selbst in die Unendlichkeit erhoben wird, ist es ebenso wenig eine fremde Gewalt, welche ihm dieß anthut, sondern es ist dieß seine Natur, sich auf sich als Schranke, sowohl als Schranke als solche, wie als Sollen, zu beziehen, und über dieselbe hinauszugehen, oder vielmehr als Beziehung auf sich sie negirt zu haben und über sie hinaus zu seyn. Nicht im Aufheben der Endlichkeit überhaupt wird die Unendlichkeit überhaupt, sondern das Endliche ist nur dieß, selbst durch seine Natur dazu zu werden. Die Unendlichkeit ist seine affirmative Bestimmung, das was es wahrhaft an sich ist.

So ist das Endliche im Unendlichen verschwunden, und was ist, ist nur das Unendliche.

b. Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen.

Das Unendliche ist; in dieser Unmittelbarkeit ist es zugleich die Negation eines Andern, des Endlichen. So als seyend und zugleich als Nichtseyn eines Andern ist es in die Kategorie des Etwas als eines bestimmten überhaupt, näher weil es das in sich-reflectirte, vermittelst des Aufhebens der Bestimmtheit überhaupt resultirende Daseyn, hiermit als das von seiner Bestimmtheit unterschiedene Daseyn gesetzt ist, — in die Kategorie des Etwas mit einer Grenze, zurückgefallen. Das Endliche steht nach dieser Bestimmtheit dem Unendlichen als reales Daseyn gegenüber; so stehen sie in qualitativer Beziehung als außer einander bleibende; das unmittelbare Seyn des Unendlichen erweckt das Seyn seiner Negation, des Endlichen wieder, das zunächst im Unendlichen verschwunden schien.

Aber das Unendliche und Endliche sind nicht nur in diesen Kategorien der Beziehung; die beiden Seiten sind weiter bestimmt, als bloß Andere gegeneinander zu seyn. Die Endliche ist nämlich die als Schranke gesetzte Schranke, es ist das Daseyn mit der Bestimmung gesetzt in sein Ansichseyn überzugehen, unendlich zu werden. Die Unendlichkeit ist das Nichts des Endlichen, dessen Ansichseyn und Sollen, aber dieses zugleich als in sich reflectirt, das ausgeführte Sollen, nur sich auf sich beziehendes ganz affirmatives Seyn. In der Unendlichkeit ist die Befriedigung vorhanden, daß alle Bestimmtheit, Veränderung, alle Schranke und mit ihr das Sollen selbst verschwunden, als aufgehoben, das Nichts des Endlichen gesetzt ist. Als diese Negation des Endlichen ist das Ansichseyn bestimmt, welches so als Negation der Negation in sich affirmativ ist. Diese Affirmation jedoch ist als qualitativ unmittelbare Beziehung auf sich, Seyn; hierdurch ist das Unendliche auf die Kategorie zurückgeführt, daß es das Endliche als ein Anderes sich gegenüber hat; seine negative Natur ist als die seyende, hiermit erste und unmittelbare Negation gesetzt. Das Unendliche ist auf diese Weise mit dem Gegensatze gegen das Endliche behaftet, welches, als Anderes, das bestimmte, reale Daseyn zugleich bleibt, obschon es in seinem Ansichseyn, dem Unendlichen, zugleich als aufgehoben gesetzt ist; dieses ist das Nicht-endliche; — ein Seyn in der Bestimmtheit der Negation. Gegen das Endliche, den Kreis der seyenden Bestimmtheiten, der Realitäten, ist das Unendliche, das unbestimmte Leere, das Jenseits des Endlichen, welches sein Ansichseyn nicht an seinem Daseyn, das ein bestimmtes ist, hat.

So das Unendliche gegen das Endliche in qualitativer Beziehung von Anderen zu einander gesetzt, ist es das Schlecht-Unendliche, das Unendliche des Verstandes zu nennen, dem es für die höchste, für die absolute Wahrheit gilt; ihn zum Be-

wußtseyn darüber zu bringen, daß, indem er seine Befriedigung in der Versöhnung der Wahrheit erreicht zu haben meint, er in dem unversöhnten, unaufgelösten, absoluten Widerspruche sich befindet, müßten die Widersprüche bewirken, in die er nach allen Seiten verfällt, so wie er sich auf die Anwendung und Explication dieser seiner Kategorien einläßt.

Dieser Widerspruch ist sogleich darin vorhanden, daß dem Unendlichen das Endliche als Daseyn gegenüber bleibt; es sind damit zwei Bestimmtheiten; es giebt zwei Welten, eine unendliche und eine endliche, und in ihrer Beziehung ist das Unendliche nur Grenze des Endlichen, und ist damit nur ein bestimmtes, selbst endliches Unendliches.

Dieser Widerspruch entwickelt seinen Inhalt zu ausdrücklicheren Formen. — Das Endliche ist das reale Daseyn, welches so verbleibt, auch indem zu seinem Nichtseyn, dem Unendlichen, übergegangen wird; — dieses hat, wie gezeigt, nur die erste, unmittelbare Negation zu seiner Bestimmtheit gegen das Endliche, so wie dieses gegen jene Negation, als Negirtes nur die Bedeutung eines Andern hat, und daher noch Etwas ist. Wenn somit der sich aus dieser endlichen Welt erhebende Verstand zu seinem Höchsten, dem Unendlichen, aufsteigt, so bleibt ihm diese endliche Welt als ein Diesseits stehen, so daß das Unendliche nur über dem Endlichen gesetzt, von diesem abgesondert und eben damit das Endliche von dem Unendlichen abgesondert wird; — beide an einen verschiedenen Platz gestellt, — das Endliche als das hiesige Daseyn, das Unendliche aber, zwar das Ansich des Endlichen, doch als ein Jenseits in die trübe, unerreichbare Ferne, außerhalb welcher jenes sich befinde und dableibe.

So abgesondert sind sie ebenso wesentlich eben durch die sie abscheidende Negation auf einander bezogen. Diese sie, die in sich reflectirten Etwas, beziehende Negation ist die gegenseitige Grenze des Einen gegen das Andere; und zwar so, daß jedes derselben sie nicht bloß gegen das Andere an ihm hat, sondern

die Negation ist ihr Ansichseyn, jedes hat die Grenze so an ihm selbst für sich, in seiner Absonderung von dem Andern. Die Grenze ist aber als die erste Negation, so sind beide begrenzte, endliche an sich selbst. Jedoch ist jedes auch als sich auf sich affirmativ beziehend die Negation seiner Grenze; so stößt es sie als sein Nichtseyn unmittelbar von sich ab, und qualitativ davon getrennt, setzt es sie als ein anderes Seyn außer ihm, das Endliche sein Nichtseyn als dieß Unendliche, dieses ebenso das Endliche. Daß von dem Endlichen zum Unendlichen nothwendig d. h. durch die Bestimmung des Endlichen übergegangen und es als zum Ansichseyn erhoben werde, wird leicht zugegeben, indem das Endliche zwar als bestehendes Daseyn, aber zugleich auch als das an sich nichtige, also sich nach seiner Bestimmung auflösende bestimmt ist, das Unendliche aber zwar als mit Negation und Grenze behaftet, bestimmt ist, aber zugleich auch als das Ansichseyende, so daß diese Abstraction der sich auf sich beziehenden Affirmation seine Bestimmung ausmache, nach dieser hiermit das endliche Daseyn nicht in ihr liege. Aber es ist gezeigt worden, daß das Unendliche selbst nur vermittelst der Negation, als Negation der Negation, zum affirmativen Seyn resultirt, und daß diese seine Affirmation als nur einfaches, qualitatives Seyn genommen, die in ihm enthaltene Negation zur einfachen unmittelbaren Negation, und damit zur Bestimmtheit und Grenze herabsetzt, welches dann ebenso als widersprechend seinem Ansichseyn, aus ihm ausgeschlossen, als nicht das Seinige, vielmehr seinem Ansichseyn entgegengesetzte, das Endliche, gesetzt wird. Indem so jedes, an ihm selbst und aus seiner Bestimmung das Setzen seines Andern ist, sind sie untrennbar. Aber diese ihre Einheit ist in dem qualitativen Andersseyn derselben verborgen, sie ist die innerliche, die nur zu Grunde liegt.

Dadurch ist die Weise der Erscheinung dieser Einheit bestimmt; im Daseyn gesetzt ist sie als ein Umschlagen oder Uebergehen des Endlichen zum Unendlichen, und umgekehrt; so daß das

Unendliche an dem Endlichen, und das Endliche an dem Unendlichen, das Andere an dem Andern, nur hervortrete, das heißt, jedes ein eigenes unmittelbares Entstehen an dem Andern und ihre Beziehung nur eine äußerliche sey.

Der Proceß ihres Uebergehens hat folgende, ausführliche Gestalt. Es wird über das Endliche hinausgegangen in das Unendliche. Dieß Hinausgehen erscheint als ein äußerliches Thun. In diesem dem Endlichen jenseitigen Leeren was entsteht? Was ist das Positive darin? Um der Untrennbarkeit des Unendlichen und Endlichen willen, (oder weil dieß auf seiner Seite stehende Unendliche selbst beschränkt ist), entsteht die Grenze; das Unendliche ist verschwunden, sein Anderes, das Endliche, ist eingetreten. Aber dieß Eintreten des Endlichen erscheint als ein dem Unendlichen äußerliches Geschehen, und die neue Grenze als ein solches, das nicht aus dem Unendlichen selbst entstehe, sondern ebenso vorgefunden werde. Es ist damit der Rückfall in die vorherige, vergebens aufgehobene Bestimmung vorhanden. Diese neue Grenze aber ist selbst nur ein solches, das aufzuheben, oder über das hinaus zu gehen ist. Somit ist wieder das Leere, das Nichts entstanden, in welchem ebenso jene Bestimmtheit, eine neue Grenze, angetroffen wird, — und so fort ins Unendliche.

Es ist die Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen vorhanden; das Endliche ist endlich nur in der Beziehung auf das Sollen oder auf das Unendliche, und das Unendliche ist nur unendlich in Beziehung auf das Endliche. Sie sind untrennbar und zugleich schlechthin Andere gegeneinander; jedes hat das Andere seiner an ihm selbst; so ist jedes die Einheit seiner und seines Andern, und ist in seiner Bestimmtheit Daseyn, das nicht zu seyn, was es selbst und was sein Anderes ist.

Diese sich selbst und seine Negation negirende Wechselbestimmung ist es, welche als der Progreß ins Unendliche auftritt, der in so vielen Gestalten und Anwendungen als ein Letztes gilt, über das nicht mehr hinausgegangen wird, sondern angekommen bei jenem: Und so fort ins Unendliche, pflegt der Gedanke sein Ende erreicht zu haben. — Dieser Progreß tritt allenthalben ein, wo relative Bestimmungen bis zu ihrer Entgegensetzung getrieben sind, so daß sie in untrennbarer Einheit sind, und doch jeder gegen die andere ein selbstständiges Daseyn zugeschrieben wird. Dieser Progreß ist daher der Widerspruch, der nicht aufgelöst ist, sondern immer nur als vorhanden ausgesprochen wird.

Es ist ein abstractes Hinausgehen vorhanden, das unvollständig bleibt, indem über dieß Hinausgehen nicht selbst hinausgegangen wird. Es ist das Unendliche vorhanden; über dasselbe wird allerdings hinausgegangen, denn es wird eine neue Grenze gesetzt, aber damit eben wird vielmehr nur zum Endlichen zurückgekehrt. Diese schlechte Unendlichkeit ist an sich dasselbe, was das perennirende Sollen, sie ist zwar die Negation des Endlichen, aber sie vermag sich nicht in Wahrheit davon zu befreien; dieß tritt an ihr selbst wieder hervor, als ihr Anderes, weil dieß Unendliche nur ist als in Beziehung auf das ihm andere Endliche. Der Progreß ins Unendliche ist daher nur die sich wiederholende Einerleiheit, eine und dieselbe langweilige Abwechselung dieses Endlichen und Unendlichen.

Die Unendlichkeit des unendlichen Progresses bleibt mit dem Endlichen als solchem behaftet, ist dadurch begrenzt, und selbst endlich. Somit wäre es aber in der That als die Einheit des Endlichen und Unendlichen gesetzt. Aber auf diese Einheit wird nicht reflectirt. Sie ist es jedoch nur, welche im Endlichen das Unendliche, und im Unendlichen das Endliche hervorruft, sie ist so zu sagen die Triebfeder des unendlichen Progresses. Er ist das Aeußere jener Einheit, bei welchem die Vorstellung stehen bleibt, bei jener perennirenden Wiederholung eines und desselben Abwechselns, der leeren Unruhe des Weitergehens über die Grenze hinaus zur Unendlichkeit, das in diesem Unendlichen eine neue Grenze findet, auf derselben aber sich so wenig halten kann, als in dem

Unendlichen. Dieses Unendliche hat die feste Determination eines Jenseits, das nicht erreicht werden kann, darum weil es nicht erreicht werden soll, weil von der Bestimmtheit des Jenseits, der seyenden Negation nicht abgelassen wird. Es hat nach dieser Bestimmung das Endliche als ein Diesseits sich gegenüber, das sich eben so wenig ins Unendliche erheben kann, darum weil es diese Determination eines Andern, hiermit ein Perennirendes, sich in seinem Jenseits wieder und zwar als davon verschieden, erzeugenden Daseyns hat.

c. Die affirmative Unendlichkeit.

In dem aufgezeigten herüber- und hinübergehenden Wechselbestimmen des Endlichen und Unendlichen ist die Wahrheit derselben an sich schon vorhanden, und es bedarf nur des Aufnehmens dessen, was vorhanden ist. Dieß Herüber- und Hinübergehen macht die äußere Realisation des Begriffes aus; es ist in ihr das, aber äußerlich, außer einander fallend, gesetzt, was der Begriff enthält; es bedarf nur der Vergleichung dieser verschiedenen Momente, in welcher die Einheit sich ergiebt, die den Begriff selbst giebt; — die Einheit des Unendlichen und Endlichen, ist, wie schon oft bemerkt, hier aber vornehmlich in Erinnerung zu bringen ist, der schiefe Ausdruck für die Einheit, wie sie selbst wahrhaft ist; aber auch das Entfernen dieser schiefen Bestimmung muß in jener vor uns liegenden Aeußerung des Begriffes vorhanden seyn.

Nach ihrer nächsten, nur unmittelbaren Bestimmung genommen, so ist das Unendliche nur als das Hinausgehen über das Endliche; es ist seiner Bestimmung nach die Negation des Endlichen; so ist das Endliche nur als das, worüber hinausgegangen werden muß, die Negation seiner an ihm selbst, welche die Unendlichkeit ist. In jedem liegt hiermit die Bestimmtheit des Andern, die nach der Meinung des unendlichen Progresses von einander ausgeschlossen seyn sollen und nur abwechselnd auf einander folgen; es kann keines gesetzt und gefaßt werden ohne das Andere, das Unendliche nicht ohne das Endliche, dieses nicht ohne das Unendliche. Wenn gesagt wird, was das Unendliche ist, nämlich die Negation des Endlichen, so wird das Endliche selbst mit ausgesprochen; es kann zur Bestimmung des Unendlichen nicht entbehrt werden. Man bedarf nur zu wissen, was man sagt, um die Bestimmung des Endlichen im Unendlichen zu finden. Vom Endlichen seiner Seits wird sogleich zugegeben, daß es das Nichtige ist, aber eben seine Nichtigkeit ist die Unendlichkeit, von der es ebenso untrennbar ist. — In diesem Auffassen können sie nach ihrer Beziehung auf ihr Anderes genommen zu seyn scheinen. Werden sie hiermit beziehungslos genommen, so daß sie nur durch das: Und verbunden seyen, so stehen sie als selbstständig, jedes nur an ihm selbst seyend, einander gegenüber. Es ist zu sehen, wie sie in solcher Weise beschaffen sind. Das Unendliche so gestellt ist Eines der beiden; aber als nur Eines der beiden ist es selbst endlich, es ist nicht das Ganze, sondern nur die Eine Seite; es hat an dem Gegenüberstehenden seine Grenze; es ist so das endliche Unendliche. Es sind nur zwei Endliche vorhanden. Eben darin, daß es so vom Endlichen abgesondert, damit als Einseitiges gestellt wird, liegt seine Endlichkeit, also seine Einheit mit dem Endlichen. — Das Endliche seiner Seits als für sich vom Unendlichen entfernt gestellt, ist diese Beziehung auf sich, in der seine Relativität, Abhängigkeit, seine Vergänglichkeit entfernt ist; es ist dieselbe Selbstständigkeit und Affirmation seiner, welche das Unendliche seyn soll.

Beide Betrachtungsweisen, die zunächst eine verschiedene Bestimmtheit zu ihrem Ausgangspunkte zu haben scheinen, insofern die erstere nur als Beziehung des Unendlichen und Endlichen auf einander, eines jeden auf sein Anderes, und die zweite sie in ihrer völligen Absonderung von einander halten soll, geben ein und dasselbe Resultat; das Unendliche und Endliche nach der

Beziehung beider auf einander, die ihnen äußerlich wäre, aber die ihnen wesentlich, ohne die keines ist, was es ist, enthält so sein Anderes in seiner eigenen Bestimmung, ebenso sehr als jedes für sich genommen, an ihm selbst betrachtet, sein Anderes in ihm als sein eignes Moment liegen hat.

Dieß giebt denn die — verrufene — Einheit des Endlichen und Unendlichen — die Einheit, die selbst das Unendliche ist, welches sich selbst und die Endlichkeit in sich begreift, — also das Unendliche in einem andern Sinne als in dem, wornach das Endliche von ihm abgetrennt und auf die andere Seite gestellt ist. Indem sie nun auch unterschieden werden müssen, ist jedes, wie vorhin gezeigt, selbst an ihm die Einheit beider; so ergeben sich zwei solche Einheiten. Das Gemeinschaftliche, die Einheit beider Bestimmtheiten, setzt als Einheit sie zunächst als negirte, da jedes das seyn soll, was es ist in ihrer Unterschiedenheit; in ihrer Einheit verlieren sie also ihre qualitative Natur; — eine wichtige Reflexion gegen die Vorstellung, die sich nicht davon losmachen will, in der Einheit des Unendlichen und Endlichen sie nach der Qualität, welche sie als außereinander genommen haben sollen, festzuhalten, und daher in jener Einheit nichts als den Widerspruch, nicht auch die Auflösung desselben durch die Negation der qualitativen Bestimmtheit beider sieht; so wird die zunächst einfache, allgemeine Einheit des Unendlichen und Endlichen verfälscht.

Ferner aber, indem sie nun auch als unterschieden zu nehmen sind, so ist die Einheit des Unendlichen, die jedes dieser Momente selbst ist, in jedem derselben auf verschiedene Weise bestimmt. Das seiner Bestimmung nach Unendliche hat die von ihm unterschiedene Endlichkeit an ihm, jenes ist das Ansich in dieser Einheit, und dieses ist nur Bestimmtheit, Grenze an ihm; allein es ist eine Grenze, welche das schlechthin Andere desselben, sein Gegentheil ist; seine Bestimmung, welche das An sich-seyn als solches ist, wird durch den Beischlag einer Qualität solcher Art verdorben; es ist so ein verendlichtes Unendliches. Auf gleiche Weise, indem das Endliche als solches nur das Nicht-ansichseyn ist, aber nach jener Einheit gleichfalls sein Gegentheil an ihm hat, wird es über seinen Werth und zwar so zu sagen unendlich erhoben; es wird als das verunendlichte Endliche gesetzt.

Auf gleiche Weise wie vorhin die einfache, so wird vom Verstande auch die gedoppelte Einheit des Unendlichen und Endlichen verfälscht. Dieß geschieht hier ebenso dadurch, daß in der einen der beiden Einheiten das Unendliche als nicht negirtes, vielmehr als das An-sich-seyn angenommen wird, an welches also nicht die Bestimmtheit und Schranke gesetzt werden soll; es werde dadurch das Ansich-seyn herabgesetzt und verdorben. Umgekehrt wird das Endliche gleichfalls als das nicht Negirte, obgleich an sich Nichtige, festgehalten, so daß es in seiner Verbindung mit dem Unendlichen zu dem, was es nicht sey, erhoben, und dadurch gegen seine nicht verschwundene, vielmehr perennirende Bestimmung verunendlicht werde.

Die Verfälschung, die der Verstand mit dem Endlichen und Unendlichen vornimmt, ihre Beziehung aufeinander als qualitative Verschiedenheit festzuhalten, sie in ihrer Bestimmung als getrennt und zwar absolut getrennt zu behaupten, gründet sich auf das Vergessen dessen, was für ihn selbst der Begriff dieser Momente ist. Nach diesem ist die Einheit des Endlichen und Unendlichen nicht ein äußerliches Zusammenbringen derselben, noch eine ungehörige, ihrer Bestimmung zuwiderlaufende Verbindung, in welcher an sich getrennte und entgegengesetzte, gegeneinander Selbstständige, Seyende, somit unverträgliche verknüpft würden, sondern jedes ist an ihm selbst diese Einheit, und dieß nur als Aufheben seiner selbst, worin keines vor dem Andern einen Vorzug des Ansichseyns und affirmativen Daseyns hätte. Wie früher gezeigt, ist die Endlichkeit nur als Hinausgehen über sich; es ist also in ihr die Unendlichkeit, das Andere ihrer selbst, enthalten. Ebenso

ist die Unendlichkeit nur als Hinausgehen über das Endliche; sie enthält also wesentlich ihr Anderes, und ist somit an ihr das Andere ihrer selbst. Das Endliche wird nicht vom Unendlichen als einer außer ihm vorhandenen Macht aufgehoben, sondern es ist seine Unendlichkeit, sich selbst aufzuheben.

Dieß Aufheben ist somit nicht die Veränderung oder das Andersseyn überhaupt, nicht das Aufheben von Etwas. Das, worin sich das Endliche aufhebt, ist das Unendliche als das Negiren der Endlichkeit; aber diese ist längst selbst nur das Daseyn als ein Nichtseyn bestimmt. Es ist also nur die Negation, die sich in der Negation aufhebt. So ist ihrer Seits die Unendlichkeit als das Negative der Endlichkeit und damit der Bestimmtheit überhaupt, als das leere Jenseits, bestimmt; sein Sichaufheben im Endlichen ist ein Zurückkehren aus der leeren Flucht, Negation des Jenseits, das ein Negatives an ihm selbst ist.

Was also vorhanden ist, ist in beiden dieselbe Negation der Negation. Aber diese ist an sich Beziehung auf sich selbst, die Affirmation aber als Rückkehr zu sich selbst, d. i. durch die Vermittelung, welche die Negation der Negation ist. Diese Bestimmungen sind es, die wesentlich ins Auge zu fassen sind; das Zweite aber ist, daß sie im unendlichen Progresse auch gesetzt sind, und wie sie in ihm gesetzt sind, — nämlich noch nicht in ihrer letzten Wahrheit.

Es werden darin erstens beide, sowohl das Unendliche als das Endliche negirt, — es wird über beide auf gleiche Weise hinausgegangen; zweitens werden sie auch als unterschiedene, jedes nach dem Andern, als für sich positive gesetzt. Wir fassen so diese zwei Bestimmungen vergleichend heraus, wie wir in der Vergleichung, einem äußeren Vergleichen, die zwei Betrachtungsweisen, des Endlichen und Unendlichen in ihrerer Beziehung, und ihrer jedes für sich genommen, getrennt haben. Aber der unendliche Progreß spricht mehr aus, es ist in ihm auch der Zusammenhang der auch Unterschiedenen gesetzt, jedoch zunächst nur noch

als Uebergang und Abwechselung; es ist nur in einer einfachen Reflexion von uns zu sehen, was in der That darin vorhanden ist.

Zunächst kann die Negation des Endlichen und Unendlichen, die im unendlichen Progresse gesetzt ist, als einfach, somit als auseinander, nur aufeinander folgend genommen werden. Vom Endlichen angefangen, so wird über die Grenze hinausgegangen, das Endliche negirt. Nun ist also das Jenseits desselben, das Unendliche, vorhanden, aber in diesem entsteht wieder die Grenze; so ist das Hinausgehen über das Unendliche vorhanden. Dieß zweifache Aufheben ist jedoch theils überhaupt nur als ein äußerliches Geschehen und Abwechseln der Momente, theils noch nicht als Eine Einheit gesetzt; jedes dieser Hinaus ist ein eigener Ansatz, ein neuer Akt, so daß sie so auseinander fallen. — Es ist aber auch ferner im unendlichen Progresse deren Beziehung vorhanden. Es ist erstlich das Endliche; dann wird darüber hinausgegangen, dieß Negative oder Jenseits des Endlichen ist das Unendliche; drittens wird über diese Negation wieder hinausgegangen, es entsteht eine neue Grenze, wieder ein Endliches. — Dieß ist die vollständige, sich selbst schließende Bewegung, die bei dem angekommen, das den Anfang machte; es entsteht dasselbe, von dem ausgegangen worden war, d. i. das Endliche ist wiederhergestellt; dasselbe ist also mit sich selbst zusammengegangen, hat nur sich in seinem Jenseits wiedergefunden.

Derselbe Fall ist in Ansehung des Unendlichen vorhanden. Im Unendlichen, dem Jenseits der Grenze entsteht nur eine neue, welche dasselbe Schicksal hat, als Endliches negirt werden zu müssen. Was so wieder vorhanden ist, ist dasselbe Unendliche, das vorhin in der neuen Grenze verschwand; das Unendliche ist daher durch sein Aufheben, durch die neue Grenze hindurch, nicht weiter hinausgeschoben, weder von dem Endlichen entfernt worden, denn dieses ist nur dieß, in das Unendliche überzugehen, — noch von sich selbst, denn es ist bei sich angekommen.

So ist Beides, das Endliche und das Unendliche, diese Bewegung, zu sich durch seine Negation zurückzukehren; sie sind nur als Vermittelung in sich, und das Affirmative beider enthält die Negation beider, und ist die Negation der Negation. — Sie sind so Resultat, hiermit nicht das, was sie in der Bestimmung ihres Anfangs sind; — nicht das Endliche ein Daseyn seiner Seits und das Unendliche ein Daseyn, oder Ansichseyn jenseits des Daseyns, d. i. des als endlich bestimmten. Gegen die Einheit des Endlichen und Unendlichen sträubt sich der Verstand nur darum so sehr, weil er die Schranke und das Endliche wie das Ansichseyn als perennirend voraussetzt; damit übersieht er die Negation beider, die im unendlichen Progresse factisch vorhanden ist, wie ebenso, daß sie darin nur als Momente eines Ganzen vorkommen und daß sie nur vermittelst ihres Gegentheils aber wesentlich ebenso vermittelst des Aufhebens ihres Gegentheils hervortreten.

Wenn zunächst die Rückkehr in sich ebensowohl als Rückkehr des Endlichen zu sich, wie als die des Unendlichen zu sich betrachtet wurde, so zeigt sich in diesem Resultate selbst eine Unrichtigkeit, die mit der so eben gerügten Schiefheit zusammenhängt; das Endliche ist das eine Mal, das Unendliche das andere Mal als Ausgangspunkt genommen, und nur dadurch entstehen zwei Resultate. Es ist aber völlig gleichgültig, welches als Anfang genommen werde; damit fällt der Unterschied für sich hinweg, der die Zweiheit der Resultate hervorbrachte. Dieß ist in der nach beiden Seiten unbegrenzten Linie des unendlichen Progresses gleichfalls gesetzt, worin jedes der Momente mit gleichem abwechselnden Vorkommen vorhanden, und es ganz äußerlich ist, in welche Stelle gegriffen und als Anfang genommen werde. — Sie sind in demselben unterschieden, aber auf gleiche Weise das eine nur das Moment des andern. Indem sie beide, das Endliche und das Unendliche selbst Momente des Processes sind, sind sie gemeinschaftlich das Endliche, und indem sie

ebenso gemeinschaftlich in ihm und im Resultate negirt sind, so heißt dieses Resultat als Negation jener Endlichkeit beider mit Wahrheit das Unendliche. Ihr Unterschied ist so der Doppelsinn, den beide haben. Das Endliche hat den Doppelsinn, erstens nur das Endliche gegen das Unendliche zu seyn, das ihm gegenübersteht, und zweitens das Endliche und das ihm gegenüberstehende Unendliche zugleich zu seyn. Auch das Unendliche hat den Doppelsinn, eines jener beiden Momente zu seyn, so ist es das Schlechtunendliche, und das Unendliche zu seyn, in welchem jene beide, es selbst und sein Anderes, nur Momente sind. Wie also das Unendliche in der That vorhanden ist, ist der Proceß zu seyn, in welchem es sich herabsetzt, nur eine seiner Bestimmungen, dem Endlichen gegenüber und damit selbst nur eines der Endlichen zu seyn, und diesen Unterschied seiner von sich selbst zur Affirmation seiner aufzuheben und durch diese Vermittelung als wahrhaft Unendliches zu seyn.

Diese Bestimmung des wahrhaft Unendlichen kann nicht in die schon gerügte Formel einer Einheit des Endlichen und Unendlichen gefaßt werden; die Einheit ist abstracte bewegungslose Sichselbstgleichheit, und die Momente sind ebenso als unbewegte Seyende. Das Unendliche aber ist, wie seine beiden Momente, vielmehr wesentlich nur als Werden, aber das nun in seinen Momenten weiter bestimmte Werden. Dieses hat zunächst das abstracte Seyn und Nichts zu seinen Bestimmungen; als Veränderung Daseyende, Etwas und Anderes; nun als Unendliches, Endliches und Unendliches, selbst als Werdende.

Dieses Unendliche als In-sich-Zurückgekehrtseyn, Beziehung seiner auf sich selbst, ist Seyn, aber nicht bestimmungsloses, abstractes Seyn, denn es ist gesetzt als negirend die Negation; es ist somit auch Daseyn, denn es enthält die Negation überhaupt, somit die Bestimmtheit. Es ist und ist da, präsent, gegenwärtig. Nur das Schlecht-Unendliche ist das Jenseits, weil es nur die Negation des als real gesetzten Endlichen ist, — so ist

es die abstracte, erste Negation; nur als negativ bestimmt, hat es nicht die Affirmation des Daseyns in ihm; festgehalten als nur Negatives soll es sogar nicht da, soll unerreichbar seyn. Diese Unerreichbarkeit ist aber nicht seine Hoheit, sondern sein Mangel, welcher seinen letzten Grund darin hat, daß das Endliche als solches als seyend festgehalten wird. Das Unwahre ist das Unerreichbare; und es ist einzusehen, daß solches Unendliche das Unwahre ist. — Das Bild des Progresses ins Unendliche ist die gerade Linie, an deren beiden Grenzen nur, das Unendliche ist und immer nur ist, wo sie, — und sie ist Daseyn — nicht ist, und die zu diesem ihrem Nichtdaseyn, d. i. ins Unbestimmte hinausgeht; als wahrhafte Unendlichkeit, in sich zurückgebogen, wird deren Bild der Kreis, die sich erreicht habende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig ist, ohne Anfangspunkt und Ende.

Die wahrhafte Unendlichkeit so überhaupt als Daseyn, das als affirmativ gegen die abstracte Negation gesetzt ist, ist die Realität in höherem Sinn, — als die früher einfach bestimmte; sie hat hier einen concreten Inhalt erhalten. Das Endliche ist nicht das Reale, sondern das Unendliche. So wird die Realität weiter als das Wesen, der Begriff, die Idee u. s. f. bestimmt. Es ist jedoch überflüssig, solche frühere, abstractere Kategorie, wie die Realität, bei dem Concreteren zu wiederholen und sie für concretere Bestimmungen, als jene vn ihnen selbst sind, zu gebrauchen. Solches Wiederholen, wie zu sagen, daß das Wesen oder daß die Idee das Reale sey, hat seine Veranlassung darin, daß dem ungebildeten Denken die abstractesten Kategorien, wie Seyn, Daseyn, Realität, Endlichkeit, die geläufigsten sind.

Hier hat die Zurückrufung der Kategorie der Realität ihre bestimmtere Veranlassung, indem die Negation, gegen welche sie das Affirmative ist, hier die Negation der Negation, damit ist sie selbst jener Realität, die das endliche Daseyn ist, gegenüber gesetzt. — Die Negation ist so als Identität bestimmt; das

Ideelle *) ist das Endliche, wie es im wahrhaften Unendlichen ist, — als eine Bestimmung, Inhalt, der unterschieden, aber nicht selbstständig seyend, sondern als Moment ist. Die Idealität hat diese concrete Bedeutung, welche durch Negation des endlichen Daseyns nicht vollständig ausgedrückt ist. — In Beziehung auf Realität und Idealität wird aber der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen so gefaßt, daß das Endliche für das Reale gilt, das Unendliche aber für das Ideelle gilt; wie auch weiterhin der Begriff als ein Ideelles und zwar als ein nur Ideelles, das Daseyn überhaupt dagegen als das Reale betrachtet wird. Auf solche Weise hilft es freilich nichts für die angegebene concrete Bestimmung der Negation den eigenen Ausdruck des Ideellen zu haben; es wird in jenem Gegensatze wieder zu der Einseitigkeit des abstracten Negativen, die dem Schlechtunendlichen zukommt, zurückgegangen und bei dem affirmativen Daseyn des Endlichen beharrt.

Der Uebergang.

Die Idealität kann die Qualität der Unendlichkeit genannt werden; aber sie ist wesentlich der Proceß des Werdens und damit ein Uebergang, wie des Werdens im Daseyn, der nun anzugeben ist. Als Aufheben der Endlichkeit, d. i. der Endlichkeit als solcher und ebenso sehr der ihr nur gegenüberstehenden, nur negativen Unendlichkeit ist diese Rückkehr in sich, Beziehung auf sich selbst, Seyn. Da in diesem Seyn Negation ist, ist es Daseyn, aber da sie ferner wesentlich Negation der Negation, die sich auf sich beziehende Negation ist, ist sie das Daseyn, welches Fürsichseyn genannt wird.

*) Das Ideale hat eine weiter bestimmte Bedeutung (des Schönen und was dahin zieht), als das Ideelle; hierher gehört jene noch nicht; es wird hier deswegen der Ausdruck: ideell, gebraucht. Bei der Realität findet dieser Unterschied im Sprachgebrauch wohl nicht Statt; das Reelle und Reale wird ungefähr gleichbedeutend gesagt; die Schattirung beider Ausdrücke etwa gegen einander hat kein Interesse.

Anmerkung 1.

Das Unendliche, — nach dem gewöhnlichen Sinne der schlechten Unendlichkeit, — und der Progreß ins Unendliche, wie das Sollen, sind der Ausdruck eines Widerspruchs, der sich selbst für die Auflösung und für das Letzte giebt. Dieß Unendliche ist eine erste Erhebung des sinnlichen Vorstellens über das Endliche in den Gedanken, der aber nur den Inhalt von Nichts, dem ausdrücklich als nichtseyend gesetzten, hat, — eine Flucht über das Beschränkte, die sich nicht in sich sammelt, und das Negative nicht zum Positiven zurückzubringen weiß. Diese unvollendete Reflexion hat die beiden Bestimmungen des wahrhaft Unendlichen: den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, und die Einheit des Endlichen und Unendlichen, vollständig vor sich, aber bringt diese beiden Gedanken nicht zusammen; der eine führt untrennbar den andern herbei, aber sie läßt sie nur abwechseln. Die Darstellung dieser Abwechselung, der unendliche Progreß, tritt allenthalben ein, wo in dem Widerspruche der Einheit zweier Bestimmungen und des Gegensatzes derselben verharret wird. Das Endliche ist das Aufheben seiner selbst, es schließt seine Negation, die Unendlichkeit in sich; — die Einheit beider, — es wird hinaus über das Endliche zum Unendlichen als dem Jenseits desselben gegangen, — Trennung beider; aber über das Unendliche hinaus ist ein anderes Endliches, — das Hinaus, das Unendliche, enthält die Endlichkeit, — Einheit beider; aber dieß Endliche ist auch ein Negatives des Unendlichen; Trennung beider u. s. f. — So ist im Causalitätsverhältniß Ursache und Wirkung untrennbar; eine Ursache, die keine Wirkung haben sollte, ist nicht Ursache, wie die Wirkung, die keine Ursache hätte, nicht mehr Wirkung. Dieß Verhältniß giebt daher den unendlichen Progreß von Ursachen und Wirkungen; Etwas ist als Ursache bestimmt, aber sie hat als ein Endliches (— und endlich ist sie eben eigentlich wegen ihrer Trennung von der Wirkung) selbst eine Ursache, d. h. sie ist auch

Wirkung; somit ist dasselbe, was als Ursache bestimmt wurde, auch als Wirkung bestimmt; — Einheit der Ursache und der Wirkung; — das nun als Wirkung Bestimmte hat von neuem eine Ursache, d. i. die Ursache ist von ihrer Wirkung zu trennen, und als ein verschiedenes Etwas zu setzen; — diese neue Ursache ist aber selbst nur eine Wirkung — Einheit der Ursache und Wirkung; — sie hat ein Anderes zu ihrer Ursache; — Trennung beider Bestimmungen u. s. f. ins Unendliche.

Dem Progreß kann so die eigenthümlichere Form gegeben werden; es wird die Behauptung gemacht, das Endliche und Unendliche sind Eine Einheit; diese falsche Behauptung muß durch die entgegengesetzte berichtigt werden: sie sind schlechthin verschieden und sich entgegengesetzt; diese ist wieder dahin zu berichtigen, daß sie untrennbar sind, in der einen Bestimmung die andere liegt, durch die Behauptung ihrer Einheit und so fort ins Unendliche. — Es ist eine leichte Forderung, welche um die Natur des Unendlichen einzusehen, gemacht wird, das Bewußtseyn zu haben, daß der unendliche Progreß, das entwickelte Unendliche des Verstandes, die Beschaffenheit hat, die Abwechselung der beiden Bestimmungen, der Einheit und der Trennung beider Momente zu seyn, und dann das fernere Bewußtseyn zu haben, daß diese Einheit und diese Trennung selbst untrennbar sind.

Die Auflösung dieses Widerspruches ist nicht die Anerkennung der gleichen Richtigkeit, und der gleichen Unrichtigkeit beider Behauptungen; — dieß ist nur eine andere Gestalt des bleibenden Widerspruches, — sondern die Idealität beider, als in welcher sie in ihrem Unterschiede, als gegenseitige Negationen, nur Momente sind; jene eintönige Abwechselung ist factisch sowohl die Negation der Einheit als der Trennung derselben. In ihr ist ebenso factisch das oben Aufgezeigte vorhanden, daß das Endliche über sich hinaus in das Unendliche fällt, aber ebenso über dasselbe hinaus sich selbst wieder erzeugt findet, hiermit darin nur mit sich zusammengeht, wie das Unendliche gleichfalls; so daß

dieselbe Negation der Negation sich zur Affirmation resultirt, welches Resultat sich damit als ihre Wahrheit und Ursprünglichkeit erweist. In diesem Seyn hiermit als der Idealität der Unterschiedenen ist der Widerspruch nicht abstract verschwunden, sondern aufgelöst und versöhnt, und die Gedanken sind nicht nur vollständig, sondern sie sind auch zusammengebracht. Die Natur des speculativen Denkens zeigt sich hieran als einem ausgeführten Beispiele in ihrer bestimmten Weise, sie besteht allein in dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit. Indem jedes und zwar factisch sich an ihm zeigt, sein Gegentheil an ihm selbst zu haben, und in diesem mit sich zusammenzugehen, so ist die affirmative Wahrheit diese sich in sich bewegende Einheit, das Zusammenfassen beider Gedanken, ihre Unendlichkeit, — die Beziehung auf sich selbst, nicht die unmittelbare, sondern die unendliche.

Das Wesen der Philosophie ist häufig von solchen, die mit dem Denken schon vertrauter sind, in die Aufgabe gesetzt worden, zu beantworten, wie das Unendliche aus sich heraus und zur Endlichkeit komme? — Dieß, meint man, sei nicht begreiflich zu machen. Das Unendliche, bei dessen Begriff wir angekommen sind, wird sich im Fortgange dieser Darstellung weiter bestimmen, und an ihm in aller Mannigfaltigkeit der Formen das Geforderte zeigen, wie es, wenn man sich so ausdrücken will, zur Endlichkeit komme. Hier betrachten wir diese Frage nur in ihrer Unmittelbarkeit, und in Rücksicht des vorhin betrachteten Sinnes, den das Unendliche zu haben pflegt.

Von der Beantwortung dieser Frage soll es überhaupt abhängen, ob es eine Philosophie gebe, und indem man es hierauf noch ankommen lassen zu wollen vorgiebt, glaubt man zugleich an der Frage selbst eine Art von Verirfrage, einen unüberwindlichen Talisman, zu besitzen, durch den man gegen die Beantwortung und damit gegen die Philosophie und das Ankommen bei derselben fest und gesichert sey. Auch bei andern

Gegenständen setzt es eine Bildung voraus, Fragen zu verstehen, noch mehr aber bei philosophischen Gegenständen, um eine andere Antwort zu erhalten, als die, daß die Frage nichts tauge. — Es pflegt bei solchen Fragen die Billigkeit in Anspruch genommen zu werden, daß es auf die Worte nicht ankomme, sondern in einer oder andern Weise des Ausdruckes verständlich sey, worauf es ankomme? Ausdrücke sinnlicher Vorstellung, wie herausgehen und dergleichen, die bei der Frage gebraucht werden, erwecken den Verdacht, daß sie aus dem Boden des gewöhnlichen Vorstellens stamme, und für die Beantwortung auch Vorstellungen, die im gemeinen Leben gangbar sind, und die Gestalt eines sinnlichen Gleichnisses erwartet werden.

Wenn statt des Unendlichen das Seyn überhaupt genommen wird, so scheint das Bestimmen des Seyns, eine Negation oder Endlichkeit an ihm, leichter begreiflich. Seyn ist zwar selbst das Unbestimmte, aber es ist nicht unmittelbar an ihm ausgedrückt, daß es das Gegentheil des Bestimmten sey. Das Unendliche hingegen enthält dieß ausgedrückt; es ist das Nicht-Endliche. Die Einheit des Endlichen und Unendlichen scheint somit unmittelbar ausgeschlossen; die unvollendete Reflexion ist darum am hartnäckigsten gegen diese Einheit.

Es ist aber gezeigt worden, und es erhellt, ohne weiter in die Bestimmung des Endlichen und Unendlichen einzugehen, unmittelbar, daß das Unendliche in dem Sinne, in dem es von jenem Reflectiren genommen wird, — nämlich als dem Endlichen gegenüberstehend, — darum weil es ihm gegenübersteht, an ihm sein Anderes hat, daher schon begrenzt, und selbst endlich, das Schlechtunendliche ist. Die Antwort auf die Frage, wie das Unendliche endlich werde, ist somit diese, daß es nicht ein Unendliches giebt, das vorerst unendlich ist, und das nachher erst endlich zu werden, zur Endlichkeit herauszugehen nöthig habe, sondern es ist für sich selbst schon ebenso sehr endlich als unendlich. Indem die Frage annimmt, daß das Unendliche einer Seits

für sich, und daß das Endliche, das aus ihm heraus in die Trennung gegangen, oder wo es hergekommen seyn möchte, abgesondert von ihm, wahrhaft real sey, — so wäre vielmehr zu sagen, diese Trennung sey unbegreiflich. Weder solches Endliche, noch solches Unendliche hat Wahrheit; das Unwahre aber ist unbegreiflich. Man muß aber ebenso sagen, sie seyen begreiflich; die Betrachtung derselben, auch wie sie in der Vorstellung sind, daß in dem Einen die Bestimmung des Andern liegt, die einfache Einsicht in diese ihre Untrennbarkeit haben, heißt sie begreifen; diese Untrennbarkeit ist ihr Begriff. — In der Selbstständigkeit jenes Unendlichen und Endlichen dagegen stellt jene Frage einen unwahren Inhalt auf, und enthält in sich schon eine unwahre Beziehung desselben. Darum ist nicht auf sie zu antworten, sondern vielmehr sind die falschen Voraussetzungen, die sie enthält, d. i. die Frage selbst zu negiren. Durch die Frage nach der Wahrheit jenes Unendlichen und Endlichen wird der Standpunkt verändert, und diese Veränderung wird die Verlegenheit, welche die erste Frage hervorbringen sollte, auf sie zurückbringen; jene unsere Frage ist der Reflexion, aus der die erste Frage stammt, neu, da solches Reflectiren nicht das speculative Interesse enthält, welches, für sich und ehe es Bestimmungen bezieht, darauf geht, zu erkennen, ob dieselben, wie sie vorausgesetzt werden, etwas Wahres seyen. Insofern aber die Unwahrheit jenes abstracten Unendlichen, und des ebenso auf seiner Seite stehen bleiben sollenden Endlichen erkannt ist, so ist über das Herausgehen des Endlichen aus dem Unendlichen zu sagen, das Unendliche gehe zur Endlichkeit heraus, darum weil es keine Wahrheit, kein Bestehen an ihm, wie es als abstracte Einheit gefaßt ist, hat; so umgekehrt geht das Endliche aus demselben Grunde seiner Nichtigkeit in das Unendliche hinein. Oder vielmehr ist zu sagen, daß das Unendliche ewig zur Endlichkeit herausgegangen, daß es schlechthin nicht ist, so wenig als das reine Seyn, allein für sich, ohne sein Anderes an ihm selbst zu haben.

Jene Frage, wie das Unendliche zum Endlichen herausgehe, kann noch die weitere Voraussetzung enthalten, daß das Unendliche an sich das Endliche in sich schließe, somit an sich die Einheit seiner selbst und seines Andern sey, so daß die Schwierigkeit sich wesentlich auf das Trennen bezieht, als welches der vorausgesetzten Einheit beider entgegensteht. In dieser Voraussetzung hat der Gegensatz, an welchem festgehalten wird, nur eine andere Gestalt; die Einheit und das Unterscheiden werden von einander getrennt und isolirt. Wenn aber jene nicht als die abstracte unbestimmte Einheit, sondern schon wie in jener Voraussetzung als die bestimmte Einheit des Endlichen und Unendlichen genommen wird, so ist die Unterscheidung beider bereits darin auch vorhanden, — eine Unterscheidung, die so zugleich nicht ein Loslassen derselben zu getrennter Selbstständigkeit ist, sondern sie als ideelle in der Einheit läßt. Diese Einheit des Unendlichen und Endlichen und deren Unterscheidung sind dasselbe Untrennbare als die Endlichkeit und Unendlichkeit.

Anmerkung 2.

Der Satz, daß das Endliche ideel ist, macht den Idealismus aus. Der Idealismus der Philosophie besteht in nichts Anderem, als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seyendes anzuerkennen. Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus, oder hat denselben wenigstens zu ihrem Princip, und die Frage ist dann nur, inwiefern dasselbe wirklich durchgeführt ist. Die Philosophie ist es so sehr als die Religion; denn die Religion anerkennt die Endlichkeit ebenso wenig als ein wahrhaftes Seyn, als ein Letztes, Absolutes, oder als ein Nicht-Gesetztes, Unerschaffenes, Ewiges. Der Gegensatz von idealistischer und realistischer Philosophie ist daher ohne Bedeutung. Eine Philosophie, welche dem endlichen Daseyn als solchem wahrhaftes, letztes, absolutes Seyn zuschriebe, verdiente den Namen Philosophie nicht; Principien älterer oder neuerer Philosophien, das Wasser, oder die Materie, oder die Atome sind Gedanken, Allgemeine, Ideelle,

nicht Dinge, wie sie sich unmittelbar vorfinden, d. i. in sinnlicher Einzelnheit, selbst jenes thaletische Wasser nicht; denn, obgleich auch das empirische Wasser, ist es außerdem zugleich das Ansich oder Wesen aller anderen Dinge; und diese sind nicht selbstständige, in sich gegründete, sondern aus einem Andern, dem Wasser, gesetzte, d. i. ideelle. Indem vorhin das Princip, das Allgemeine, das Ideelle genannt worden, wie noch mehr der Begriff, die Idee, der Geist, Ideelles zu nennen ist, und dann wiederum die einzelnen sinnlichen Dinge als ideell im Princip, im Begriffe, noch mehr im Geiste, als aufgehoben sind, so ist dabei auf dieselbe Doppelseite vorläufig aufmerksam zu machen, die bei dem Unendlichen sich gezeigt hat, nämlich daß das eine Mal das Ideelle das Concrete, Wahrhaftseyende ist, das andere Mal aber ebenso sehr seine Momente das Ideelle, in ihm Aufgehobene sind, in der That aber nur das Eine concrete Ganze ist, von dem die Momente untrennbar sind.

Bei dem Ideellen wird vornehmlich die Form der Vorstellung gemeint, und das was in meiner Vorstellung überhaupt, oder im Begriffe, in der Idee, in der Einbildung u. s. f. ist, ideell genannt, so daß Ideelles überhaupt auch für Einbildungen gilt, — Vorstellungen, die nicht nur vom Reellen unterschieden, sondern wesentlich nicht reell seyn sollen. In der That ist der Geist der eigentliche Idealist überhaupt; in ihm, schon wie er empfindend, vorstellend, noch mehr, insofern er denkend und begreifend ist, ist der Inhalt nicht als sogenanntes reales Daseyn; in der Einfachheit des Ich ist solches äußerliches Seyn nur aufgehoben, es ist für mich, es ist ideell in mir. Dieser subjective Idealismus, er sey als der bewußtlose Idealismus des Bewußtseyns überhaupt oder bewußt als Princip ausgesprochen und aufgestellt, geht nur auf die Form der Vorstellung, nach der ein Inhalt der meinige ist; diese Form wird im systematischen Idealismus der Subjectivität als die einzig wahrhafte, die ausschließende gegen die Form der Objectivität oder Realität, des

äußerlichen Daseyns jenes Inhalts behauptet. Solcher Idealismus ist formell, indem er den Inhalt des Vorstellens oder Denkens nicht beachtet, welcher im Vorstellen oder Denken dabei ganz in seiner Endlichkeit bleiben kann. Es ist mit solchen Idealismus nichts verloren, ebensowohl weil die Realität solchen endlichen Inhalts, das mit Endlichkeit erfüllte Daseyn, erhalten ist, als, insofern davon abstrahirt wird, an sich an solchem Inhalt nichts gelegen seyn soll; und es ist nichts mit ihm gewonnen, eben weil nichts verloren ist, weil Ich die Vorstellung, der Geist mit demselben Inhalt der Endlichkeit erfüllt bleibt. Der Gegensatz der Form von Subjectivität und Objectivität ist allerdings eine der Endlichkeiten; aber der Inhalt, wie er in die Empfindung, Anschauung oder auch in das abstractere Element der Vorstellung, des Denkens, aufgenommen wird, enthält die Endlichkeiten in Fülle, welche mit dem Ausschließen jener nur einen Weise der Endlichkeit, der Form von Subjectivem und Objectivem, noch gar nicht weggebracht, noch weniger von selbst weggefallen sind.

Drittes Kapitel.

Das Fürsichsein.

Im Fürsichseyn ist das qualitative Seyn vollendet; es ist das unendliche Seyn. Das Seyn des Anfangs ist bestimmungslos. Das Daseyn ist das aufgehobene, aber nur unmittelbar aufgehobene Seyn; es enthält so zunächst nur die erste, selbst unmittelbare Negation; das Seyn ist zwar gleichfalls erhalten, und beide im Daseyn in einfacher Einheit vereint, aber eben darum an sich einander noch ungleich, und ihre Einheit noch nicht gesetzt. Das Daseyn ist darum die Sphäre der Differenz, des Dualismus, das Feld der Endlichkeit. Die Be-

stimmtheit ist Bestimmtheit als solche, ein relatives, nicht absolutes Bestimmtseyn. Im Fürsichseyn ist der Unterschied zwischen dem Seyn und der Bestimmtheit oder Negation gesetzt und ausgeglichen; Qualität, Andersseyn, Grenze, wie Realität, Ansichseyn, Sollen u. s. f. — sind die unvollkommenen Einbildungen der Negation in das Seyn, als in welchen die Differenz beider noch zu Grunde liegt. Indem aber in der Endlichkeit die Negation in die Unendlichkeit, in die gesetzte Negation der Negation, übergegangen, ist sie einfache Beziehung auf sich, also an ihr selbst die Ausgleichung mit dem Seyn; — absolutes Bestimmtseyn.

Das Fürsichseyn ist erstens unmittelbar Fürsichseyendes, Eins.

Zweitens geht das Eins in die Vielheit der Eins über, — Repulsion; welches Andersseyn des Eins sich in der Idealität desselben aufhebt, Attraction.

Drittens die Wechselbestimmung der Repulsion und Attraction, in welcher sie in das Gleichgewicht zusammensinken, und die Qualität, die sich im Fürsichseyn auf ihre Spitze trieb, in Quantität übergeht.

A.

Das Fürsichsein als solches.

Der allgemeine Begriff des Fürsichseyns hat sich ergeben. Es käme nur darauf an, nachzuweisen, daß jenem Begriffe die Vorstellung entspricht, die wir mit dem Ausdrucke, Fürsichseyn verbinden, um berechtigt zu seyn, denselben für jenen Begriff zu gebrauchen. Und so scheint es wohl; wir sagen, daß etwas für sich ist, insofern als es das Andersseyn, seine Beziehung und Gemeinschaft mit Anderem aufhebt, sie zurückgestoßen, davon abstrahirt hat. Das Andere ist ihm nur als ein Aufgehobenes, als sein Moment; das Fürsichseyn besteht darin, über die Schranke, über sein Andersseyn so hinausgegangen zu seyn, daß es als diese Negation die unendliche Rückkehr in sich ist. —

Das Bewußtseyn enthält schon als solches an sich die Bestimmung des Fürsichseyns, indem es einen Gegenstand, den es empfindet, anschaut u. s. f. sich vorstellt, d. i. dessen Inhalt in ihm hat, der auf die Weise als Ideelles ist; es ist in seinem Anschauen selbst, überhaupt in seiner Verwickelung mit dem Negativen seiner, mit dem Andern, bei sich selbst. Das Fürsichseyn ist das polemische, negative Verhalten, gegen das begrenzende Andere, und durch diese Negation desselben In-sich-reflectirtseyn, ob schon neben dieser Rückkehr des Bewußtseyns in sich, und der Idealität des Gegenstandes, auch noch die Realität desselben erhalten ist, indem er zugleich als ein äußeres Daseyn gewußt wird. Das Bewußtseyn ist so erscheinend, oder der Dualismus, einer Seits von einem ihm andern, äußerlichen Gegenstande zu wissen, und anderer Seits für-sich zu seyn, denselben in ihm ideell zu haben, nicht nur bei solchem Andern, sondern darin auch bei sich selbst zu seyn. Das Selbstbewußtseyn dagegen ist das Fürsichseyn als vollbracht und gesetzt; jene Seite der Beziehung auf ein Anderes, einen äußern Gegenstand ist entfernt. Das Selbstbewußtsein ist so das nächste Beispiel der Präsenz der Unendlichkeit; — einer freilich immer abstracten Unendlichkeit, die jedoch zugleich von ganz anders concreter Bestimmung ist, als das Fürsichseyn überhaupt, dessen Unendlichkeit noch ganz nur qualitative Bestimmtheit hat.

a. Daseyn und Fürsichseyn.

Das Fürsichseyn ist, wie schon erinnert ist, die in das einfache Seyn zusammengesunkene Unendlichkeit; es ist Daseyn, insofern die negative Natur der Unendlichkeit, welche Negation der Negation ist, in der nunmehr gesetzten Form der Unmittelbarkeit des Seyns, nur als Negation überhaupt, als einfache qualitative Bestimmtheit ist. Das Seyn in solcher Bestimmtheit, in der es Daseyn ist, ist aber sogleich vom Fürsichseyn selbst auch unterschieden, welches nur Fürsichseyn, insofern seine Bestimmtheit

jene unendliche ist; jedoch ist das Daseyn zugleich Moment des Fürsichseyns selbst; denn dieses enthält allerdings auch das mit der Negation behaftete Seyn. So ist die Bestimmtheit, welche am Daseyn als solchem ein Anderes und Seyn-für-Anderes ist, in die unendliche Einheit des Fürsichseyns zurückgebogen, und das Moment des Daseyns ist im Fürsichseyn als Seyn-für-Eines vorhanden.

b. Seyn-für-Eines.

Dieß Moment drückt aus, wie das Endliche in seiner Einheit mit dem Unendlichen oder als Ideelles ist. Das Fürsichseyn hat die Negation nicht an ihm als eine Bestimmtheit oder Grenze, und damit auch nicht als Beziehung auf ein von ihm anderes Daseyn. Indem nun dieß Moment als Seyn-für-Eines bezeichnet worden, ist noch nichts vorhanden, für welches es wäre, — das Eine nicht, dessen Moment es wäre. Es ist in der That dergleichen noch nicht im Fürsichseyn fixirt; das für welches Etwas (— und ist hier kein Etwas —) wäre, was die andere Seite überhaupt seyn sollte, ist gleicher Weise Moment, selbst nur Seyn-für-Eines, noch nicht Eines. — Somit ist noch eine Ununterschiedenheit zweier Seiten, die im Seyn-für-Eines vorschweben können, vorhanden; nur Ein Seyn-für-Anderes, und weil es nur Ein Seyn-für-Anderes ist, ist dieses auch nur Seyn-für-Eines; es ist nur die Eine Idealität dessen, für welches oder in welchem eine Bestimmung als Moment und dessen, was Moment in ihm seyn sollte. So machen Für-eines-seyn und das Für-sichseyn keine wahrhaften Bestimmtheiten gegeneinander aus. Insofern der Unterschied auf einen Augenblick angenommen und hier von einem Fürsichseyenden gesprochen wird, so ist es das Fürsichseyende als Aufgehobenseyn des Andersseyns, selbst, welches sich auf sich als auf das aufgehobene Andere bezieht, also für-Eines ist; es bezieht sich in seinem Andern nur auf sich. Das Ideelle ist nothwendig für-Eines, aber es ist nicht für ein Anderes; das Eine, für welches es ist, ist nur es selbst. — Ich also, der Geist überhaupt, oder Gott, sind Ideelle, weil sie unendlich sind; aber sie sind ideell nicht, als für-sich-seyende, verschieden von dem, das für-Eines ist. Denn so wären sie nur unmittelbare, oder näher Daseyn und ein Seyn-für-Anderes, weil das, welches für sie wäre, nicht sie selbst, sondern ein Anderes wäre, wenn das Moment, für-Eines zu seyn, nicht ihnen zukommen sollte. Gott ist daher für sich, insofern er selbst das ist, das für ihn ist.

Für-sich-seyn und Für-Eines-seyn sind also nicht verschiedene Bedeutungen der Idealität, sondern sind wesentliche, untrennbare Momente derselben.

Anmerkung.

Der zunächst als sonderbar erscheinende Ausdruck unserer Sprache für die Frage nach der Qualität, was für ein Ding etwas sey, hebt das hier betrachtete Moment in seiner Reflexion-in-sich heraus. Dieser Ausdruck ist in seinem Ursprung idealistisch, indem er nicht fragt, was dieß Ding A für ein anderes Ding B sey, nicht was dieser Mensch für einen andern Menschen sey; — sondern was dieß für ein Ding, für ein Mensch ist? so daß dieß Seyn-für-Eines zugleich zurückgekommen ist in dieß Ding, in diesen Menschen selbst, daß dasjenige, welches ist, und das für welches es ist, ein und dasselbe ist, — eine Identität, als welche auch die Idealität betrachtet werden muß.

Die Idealität kommt zunächst den aufgehobenen Bestimmungen zu, als unterschieden von dem, worin sie aufgehoben sind, das dagegen als das Reelle genommen werden kann. So aber ist das Ideelle wieder eins der Momente und das Reale das andere; die Idealität aber ist dieß, daß beide Bestimmungen gleicher Weise nur für Eines sind, und nur für Eines gelten, welche Eine Idealität somit ununterschieden Realität ist. In diesem Sinn ist das Selbstbewußtseyn, der Geist, Gott, das Ideelle, als unendliche Beziehung rein auf sich, — Ich ist für Ich, beide

sind dasselbe, Ich ist zweimal genannt, aber so von den Zweien ist jedes nur für-Eines, ideell; der Geist ist nur für den Geist, Gott nur für Gott, und nur diese Einheit ist Gott, Gott als Geist. — Das Selbstbewußtseyn aber tritt als Bewußtseyn in den Unterschied seiner und eines Andern, oder seiner Idealität, in der es vorstellend ist, und seiner Realität, indem seine Vorstellung einen bestimmten Inhalt hat, der noch die Seite hat, als das unaufgehobene Negative, als Daseyn, gewußt zu werden. Jedoch den Gedanken, Geist, Gott nur ein Ideelles zu nennen, setzt den Standpunkt voraus, auf welchem das endliche Daseyn als das Reale gilt, und das Ideelle oder das Seyn-für-Eines nur einen einseitigen Sinn hat.

In einer vorherg. Anm. ist das Princip des Idealismus angegeben und gesagt worden, daß es bei einer Philosophie alsdann näher darauf ankomme, inwiefern das Princip durchgeführt ist. Ueber die Art dieser Durchführung kann in Beziehung auf die Kategorie, bei der wir stehen, noch eine weitere Bemerkung gemacht werden. Diese Durchführung hängt zunächst davon ab, — ob neben dem Fürsichseyn nicht noch das endliche Daseyn selbstständig bestehen bleibt, außerdem aber ob in dem Unendlichen schon selbst das Moment: für-Eines, ein Verhalten des Ideellen zu sich als Ideellem, gesetzt sey. So ist das eleatische Seyn oder die spinozische Substanz nur die abstracte Negation aller Bestimmtheit, ohne daß in ihr selbst die Idealität gesetzt wäre; — bei Spinoza ist, wie weiter unten erwähnt werden wird, die Unendlichkeit nur die absolute Affirmation eines Dinges, somit nur die unbewegte Einheit; die Substanz kommt daher nicht einmal zur Bestimmung des Fürsichseyns, vielweniger des Subjects und des Geistes. Der Idealismus des edlen Malebranche ist in sich explicirter; er enthält folgende Grundgedanken: da Gott alle ewige Wahrheiten, die Ideen und Vollkommenheiten aller Dinge in sich schließt, so daß sie nur die seinigen sind, so sehen wir sie nur in ihm; Gott erweckt in uns unsere Empfindungen

von den Gegenständen durch eine Action, die nichts Sinnliches hat, wobei wir uns einbilden, daß wir vom Gegenstande nicht nur dessen Idee, die dessen Wesen vorstellt, sondern auch die Empfindung von dem Daseyn desselben erlangen (De la recherche de la Verité, Eclairc. sur la nature des idées etc.) Wie also die ewigen Wahrheiten und Ideen (Wesenheiten) der Dinge, so ist ihr Daseyn, in Gott, ideell, nicht ein wirkliches Daseyn; obgleich als unsere Gegenstände, sind sie nur für Eines. Dieß Moment des explicirten und concreten Idealismus, das im Spinozismus mangelt, ist hier vorhanden, indem die absolute Idealität als Wissen bestimmt ist. So rein und tief dieser Idealismus ist, so enthalten jene Verhältnisse theils noch viel für den Gedanken Unbestimmtes, theils aber ist deren Inhalt sogleich ganz concret (die Sünde und die Erlösung u. s. f. treten sogleich in sie ein); die logische Bestimmung der Unendlichkeit, die dessen Grundlage seyn müßte, ist nicht für sich ausgeführt, und so jener erhabene und erfüllte Idealismus wohl das Product eines reinen speculativen Geistes, aber noch nicht eines reinen speculativen, allein wahrhaft begründenden, Denkens.

Der leibnitzische Idealismus liegt mehr innerhalb der Grenze des abstracten Begriffes. — Das leibnitzische vorstellende Wesen, die Monade, ist wesentlich Ideelles. Das Vorstellen ist ein Fürsichsein, in welchem die Bestimmtheiten nicht Grenzen und damit nicht ein Daseyn, sondern nur Momente sind. Vorstellen ist zwar gleichfalls eine concretere Bestimmung, aber hat hier keine weitere Bedeutung, als die der Idealität; denn auch das Bewußtseynslose überhaupt ist bei Leibnitz Vorstellendes, Percipirendes. Es ist in diesem Systeme also das Andersseyn aufgehoben; Geist und Körper, oder die Monaden überhaupt sind nicht Andere für einander, sie begrenzen sich nicht, haben keine Einwirkung auf einander; es fallen überhaupt alle Verhältnisse weg, welchen ein Daseyn zum Grunde liegt. Die Mannigfaltigkeit ist nur eine ideelle und innere, die Monade bleibt darin nur

auf sich selbst bezogen, die Veränderungen entwickeln sich innerhalb ihrer, und sind keine Beziehungen derselben auf andere. Was nach der realen Bestimmung als da seyende Beziehung der Monaden auf einander genommen wird, ist ein unabhängiges nur simultanes Werden, in das Fürsichseyn einer jeden eingeschlossen. — Daß es mehrere Monaden giebt, daß sie damit auch als Andere bestimmt werden, geht die Monaden selbst nichts an; es ist dieß die außer ihnen fallende Reflexion eines Dritten; sie sind nicht an ihnen selbst Andere gegeneinander; das Fürsichseyn ist rein ohne das Daneben eines Daseyns gehalten. — Allein hierin liegt zugleich das Unvollendete dieses Systems. Die Monaden sind nur an sich, oder in Gott, als der Monade der Monaden, oder auch im Systeme, so Vorstellende. Das Andersseyn ist gleichfalls vorhanden; es falle wohin es wolle, in die Vorstellung selbst, oder wie das Dritte bestimmt werde, welches sie als Andere, als Viele, betrachtet. Die Vielheit ihres Daseyns ist nur ausgeschlossen und zwar nur momentan, die Monaden nur durch die Abstraction als solche gesetzt, welche Nicht-Andere seyen. Wenn es ein Drittes ist, welches ihr Andersseyn setzt, so ist es auch ein Drittes, welches ihr Andersseyn aufhebt; aber diese ganze Bewegung, welche sie zu ideellen macht, fällt außer ihnen. Indem aber daran erinnert werden kann, daß diese Bewegung des Gedankens selbst doch nur innerhalb einer vorstellenden Monade falle, so ist zugleich zu erinnern, daß eben der Inhalt solchen Denkens in sich selbst sich äußerlich ist. Es wird von der Einheit der absoluten Idealität (der Monade der Monade) unmittelbar, unbegriffen (— durch die Vorstellung des Erschaffens) zur Kategorie der abstracten (beziehungslosen) Vielheit des Daseyns übergegangen, und von dieser ebenso abstract zurück zu jener Einheit. Die Idealität, das Vorstellen überhaupt, bleibt etwas Formelles, wie gleichfalls das zum Bewußtseyn gesteigerte Vorstellen. Wie in dem oben angeführten Einfalle Leibnitzens von der Magnetnadel, die wenn sie ein Bewußtseyn

hätte, ihre Richtung nach Norden für eine Bestimmung ihrer Freiheit ansehen würde, das Bewußtseyn nur als einseitige Form, welche gegen ihre Bestimmung und Inhalt gleichgültig sey, gedacht wird, so ist die Idealität in den Monaden eine der Vielheit äußerlich bleibende Form. Die Idealität soll ihnen immanent, ihre Natur Vorstellen seyn; aber ihr Verhalten ist einer Seits ihre Harmonie, die nicht in ihr Daseyn fällt, sie ist daher prästabilirt; anderer Seits ist dieses ihr Daseyn nicht als Sein-für-Anderes, noch weiter als Idealität gefaßt, sondern nur als abstracte Vielheit bestimmt; die Idealität der Vielheit und die weitere Bestimmung derselben zur Harmonie wird nicht dieser Vielheit selbst immanent und angehörig.

Anderer Idealismus, wie zum Beispiel der kantische und fichtesche, kommt nicht über das Sollen oder den unendlichen Progreß hinaus, und bleibt im Dualismus des Daseyns und des Fürsichseyns. In diesen Systemen tritt das Ding-an-sich oder der unendliche Anstoß zwar unmittelbar in das Ich und wird nur ein für dasselbe; aber er geht von einem freien Andersseyn aus, das als negatives Ansichseyn perennirt. Das Ich wird daher wohl als das Ideelle, als für-sich-seyend, als unendliche Beziehung auf sich bestimmt; aber das Für-Eines-seyn ist nicht vollendet zum Verschwinden jenes Jenseitigen oder der Richtung nach dem Jenseits.

c. Eins.

Das Fürsichseyn ist die einfache Einheit seiner selbst und seines Moments, des Seyns für-Eines. Es ist nur Eine Bestimmung vorhanden, die Beziehung-auf-sich-selbst des Aufhebens. Die Momente des Fürsichseyns sind in Unterschiedslosigkeit zusammengesunken, welche Unmittelbarkeit oder Seyn ist, aber eine Unmittelbarkeit, die sich auf das Negiren gründet, das als ihre Bestimmung gesetzt ist. Das Fürsichseyn ist so, Fürsichseyendes, und indem in dieser Unmittelbarkeit seine

innere Bedeutung verschwindet, die ganz abstracte Grenze seiner selbst, — das Eins.

Es kann zum Voraus auf die Schwierigkeit, welche in der nachfolgenden Darstellung der Entwickelung des Eins liegt, und auf den Grund dieser Schwierigkeit aufmerksam gemacht werden. Die Momente, welche den Begriff des Eins als Fürsichseyns ausmachen, treten darin auseinander; sie sind 1) Negation überhaupt, 2) Zwei Negationen 3) somit Zweier, die dasselbe sind, 4) die schlechthin entgegengesetzt sind; 5) Beziehung auf sich, Identität als solche, 6) negative Beziehung und doch auf sich selbst. Diese Momente treten hier dadurch auseinander, daß die Form der Unmittelbarkeit, des Seyns, am Fürsichseyn als Fürsichseyendem hereinkommt; durch diese Unmittelbarkeit wird jedes Moment als eine eigene, seyende Bestimmung gesetzt; und doch sind sie ebenso untrennbar. Somit muß von jeder Bestimmung ebenso ihr Gegentheil gesagt werden; dieser Widerspruch ist es, der, bei der abstracten Beschaffenheit der Momente, die Schwierigkeit ausmacht.

B.
Eins und Vieles.

Das Eins ist die einfache Beziehung des Fürsichseyns auf sich selbst, in der seine Momente in sich zusammengefallen sind, in der es daher die Form der Unmittelbarkeit hat und seine Momente daher nun daseyende werden.

Als Beziehung des Negativen auf sich ist das Eins Bestimmen, — und als Beziehung auf sich ist es unendliches Selbstbestimmen. Aber um der nunmehrigen Unmittelbarkeit willen sind diese Unterschiede nicht mehr nur als Momente Einer und derselben Selbstbestimmung, sondern zugleich als Seyende gesetzt. Die Idealität des Fürsichseyns als Totalität schlägt so fürs erste in die Realität um, und zwar in die festeste, abstracteste, als Eins. Das Fürsichseyn ist im Eins die gesetzte Einheit des Seyns und Daseyns, als die absolute Vereinigung der Beziehung auf Anderes und der Beziehung auf sich; aber dann tritt auch die Bestimmtheit des Seyns gegen die Bestimmung der unendlichen Negation, gegen die Selbstbestimmung ein, so daß, was Eins an sich ist, es nun nur an ihm ist, und damit das Negative ein als von ihm unterschiedenes Anderes. Was sich als von ihm unterschieden vorhanden zeigt, ist sein eigenes Selbstbestimmen; dessen Einheit mit sich so als unterschieden von sich ist zur Beziehung herabgesetzt, und als negative Einheit Negation seiner selbst als eines Andern, Ausschließen des Eins als eines Andern aus sich, dem Eins.

a. Das Eins an ihm selbst.

An ihm selbst ist das Eins überhaupt; dieß sein Seyn ist kein Daseyn, keine Bestimmtheit als Beziehung auf Anderes, keine Beschaffenheit, es ist dieß, diesen Kreis von Kategorien negirt zu haben. Das Eins ist somit keines Anderswerdens fähig; es ist unveränderlich.

Es ist unbestimmt, jedoch nicht mehr wie das Seyn; seine Unbestimmtheit ist die Bestimmtheit, welche Beziehung auf sich selbst ist, absolutes Bestimmtseyn; gesetztes Insichseyn. Als nach seinem Begriffe sich auf sich beziehende Negation hat es den Unterschied in ihm, — eine Richtung von sich ab hinaus auf Anderes, die aber unmittelbar umgewendet, weil nach diesem Momente des Selbstbestimmens kein Anderes ist, auf das sie gehe, und die in sich zurückgekehrt ist.

In dieser einfachen Unmittelbarkeit ist die Vermittelung des Daseyns und der Idealität selbst, und damit alle Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit verschwunden. Es ist nichts in ihm; dieß Nichts, die Abstraction der Beziehung auf sich selbst, ist hier unterschieden von dem Insichseyn selbst, es ist ein Gesetztes, weil dieß Insichseyn nicht mehr das Einfache des Etwas ist, sondern die Bestimmung hat, als Vermittelung concret zu seyn; als

abstract aber ist es zwar identisch mit Eins, aber verschieden von dessen Bestimmung. So dieß Nichts gesetzt, als in Einem ist das Nichts als Leeres. — Das Leere ist so die Qualität des Eins in seiner Unmittelbarkeit.

b. Das Eins und das Leere.

Das Eins ist das Leere als die abstracte Beziehung der Negation auf sich selbst. Aber von der einfachen Unmittelbarkeit, dem auch affirmativen Seyn des Eins, ist das Leere als das Nichts schlechthin verschieden, und indem sie in Einer Beziehung, des Eins selbst nämlich, stehen, ist ihre Verschiedenheit gesetzt; verschieden aber vom Seyenden ist das Nichts als Leeres außer dem seyenden Eins.

Das Fürsichseyn, indem es sich auf diese Weise als das Eins und das Leere bestimmt, hat wieder ein Daseyn erlangt. — Das Eins und das Leere haben die negative Beziehung auf sich zu ihrem gemeinschaftlichen, einfachen Boden. Die Momente des Fürsichseyns treten aus dieser Einheit, werden sich Aeußerliche, indem durch die einfache Einheit der Momente die Bestimmung des Seyns hereinkommt, so setzt sie sich selbst zu einer Seite, damit zum Daseyn herab, und darin stellt sich ihre andere Bestimmung, die Negation überhaupt, gleichfalls als Daseyn des Nichts, als das Leere, gegenüber.

Anmerkung.

Das Eins in dieser Form von Daseyn ist die Stufe der Kategorie, die bei den Alten als das atomistische Princip vorgekommen ist, nach welchem das Wesen der Dinge ist, das Atome und das Leere (τὸ ἄτομον oder τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενὸν). Die Abstraction zu dieser Form gediehen, hat eine größere Bestimmtheit gewonnen, als das Seyn des Parmenides und das Werden des Heraklit. So hoch sie sich stellt, indem sie diese einfache Bestimmtheit des Eins und des Leeren zum Princip aller Dinge macht, die unendliche Mannigfaltigkeit der Welt auf diesen einfachen Gegensatz

zurückführt, und sie aus ihm zu erkennen sich erkühnt, ebenso leicht ist es für das vorstellende Reflectiren, sich hier Atome und daneben das Leere vorzustellen. Es ist daher kein Wunder, daß das atomistische Princip sich jederzeit erhalten hat; das gleich triviale und äußerliche Verhältniß der Zusammensetzung, das noch hinzukommen muß, um zum Scheine eines Concreten und einer Mannigfaltigkeit zu gelangen, ist ebenso populär als die Atome selbst und das Leere. Das Eins und das Leere ist das Fürsichseyn, das höchste qualitative Insichseyn zur völligen Aeußerlichkeit herabgesunken; die Unmittelbarkeit oder das Seyn des Eins, weil es die Negation alles Andersseyns ist, ist gesetzt, nicht mehr bestimmbar und veränderlich zu seyn, für dessen absolute Sprödigkeit bleibt also alle Bestimmung, Mannigfaltigkeit, Verknüpfung schlechthin äußerliche Beziehung.

In dieser Aeußerlichkeit ist jedoch das atomistische Princip nicht bei den ersten Denkern desselben geblieben, sondern es hatte außer seiner Abstraction auch eine speculative Bestimmung darin, daß das Leere als der Quell der Bewegung erkannt worden ist; was eine ganz andere Beziehung des Atomen und des Leeren ist, als das bloße Nebeneinander und die Gleichgültigkeit dieser beiden Bestimmungen gegeneinander. Daß das Leere der Quell der Bewegung ist, hat nicht den geringfügigen Sinn, daß sich Etwas nur in ein Leeres hineinbewegen könne, und nicht in einen schon erfüllten Raum, denn in einem solchen fände es keinen Platz mehr offen, in welchem Verstande das Leere nur die Voraussetzung oder Bedingung, nicht der Grund der Bewegung wäre, so wie auch die Bewegung selbst als vorhanden vorausgesetzt, und das Wesentliche, ein Grund derselben, vergessen ist. Die Ansicht, daß das Leere den Grund der Bewegung ausmache, enthält den tiefern Gedanken, daß im Negativen überhaupt der Grund des Werdens, der Unruhe der Selbstbewegung liegt; in welchem Sinne aber das Negative als die wahrhafte Negativität des Unendlichen zu nehmen ist. — Das Leere ist Grund der Bewegung nur

als die negative Beziehung des Eins auf sein Negatives, auf das Eins, d. i. auf sich selbst, das jedoch als Daseyendes gesetzt ist.

Sonst aber sind weitere Bestimmungen der Alten über eine Gestalt, Stellung der Atome, die Richtung ihrer Bewegung willkürlich und äußerlich genug; und stehen dabei in directem Widerspruch mit der Grundbestimmung der Atomen. An den Atomen, dem Princip der höchsten Aeußerlichkeit und damit der höchsten Begrifflosigkeit, leidet die Physik in den Molecules, Partikeln ebensosehr als die Staatswissenschaft, die von dem einzelnen Willen der Individuen ausgeht.

c. Viele Eins.

Repulsion.

Das Eins und das Leere macht das Fürsichseyn in seinem nächsten Daseyn aus. Jedes dieser Momente hat zu seiner Bestimmung die Negation, und ist zugleich als ein Daseyn gesetzt. Nach jener ist das Eins und das Leere die Beziehung der Negation auf die Negation als eines Andern auf sein Anderes; das Eins ist die Negation in der Bestimmung des Seyns, das Leere die Negation in der Bestimmung des Nichtseyns. Aber das Eins ist wesentlich nur Beziehung auf sich als beziehende Negation d. h. ist selbst dasjenige, was das Leere außer ihm seyn soll. Beide sind aber auch gesetzt als ein affirmatives Daseyn, das eine als das Fürsichseyn als solches, das andere als unbestimmtes Daseyn überhaupt, und sich aufeinander als auf ein anderes Daseyn beziehend. Das Fürsichseyn des Eins ist jedoch wesentlich die Idealität des Daseyns und des Andern; es bezieht sich nicht als auf ein Anderes, sondern nur auf sich. Indem aber das Fürsichseyn als Eins, als für sich Seyendes, als unmittelbar Vorhandenes fixirt ist, ist seine negative Beziehung auf sich zugleich Beziehung auf ein Seyendes; und da sie ebenso sehr negativ ist, bleibt das, worauf es sich bezieht,

als ein Daseyn und ein Anderes bestimmt; als wesentlich Beziehung auf sich selbst ist das Andere nicht die unbestimmte Negation, als Leeres, sondern ist gleichfalls Eins. Das Eins ist somit Werden zu vielen Eins.

Eigentlich ist dieß aber nicht so wohl ein Werden; denn Werden ist ein Uebergehen von Seyn in Nichts; Eins hingegen wird nur zu Eins. Eins, das Bezogene enthält das Negative als Beziehung, hat dasselbe also an ihm selbst. Statt des Werdens ist also erstens die eigene immanente Beziehung des Eins vorhanden; und zweitens insofern sie negativ und das Eins seyendes zugleich ist, so stößt das Eins sich selbst von sich ab. Die negative Beziehung des Eins auf sich ist Repulsion

Diese Repulsion, so als das Setzen der vielen Eins aber durch Eins selbst ist das eigene Außersichkommen des Eins, aber zu solchen außer ihm, die selbst nur Eins sind. Es ist dieß die Repulsion dem Begriffe nach, die an sich seyende. Die zweite Repulsion ist davon unterschieden, und ist die der Vorstellung der äußeren Reflexion zunächst vorschwebende, als nicht das Erzeugen der Eins, sondern nur als gegenseitiges Abhalten vorausgesetzter, schon vorhandener Eins. Es ist dann zu sehen, wie jene an sich seyende Repulsion zur zweiten, der äußerlichen, sich bestimmt.

Zunächst ist festzusetzen, welche Bestimmungen die vielen Eins als solche haben. Das Werden zu Vielen oder Producirtwerden der Vielen, verschwindet unmittelbar als Gesetztwerden; die Producirten sind Eins, nicht für Anderes, sondern beziehen sich unendlich auf sich selbst. Das Eins stößt nur sich von sich selbst ab, wird also nicht, sondern es ist schon; das, was als das Repellirte vorgestellt wird, ist gleichfalls ein Eins, ein Seyendes; Repelliren und Repellirt-werden kommt beiden auf gleiche Weise zu, und macht keinen Unterschied.

Die Eins sind so vorausgesetzte gegeneinander; — gesetzte durch die Repulsion des Eins von sich selbst; voraus,

gesetzt als nicht gesetzt; ihr Gesetztseyn ist aufgehoben, sie sind Seyende gegeneinander, als sich nur auf sich beziehende.

Die Vielheit erscheint somit nicht als ein Andersseyn, sondern als eine dem Eins vollkommen äußere Bestimmung. Eins, indem es sich selbst repellirt, bleibt Beziehung auf sich wie das, das zunächst als repellirt genommen wird. Daß die Eins andere gegeneinander, in die Bestimmtheit der Vielheit zusammengefaßt sind, geht also die Eins nichts an. Wäre die Vielheit eine Beziehung der Eins selbst auf einander, so begrenzten sie einander und hätten ein Seyn-für-Anderes affirmativ an ihnen. Ihre Beziehung — und diese haben sie durch ihre an sich seyende Einheit, — wie sie hier gesetzt ist, ist als keine bestimmt; sie ist wieder das vorhingesetzte Leere. Es ist ihre aber ihnen äußerliche Grenze, in der sie nicht für einander seyn sollen. Die Grenze ist das, worin die Begrenzten ebenso sehr sind als nicht sind: aber das Leere ist als das reine Nichtseyn bestimmt, und nur dieß macht ihre Grenze aus.

Die Repulsion des Eins von sich selbst ist die Explication dessen, was das Eins an sich ist; die Unendlichkeit aber als auseinander gelegt ist hier die außer sich gekommene Unendlichkeit; außer sich gekommen ist sie durch die Unmittelbarkeit des Unendlichen, des Eins. Sie ist ein ebenso einfaches Beziehen des Eins auf Eins, als vielmehr die absolute Beziehungslosigkeit des Eins; jenes nach der einfachen affirmativen Beziehung des Eins auf sich, dieses nach eben derselben als negativen. Oder die Vielheit des Eins ist das eigene Setzen des Eins; das Eins ist nichts als die negative Beziehung des Eins auf sich, und diese Beziehung, also das Eins selbst, ist das viele Eins. Aber ebenso ist die Vielheit dem Eins schlechthin äußerlich; denn das Eins ist eben das Aufheben des Andersseyns, die Repulsion ist seine Beziehung auf sich, und einfache Gleichheit mit sich selbst. Die Vielheit der Eins ist die Unendlichkeit, als unbefangen sich hervorbringender Widerspruch.

Anmerkung.

Es ist vorhin des leibnitzischen Idealismus erwähnt worden. Es kann hier hinzugesetzt werden, daß derselbe von der vorstellenden Monade aus, die als Fürsichseyende bestimmt ist, nur bis zu der so eben betrachteten Repulsion fortging, und zwar nur zu der Vielheit als solcher, in der die Eins jedes nur für sich, gleichgültig gegen das Daseyn und Für-sich-seyn Anderer ist, oder überhaupt Andere gar nicht für das Eins sind. Die Monade ist für sich die ganze abgeschlossene Welt; es bedarf keine der andern; aber diese innere Mannigfaltigkeit, die sie in ihrem Vorstellen hat, ändert in ihrer Bestimmung, für sich zu seyn, nichts. Der leibnitzische Idealismus nimmt die Vielheit unmittelbar als eine gegebene auf, und begreift sie nicht als eine Repulsion der Monade; er hat daher die Vielheit nur nach der Seite ihrer abstracten Aeußerlichkeit. Die Atomistik hat den Begriff der Idealität nicht; sie faßt das Eins nicht als ein solches, das in ihm selbst die beiden Momente des Fürsichseyns und des Für-es-seyns enthält, also als Ideelles, sondern nur als einfach, trocken Für-sich-seyendes. Aber sie geht über die bloß gleichgültige Vielheit hinaus; die Atomen kommen in eine weitere Bestimmung gegeneinander, wenn auch eigentlich auf inconsequente Weise; da hingegen in jener gleichgültigen Unabhängigkeit der Monaden, die Vielheit als starre Grundbestimmung bleibt, so daß ihre Beziehung nur in die Monade der Monaden, oder in den betrachtenden Philosophen fällt.

C.

Repulsion und Attraction.

a. Ausschließen des Eins.

Die vielen Eins sind Seyende; ihr Daseyn oder Beziehung aufeinander ist Nicht-Beziehung, sie ist ihnen äußerlich; — das abstracte Leere. Aber sie selbst sind diese negative Beziehung auf

sich nun als auf seyende Andere; — der aufgezeigte Widerspruch, die Unendlichkeit, gesetzt in Unmittelbarkeit des Seyns. Hiermit findet nun die Repulsion das unmittelbar vor, was von ihr repellirt ist. Sie ist in dieser Bestimmung Ausschließen; das Eins repellirt nur die vielen von ihm unerzeugten, nichtgesetzten Eins von sich. Dieß Repelliren ist, gegenseitig oder allseitig, — relativ, durch das Seyn der Eins beschränkt.

Die Vielheit ist zunächst nicht gesetztes Andersseyn; die Grenze nur das Leere, nur das, worin die Eines nicht sind. Aber sie sind auch in der Grenze; sie sind im Leeren, oder ihre Repulsion ist ihre gemeinsame Beziehung.

Diese gegenseitige Repulsion ist das gesetzte Daseyn der vielen Eins; sie ist nicht ihr Fürsichseyn, nach dem sie nur in einem Dritten als Vieles unterschieden wären, sondern ihr eigenes sie erhaltendes Unterscheiden. — Sie negiren sich gegenseitig, setzen einander als solche, die nur für-Eines sind. Aber sie negiren ebenso sehr zugleich dieß, nur für-Eines zu seyn; sie repelliren diese ihre Idealität und sind. — So sind die Momente getrennt, die in der Idealität schlechthin vereinigt sind. Das Eins ist in seinem Fürsichseyn auch für-Eines, aber dieß Eine, für welches es ist, ist es selbst; sein Unterscheiden von sich ist unmittelbar aufgehoben. Aber in der Vielheit hat das unterschiedene Eins ein Seyn; das Seyn-für-Eines, wie es in dem Ausschließen bestimmt ist, ist daher ein Seyn-für-Anderes. Jedes wird so von einem Andern repellirt, aufgehoben und zu einem gemacht, das nicht für sich, sondern für-Eines und zwar ein anderes Eins ist.

Das Fürsichseyn der vielen Eins zeigt sich hiernach als ihre Selbsterhaltung, durch die Vermittelung ihrer Repulsion gegeneinander, in der sie sich gegenseitig aufheben, und die anderen als ein bloßes Seyn-für-Anderes setzen; aber zugleich besteht sie darin, diese Idealität zu repelliren, und die Eins zu setzen, nicht für-

ein-Anderes zu seyn. Diese Selbsterhaltung der Eins durch ihre negative Beziehung auf einander ist aber vielmehr ihre Auflösung.

Die Eins sind nicht nur, sondern sie erhalten sich durch ihr gegenseitiges Ausschließen. Erstens ist nun das, wodurch sie den festen Halt ihrer Verschiedenheit gegen ihr Negirtwerden haben sollten, ihr Seyn, und zwar ihr Ansichseyn gegen ihre Beziehung auf-Anderes; dieß Ansichseyn ist, daß sie Eins sind. Aber dieß sind Alle; sie sind in ihrem Ansichseyn dasselbe, statt darin den festen Punkt ihrer Verschiedenheit zu haben. Zweitens ihr Daseyn und ihr Verhalten zu einander, d. i. ihr Sich selbst als Eins setzen, ist das gegenseitige Negiren; dieß ist aber gleichfalls eine und dieselbe Bestimmung Aller, durch welche sie sich also vielmehr als identisch setzen; wie dadurch, daß sie an sich dasselbe sind, ihre als durch Andere zu setzende Idealität ihre eigene ist, welche sie also ebenso wenig repelliren. — Sie sind hiermit ihrem Seyn und Setzen nach nur Eine affirmative Einheit.

Diese Betrachtung der Eins, daß sie nach ihren beiden Bestimmungen sowohl, insofern sie sind, als insofern sie sich auf einander beziehen, sich nur als ein und dasselbe, und ihre Ununterschiedbarkeit zeigen, ist unsere Vergleichung. — Es ist aber auch zu sehen, was in ihrer Beziehung aufeinander selbst gesetzt an ihnen ist. — Sie sind, dieß ist in dieser Beziehung vorausgesetzt, — und sind nur insofern sie sich gegenseitig negiren, und diese ihre Idealität, ihr Negirtseyn zugleich von sich selbst abhalten, d. i. das gegenseitige Negiren negiren. Aber sie sind nur insofern sie negiren, so wird, indem dieß ihr Negiren negirt wird, ihr Seyn negirt. Zwar indem sie sind, würden sie durch dieß Negiren nicht negirt, es ist nur ein Aeußerliches für sie; dieß Negiren des Andern prallt an ihnen ab und trifft nur berührend ihre Oberfläche. Allein nur durch das Negiren der Anderen kehren sie in sich selbst zurück; sie sind nur als diese Vermittelung, diese ihre Rückkehr ist ihre Selbsterhaltung und ihr Fürsichseyn.

Indem ihr Negiren nichts effectuirt, durch den Widerstand, den die Seyenden als solche oder als negirend leisten, so kehren sie nicht in sich zurück, erhalten sich nicht und sind nicht.

Vorhin wurde die Betrachtung gemacht, daß die Eins dasselbe, jedes derselben Eins ist, wie das Andere. Dieß ist nicht nur unser Beziehen, ein äußerliches Zusammenbringen; sondern die Repulsion ist selbst Beziehen; das die Eins ausschließende Eins bezieht sich selbst auf sie, die Eins, d. h. auf sich selbst. Das negative Verhalten der Eins zu einander ist somit nur ein Mit-sich-zusammengehen. Diese Identität, in welche ihr Repelliren übergeht, ist das Aufheben ihrer Verschiedenheit und Aeußerlichkeit, die sie vielmehr gegeneinander als Ausschließende behaupten sollten.

Dieß sich in-Ein-Eines-setzen der vielen Eins ist die Attraction.

Anmerkung.

Die Selbstständigkeit auf die Spitze des fürsichseyenden Eins getrieben, ist die abstracte, formelle Selbstständigkeit, die sich selbst zerstört; der höchste, hartnäckigste Irrthum, der sich für die höchste Wahrheit nimmt; — in concreteren Formen als abstracte Freiheit, als reines Ich, und dann weiter als das Böse erscheinend. Es ist die Freiheit, die sich so vergreift, ihr Wesen in diese Abstraction zu setzen, und in diesem Bei-sich-seyn sich schmeichelt, sich rein zu gewinnen. Diese Selbstständigkeit ist bestimmter der Irrthum, das als negativ anzusehen und sich gegen das als negativ zu verhalten, was ihr eignes Wesen ist. Sie ist so das negative Verhalten gegen sich selbst, welches, indem es sein eigenes Seyn gewinnen will, dasselbe zerstört, und dieß sein Thun ist nur die Manifestation der Nichtigkeit dieses Thuns. Die Versöhnung ist die Anerkennung dessen, gegen welches das negative Verhalten geht, vielmehr als seines Wesens, und ist nur als Ablassen von der Negativität seines Fürsichseyns, statt an ihm festzuhalten.

Es ist ein alter Satz, daß das Eine Vieles und insbesondere: daß das Viele Eines ist. Es ist hierüber die Bemerkung zu wiederholen, daß die Wahrheit des Eins und des Vielen in Sätzen ausgedrückt in einer unangemessenen Form erscheint, daß diese Wahrheit nur als ein Werden, als ein Proceß, Repulsion und Attraction, nicht als das Seyn, wie es in einem Satze als ruhige Einheit gesetzt ist, zu fassen und auszudrücken ist. Es ist oben der Dialektik Plato's im Parmenides über die Ableitung des Vielen aus dem Eins, nämlich aus dem Satze: Eines ist, erwähnt und erinnert worden. Die innere Dialektik des Begriffes ist angegeben worden; am leichtesten ist die Dialektik des Satzes, daß Vieles Eines ist, als äußerliche Reflexion zu fassen; und äußerlich darf sie hier seyn, insofern auch der Gegenstand, die Vielen, das einander Aeußerliche ist. Diese Vergleichung der Vielen miteinander ergiebt sogleich, daß Eines schlechthin nur bestimmt ist wie das Andere; jedes ist Eins, jedes ist Eins der Vielen, ist ausschließend die Anderen; — so daß sie schlechthin nur dasselbe sind, schlechthin nur Eine Bestimmung vorhanden ist. Es ist dieß das Factum, und es ist nur darum zu thun, dieß einfache Factum aufzufassen. Die Hartnäckigkeit des Verstandes weigert sich nur darum gegen dieses Auffassen, weil ihm auch der Unterschied, und zwar mit Recht, vorschwebt; aber dieser bleibt um jenes Factums willen so wenig aus, als gewiß jenes Factum ungeachtet des Unterschiedes existirt. Man könnte den Verstand damit für das schlichte Auffassen des Factums des Unterschiedes gleichsam trösten, daß der Unterschied auch wieder eintreten werde.

b. Das Eine Eins der Attraction.

Die Repulsion ist die Selbstzersplitterung des Eins zunächst in Viele, deren negatives Verhalten unmächtig ist, weil sie einander als Seyende voraussetzen; sie ist nur das Sollen der Idealität; diese aber wird realisirt in der Attraction. Die Re-

pulsion geht in Attraction über, die vielen Eins in Ein Eins. Beide, Repulsion und Attraction, sind zunächst unterschieden, jene als die Realität der Eins, diese als deren gesetzte Idealität. Die Attraction bezieht sich auf diese Weise auf die Repulsion, daß sie diese zur Voraussetzung hat. Die Repulsion liefert die Materie für die Attraction. Wenn keine Eins wären, so wäre nichts zu attrahiren; die Vorstellung fortdauernder Attraction, der Consumtion der Eins, setzt ein ebenso fortdauerndes Erzeugen der Eins voraus; die sinnliche Vorstellung der räumlichen Attraction läßt den Strom der attrahirtwerdenden Eins fortdauern; an die Stelle der Atome, die in dem attrahirenden Punkte verschwinden, tritt eine andere Menge, und wenn man will, ins Unendliche, aus dem Leeren hervor. Wenn die Attraction vollführt, d. i. die Vielen auf den Punkt Eines Eins gebracht, vorgestellt würden, so wäre nur ein träges Eins, kein Attrahiren mehr vorhanden. Die in der Attraction daseyende Idealität hat auch noch die Bestimmung der Negation ihrer selbst, die vielen Eins, auf die sie die Beziehung ist, an ihr, und die Attraction ist untrennbar von der Repulsion.

Das Attrahiren kommt zunächst jedem der vielen als unmittelbar vorhandenen Eins auf gleiche Weise zu; keins hat einen Vorzug vor dem andern; so wäre ein Gleichgewicht im Attrahiren, eigentlich ein Gleichgewicht der Attraction und der Repulsion selbst vorhanden, und eine träge Ruhe ohne daseyende Idealität. Aber es kann hier nicht von einem Vorzuge eines solchen Eins vor dem andern, was einen bestimmten Unterschied zwischen ihnen voraussetzte, die Rede sein, vielmehr ist die Attraction das Setzen der vorhandenen Ununterschiedenheit der Eins. Erst die Attraction selbst ist das Setzen eines von den andern unterschiedenen Eins; sie sind nur die unmittelbaren durch die Repulsion sich erhalten sollenden Eins; durch ihre gesetzte Negation aber geht das Eins der Attraction hervor, das daher als das Vermittelte, das als Eins gesetzte Eins, bestimmt ist.

Die ersten als unmittelbare kehren in ihrer Idealität nicht in sich zurück, sondern haben dieselbe an einem andern.

Das Eine Eins aber ist die realisirte, an dem Eins gesetzte Idealität; es ist attrahirend durch die Vermittelung der Repulsion; es enthält diese Vermittelung in sich selbst als seine Bestimmung. Es verschlingt so die attrahirten Eins nicht in sich als in einen Punkt, d. h. es hebt sie nicht abstract auf. Indem es die Repulsion in seiner Bestimmung enthält, erhält diese die Eins als Viele zugleich in ihm; es bringt, so zu sagen, durch sein Attrahiren etwas vor sich, gewinnt einen Umfang oder Erfüllung. Es ist so in ihm Einheit der Repulsion und Attraction überhaupt.

c. Die Beziehung der Repulsion und Attraction.

Der Unterschied von Einem und Vielen hat sich zum Unterschiede ihrer Beziehung auf einander bestimmt, welche in zwei Beziehungen, die Repulsion und die Attraction, zerlegt ist, deren jede zunächst selbstständig außer der andern steht, so daß sie jedoch wesentlich zusammenhängen. Die noch unbestimmte Einheit derselben hat sich näher zu ergeben.

Die Repulsion, als die Grundbestimmung des Eins erscheint zuerst und als unmittelbar, wie ihre zwar von ihr erzeugten jedoch zugleich als unmittelbar gesetzten Eins, und hiermit gleichgültig gegen die Attraction, welche an sie als so vorausgesetzte äußerlich hinzukommt. Dagegen wird die Attraction nicht von der Repulsion vorausgesetzt, so daß an deren Setzen und Seyn jene keinen Antheil haben soll, d. i. daß die Repulsion nicht an ihr schon die Negation ihrer selbst, die Eins nicht schon an ihnen Negirte wären. Auf solche Weise haben wir die Repulsion abstract für sich, wie gleichfalls die Attraction gegen die Eins als Seyende die Seite eines unmittelbaren Daseyns hat, und von sich aus als ein Anderes an sie kommt.

Nehmen wir demnach die bloße Repulsion so für sich, so ist sie die Zerstreuung der vielen Eins ins Unbestimmte, außerhalb

der Sphäre der Repulsion selbst; denn sie ist dieß, die Beziehung der Vielen auf einander zu negiren; die Beziehungslosigkeit ist ihre, sie abstract genommen, Bestimmung. Die Repulsion ist aber nicht bloß das Leere, die Eins als beziehungslos sind nicht repellirend, nicht ausschließend, was ihre Bestimmung ausmacht. Repulsion ist, obgleich negative, doch wesentlich Beziehung; das gegenseitige Abhalten und Fliehen ist nicht die Befreiung von dem, was abgehalten und geflohen, das Ausschließende steht mit dem noch in Verbindung, was von ihm ausgeschlossen wird. Dieß Moment der Beziehung aber ist die Attraction, somit in der Repulsion selbst; sie ist das Negiren jener abstracten Repulsion, nach welcher die Eins nur sich auf sich beziehende Seyende, nicht ausschließende wären.

Indem aber von der Repulsion der daseyenden Eins ausgegangen worden, hiermit auch die Attraction als äußerlich an sie tretend gesetzt ist, so sind bei ihrer Untrennbarkeit beide noch als verschiedene Bestimmungen auseinander gehalten; es hat sich jedoch ergeben, daß nicht bloß die Repulsion von der Attraction vorausgesetzt wird, sondern auch ebenso sehr die Rückbeziehung der Repulsion auf die Attraction Statt findet, und jene an dieser ebensosehr ihre Voraussetzung hat.

Nach dieser Bestimmung sind sie untrennbar, und zugleich als Sollen und Schranke jede gegen die andere bestimmt. Ihr Sollen ist ihre abstracte Bestimmtheit als an sich seyender, die aber damit schlechthin über sich hinausgewiesen ist, und auf die andere sich bezieht, und so jede vermittelst der andern als andern ist; ihre Selbstständigkeit besteht darin, daß sie in dieser Vermittelung als ein anderes Bestimmen für einander gesetzt sind. — Die Repulsion als das Setzen der Vielen, die Attraction als das Setzen des Eins, diese zugleich als Negation der Vielen, und jene als Negation der Idealität derselben im Eins, daß auch die Attraction nur vermittelst der Repulsion Attraction, wie die Repulsion vermittelst der Attraction Repulsion

ist. Daß aber darin die Vermittelung durch Anderes mit sich, in der That vielmehr negirt, und jede dieser Bestimmungen Vermittelung ihrer mit sich selbst ist, dieß ergiebt sich aus deren nähern Betrachtung und führt sie zu der Einheit ihres Begriffes zurück.

Zuerst daß jede sich selbst voraussetzt, in ihrer Voraussetzung nur sich auf sich bezieht, dieß ist in dem Verhalten der erst noch relativen Repulsion und Attraction schon vorhanden.

Die relative Repulsion ist das gegenseitige Abhalten der vorhandenen vielen Eins, die sich als unmittelbar vorfinden sollen. Aber daß viele Eins seyen, ist die Repulsion selbst; die Voraussetzung, die sie hätte, ist nur ihr eigenes Setzen. Ferner die Bestimmung des Seyns, die dem Eins außerdem, daß sie gesetzte sind, zukäme, — wodurch sie voraus wären, gehört gleichfalls der Repulsion an. Das Repelliren ist das, wodurch die Eins sich als Eins manifestiren und erhalten, wodurch sie als solche sind. Ihr Seyn ist die Repulsion selbst; sie ist so nicht ein relatives gegen ein anderes Daseyn, sondern verhält sich durchaus nur zu sich selbst.

Die Attraction ist das Setzen des Eins als solchen, des reellen Eins, gegen welches die Vielen in ihrem Daseyn als nur ideell und verschwindend bestimmt werden. So setzt sogleich die Attraction sich voraus, in der Bestimmung nämlich der andern Eins, ideell zu seyn, welche sonst für sich seyende und für Andere, also auch für irgend ein Attrahirendes, repellirende seyn sollen. Gegen diese Repulsionsbestimmung erhalten sie die Idealität nicht erst durch Relation auf die Attraction; sondern sie ist vorausgesetzt, ist die an sich seyende Idealität der Eins, indem sie als Eins, — das als attrahirend vorgestellte mit eingeschlossen, ununterschieden von einander, ein und dasselbe sind.

Dieses Sich-selbst-Voraussetzen der beiden Bestimmungen jeder für sich ist ferner dieß, daß jede die andere als Moment in sich enthält. Das Sich-Voraussetzen überhaupt ist in Einem sich als das Negative seiner setzen, — Repulsion, und

was darin vorausgesetzt wird, ist dasselbe als das Voraussetzende, — Attraction. Daß jede an sich nur Moment ist, ist das Uebergehen jeder aus sich selbst in die andere, sich an ihr selbst zu negiren und sich als das Andere ihrer selbst zu setzen. Indem das Eins als solches das Außersichkommen, es selbst nur dieß ist, sich als sein Anderes, als das Viele zu setzen und das Viele nur ebenso dieß in sich zusammenzufallen und sich als sein Anderes, als das Eins zu setzen, und eben darin nur sich auf sich zu beziehen, jedes in seinem Andern sich zu continuiren, — so ist hiermit schon an sich das Außersichkommen (die Repulsion) und das sich-als-Eines-Setzen (die Attraction) ungetrennt vorhanden. Gesetzt aber ist es an der relativen Repulsion und Attraction d. i. welche unmittelbare, daseyende Eins voraussetzt, daß jede diese Negation ihrer an ihr selbst, und damit auch die Continuität ihrer in ihre andere ist. Die Repulsion daseyender Eins ist die Selbsterhaltung des Eins durch die gegenseitige Abhaltung der andern, so daß 1) die andern Eins an ihm negirt werden, dieß ist die Seite seines Daseyns oder seines Seyns-für-Anderes; diese ist aber somit Attraction, als die Idealität der Eins; — und daß 2) das Eins an sich sey, ohne die Beziehung auf die andere; aber nicht nur ist das Ansich überhaupt längst in das Fürsichseyn übergegangen, sondern an sich, seiner Bestimmung nach, ist das Eins jenes Werden zu Vielen. — Die Attraction daseyender Eins ist die Idealität derselben, und das Setzen des Eins, worin sie somit als Negiren und Hervorbringen des Eins sich selbst aufhebt, als Setzen des Eins das Negative ihrer selbst an ihr, Repulsion ist.

Damit ist die Entwickelung des Fürsichseyns vollendet und zu ihrem Resultate gekommen. Das Eins als sich unendlich d. i. als gesetzte Negation der Negation auf sich selbst beziehend ist die Vermittelung, daß es sich als sein absolutes (d. i. abstractes) Andersseyn (die Vielen) von sich abstößt, und indem es sich auf dieß sein Nichtseyn, negativ, es aufhebend, bezieht, eben darin nur die Beziehung auf sich selbst ist; und Eins ist nur dieses Werden, in welchem die Bestimmung, daß es anfängt, d. i. als Unmittelbares, Seyendes gesetzt, und gleichfalls als Resultat sich zum Eins, d. i. zum ebenso unmittelbaren, ausschließenden Eins wiederhergestellt hätte, verschwunden; der Proceß, der es ist, setzt und enthält es allenthalben nur als ein Aufgehobenes. Das Aufheben zunächst nur zu relativem Aufheben, der Beziehung auf anderes Daseyendes, die damit selbst eine differente Repulsion und Attraction ist, bestimmt, erweist sich ebenso in die unendliche Beziehung der Vermittelung durch die Negation der äußerlichen Beziehungen von Unmittelbaren und Daseyenden, überzugehen und zum Resultate eben jenes Werden zu haben, das in der Haltungslosigkeit seiner Momente das Zusammensinken, oder vielmehr das Mit-sich-Zusammengehen in die einfache Unmittelbarkeit ist. Dieses Seyn nach der Bestimmung, die es nunmehr erhalten, ist die Quantität.

Uebersehen wir kurz die Momente dieses Ueberganges der Qualität in die Quantität, so hat das Qualitative zu seiner Grundbestimmung das Seyn und die Unmittelbarkeit, in welcher die Grenze und die Bestimmtheit mit dem Seyn des Etwas so identisch ist, daß das Etwas mit ihrer Veränderung selbst verschwindet; so gesetzt ist es als Endliches bestimmt. Um der Unmittelbarkeit dieser Einheit willen, worin der Unterschied verschwunden ist, der aber an sich darin, in der Einheit des Seyns und Nichts, vorhanden ist, fällt er als Andersseyn überhaupt, außer jener Einheit. Diese Beziehung auf Anderes widerspricht der Unmittelbarkeit, in der die qualitative Bestimmtheit Beziehung auf sich ist. Dieß Andersseyn hebt sich in der Unendlichkeit des Fürsichseyns auf, welches den Unterschied, den es in der Negation der Negation an und in ihm selbst hat, zum Eins und Vielen und zu deren Beziehungen realisirt, und das Qualitative, zur wahrhaften, d. i. nicht mehr unmittelbaren, sondern als übereinstimmend mit sich gesetzten Einheit erhoben hat.

Diese Einheit ist somit α) Seyn, nur als affirmatives d. i. durch die Negation der Negation mit sich vermittelte Unmittelbarkeit, das Seyn ist gesetzt als die durch seine Bestimmtheiten, Grenze u. s. f. hindurchgehende Einheit, die in ihm als aufgehobene gesetzt sind; — β) Daseyn; es ist nach solcher Bestimmung die Negation oder Bestimmtheit als Moment des affirmativen Seyns, doch ist sie nicht mehr die unmittelbare, sondern die in sich reflectirte, sich nicht auf Anderes, sondern auf sich beziehende; das Schlechthin — das An-sich-Bestimmtseyn, — das Eins; das Andersseyn als solches ist selbst Fürsichseyn; — γ) Fürsichseyn, als jenes durch die Bestimmtheit hindurch sich continuirende Seyn, in welchem das Eins und An-sich-Bestimmtseyn selbst als Aufgehobenes gesetzt ist. Das Eins ist zugleich als über sich hinausgegangen und als Einheit bestimmt, das Eins damit, die schlechthin bestimmte Grenze, als die Grenze, die keine ist, die am Seyn aber ihm gleichgültig ist, gesetzt.

Anmerkung.

Attraction und Repulsion pflegen bekanntlich als Kräfte angesehen zu werden. Diese ihre Bestimmung und die damit zusammenhängenden Verhältnisse sind mit den Begriffen, die sich für sie ergeben haben, zu vergleichen. — In jener Vorstellung werden sie als selbstständig betrachtet, so daß sie sich nicht durch ihre Natur auf einander beziehen, d. h. daß nicht jede nur ein in ihre entgegengesetzte übergehendes Moment seyn, sondern fest der andern gegenüber beharren soll. Sie werden ferner vorgestellt als in einem Dritten, der Materie, zusammenkommend; so jedoch, daß dieß In-Eins-Werden nicht als ihre Wahrheit gilt, sondern jede vielmehr ein Erstes und An- und-fürsich-Seyendes, die Materie aber oder Bestimmungen derselben durch sie gesetzt und hervorgebracht seyen. Wenn gesagt wird, daß die Materie die Kräfte in sich habe, so ist unter dieser ihrer Einheit eine Verknüpfung

verstanden, wobei sie zugleich als in sich seyende frei von einander vorausgesetzt werden.

Kant hat bekanntlich die Materie aus der Repulsiv- und Attractiv-Kraft construirt oder wenigstens, wie er sich ausdrückt, die metaphysischen Elemente dieser Construction aufgestellt. — Es wird nicht ohne Interesse seyn, diese Construction näher zu beleuchten. Diese metaphysische Darstellung eines Gegenstandes, der nicht nur selbst, sondern in seinen Bestimmungen, nur der Erfahrung anzugehören schien, ist eines Theils dadurch merkwürdig, daß sie als ein Versuch des Begriffs wenigstens den Anstoß zur neuern Naturphilosophie gegeben hat, — der Philosophie, welche die Natur nicht als ein der Wahrnehmung sinnlich Gegebenes zum Grunde der Wissenschaft macht, sondern ihre Bestimmungen aus dem absoluten Begriffe erkennt; andern Theils auch, weil bei jener kantischen Construction noch häufig stehen geblieben und sie für einen philosophischen Anfang und Grundlage der Physik gehalten wird.

Eine solche Existenz, wie die sinnliche Materie, ist zwar nicht ein Gegenstand der Logik, ebenso wenig als der Raum und Raumbestimmungen. Aber auch der Attractiv- und Repulsiv-Kraft, sofern sie als Kräfte der sinnlichen Materie angesehen werden, liegen die hier betrachteten reinen Bestimmungen vom Eins und Vielen, und deren Beziehungen aufeinander, die ich Repulsion und Attraction, weil diese Namen am nächsten liegen, genannt habe, zu Grunde.

Kants Verfahren in der Deduction der Materie aus diesen Kräften, das er eine Construction nennt, verdient, näher betrachtet, diesen Namen nicht, wenn nicht anders jede Art von Reflexion, selbst die analysirende, eine Construction genannt wird, wie denn freilich spätere Naturphilosophen auch das flachste Räsonnement und das grundloseste Gebräue einer willkürlichen Einbildungskraft und gedankenlosen Reflexion, — das besonders die

sogenannten Factoren der Attractivkraft und Repulsivkraft gebrauchte und allenthalben vorbrachte, — ein Construiren genannt haben.

Kants Verfahren ist nämlich im Grunde analytisch, nicht construirend. Er setzt die Vorstellung der Materie voraus, und fragt nun, welche Kräfte dazu gehören, um ihre vorausgesetzten Bestimmungen zu erhalten. So fordert er also eines Theils die Attractivkraft darum, weil durch die Repulsion allein, ohne Attraction, eigentlich keine Materie daseyn könnte. (Anfangsgr. der Naturwissensch. S. 53 f.) Die Repulsion andern Theils leitet er gleichfalls aus der Materie ab, und giebt als Grund derselben an, weil wir uns die Materie undurchdringlich vorstellen, indem diese nämlich dem Sinne des Gefühls, durch den sie sich uns offenbare, sich unter dieser Bestimmung präsentirt. Die Repulsion werde daher ferner sogleich im Begriffe der Materie gedacht, weil sie damit unmittelbar gegeben sey; die Attraction dagegen werde derselben durch Schlüsse beigefügt. Auch diesen Schlüssen aber liegt das so eben Gesagte zu Grunde, daß eine Materie, die bloß Repulsivkraft hätte, das, was wir uns unter Materie vorstellen, nicht erschöpfe. — Dieß ist, wie erhellt, das Verfahren des über die Erfahrung reflectirenden Erkennens, das zuerst in der Erscheinung Bestimmungen wahrnimmt, diese nun zu Grunde legt, und für das sogenannte Erklären derselben entsprechende Grundstoffe oder Kräfte annimmt, welche jene Bestimmungen der Erscheinung hervorbringen sollen.

In Ansehung des angeführten Unterschieds, wie die Repulsivkraft und wie die Attractivkraft von dem Erkennen in der Materie gefunden werde, bemerkt Kant weiter, daß die Attractivkraft zwar eben sowohl zum Begriffe der Materie gehöre, ob sie gleich nicht darin enthalten sey. Kant zeichnet diesen letztern Ausdruck aus. Es ist aber nicht abzusehen, welcher Unterschied darin liegen soll, denn eine Bestimmung, die zum Begriffe einer Sache gehört, muß wahrhaftig darin enthalten seyn.

Was die Schwierigkeit macht und diese leere Ausflucht herbeiführt, besteht darin, daß Kant zum Begriffe der Materie von vorn herein einseitig nur die Bestimmung der Undurchdringlichkeit rechnet, die wir durch das Gefühl wahrnehmen sollen, weswegen die Repulsivkraft, als das Abhalten eines Andern von sich, unmittelbar gegeben sey. Wenn aber ferner die Materie ohne Attraction nicht soll daseyn können, so liegt für diese Behauptung eine aus der Wahrnehmung genommene Vorstellung der Materie zu Grunde; die Bestimmung der Attraction muß also gleichfalls in der Wahrnehmung anzutreffen seyn. Es ist auch wohl wahrzunehmen, daß die Materie außer ihrem Fürsichseyn, welches das Seyn-für-Anderes aufhebt (den Widerstand leistet), auch eine Beziehung des Fürsichseyenden aufeinander, räumliche Ausdehnung und Zusammenhalt, und in Starrheit, Festigkeit einen sehr festen Zusammenhalt hat. Die erklärende Physik erfordert zum Zerreißen u. s. f. eines Körpers eine Kraft, welche stärker sey, als die Attraction der Theile desselben gegeneinander. Aus dieser Wahrheit kann die Reflexion ebenso unmittelbar die Attractivkraft ableiten, oder sie als gegeben annehmen, als sie es mit der Repulsivkraft that. In der That, wenn die kantischen Schlüsse, aus denen die Attractivkraft abgeleitet werden soll, betrachtet werden (der Beweis des Lehrsatzes: daß die Möglichkeit der Materie eine Anziehungskraft als zweite Grundkraft erfordere a. a. O.), so enthalten sie nichts, als daß durch die bloße Repulsion die Materie nicht räumlich seyn würde. Indem die Materie als Raum erfüllend vorausgesetzt ist, ist ihr die Continuität zugeschrieben, als deren Grund die Anziehungskraft angenommen wird.

Wenn nun solche sogenannte Construction der Materie höchstens ein analytisches Verdienst hätte, das noch durch die unreine Darstellung geschmälert würde, so ist der Grundgedanke immer

sehr zu schätzen, die Materie aus diesen zwei entgegengesetzten Bestimmungen als ihren Grundkräften zu erkennen. Es ist Kant vornehmlich um die Verbannung der gemein-mechanischen Vorstellungsweise zu thun, die bei der einen Bestimmung, der Undurchdringlichkeit, der für-sich-seyenden Punktualität, stehen bleibt, und die entgegengesetzte Bestimmung, die Beziehung der Materie in sich oder mehrerer Materien, die wieder als besondere Eins angesehen werden, aufeinander, zu etwas Aeußerlichem macht; — die Vorstellungsweise, welche, wie Kant sagt, sonst keine bewegenden Kräfte, als nur durch Druck und Stoß, also nur durch Einwirkung von Außen, einräumen will. Diese Aeußerlichkeit des Erkennens setzt die Bewegung immer schon als der Materie äußerlich vorhanden voraus, und denkt nicht daran, sie als etwas Innerliches zu fassen, und sie selbst in der Materie zu begreifen, welche eben damit für sich als bewegungslos und als träge angenommen wird. Dieser Standpunkt hat nur die gemeine Mechanik, nicht die immanente und freie Bewegung vor sich. — Indem Kant jene Aeußerlichkeit zwar insofern aufhebt, als er die Attraction, die Beziehung der Materien auf einander, insofern diese als von einander getrennt angenommen werden, oder der Materie überhaupt in ihrem Außersichseyn, zu einer Kraft der Materie selbst macht, so bleiben jedoch auf der andern Seite seine beiden Grundkräfte, innerhalb der Materie, äußerliche und für sich selbstständige gegen einander.

So nichtig der selbstständige Unterschied dieser beiden Kräfte, der ihnen vom Standpunkte jenes Erkennens beigelegt wird, war, ebenso nichtig muß sich jeder andere Unterschied, der in Ansehung ihrer Inhaltsbestimmung als etwas Festseyn-Sollendes gemacht wird, zeigen, weil sie, wie sie oben in ihrer Wahrheit betrachtet wurden, nur Momente sind, die in einander übergehen. — Ich betrachte diese ferneren Unterschiedsbestimmungen, wie sie Kant angiebt.

Er bestimmt nämlich die Attractivkraft als eine durchdringende Kraft, wodurch eine Materie auf die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken könne, die Repulsivkraft dagegen als eine Flächenkraft, dadurch Materien nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung auf einander wirken können. Der Grund, der angeführt wird, daß die letztere nur eine Flächenkraft seyn soll, ist folgender: „Die einander berührenden Theile begrenzen einer den Wirkungsraum des andern, und die repulsive Kraft könne keinen entfernteren Theil bewegen, ohne vermittelst der dazwischen liegenden; eine quer durch diese gehende unmittelbare Wirkung einer Materie auf eine andere durch Ausdehnungskräfte (das heißt hier Repulsivkräfte) sey unmöglich." (S. ebendas. Erklär. und Zusätze S. 67.)

Es ist sogleich zu erinnern, daß, indem nähere oder entferntere Theile der Materie angenommen werden, in Rücksicht auf die Attraction gleichfalls der Unterschied entstünde, daß ein Atom zwar auf ein anderes einwirkte, aber ein drittes Entfernteres, zwischen welchem und dem ersten Attrahirenden das Andere sich befände, zunächst in die Anziehungssphäre des dazwischen liegenden ihm Nähern träte, das Erste also nicht eine unmittelbare einfache Wirkung auf das Dritte ausüben würde; woraus sich ebenso ein vermitteltes Wirken für die Attractivkraft, als für die Repulsivkraft ergebe; ferner müßte das wahre Durchdringen der Attractivkraft allein darin bestehen, daß alle Theile der Materie an und für sich attrahirend wären, nicht aber eine gewisse Menge passiv und nur Ein Atom activ sich verhielte. — Unmittelbar oder in Rücksicht auf die Repulsivkraft selbst aber ist zu bemerken, daß in der angeführten Stelle sich berührende Theile, also eine Gediegenheit und Continuität einer fertigen Materie vorkommt, welche durch sich hindurch ein Repelliren nicht gestatte. Diese Gediegenheit der Materie aber, in welcher Theile sich berühren, nicht mehr durch das Leere getrennt sind, setzt das Aufgehobenseyn der Re-

pulsivkraft bereits voraus; sich berührende Theile sind nach der hier herrschenden sinnlichen Vorstellung der Repulsion als solche zu nehmen, die sich nicht repelliren. Es folgt also ganz tautologisch, daß da, wo das Nichtseyn der Repulsion angenommen ist, keine Repulsion Statt finden kann. Daraus aber folgt nichts weiter für eine Bestimmung der Repulsivkraft. — Wird aber darauf reflectirt, daß berührende Theile sich nur insofern berühren, als sie sich noch außereinander halten, so ist eben damit die Repulsivkraft nicht bloß auf der Oberfläche der Materie, sondern innerhalb der Sphäre, welche nur Sphäre der Attraction seyn sollte.

Weiter nimmt Kant die Bestimmung an, daß „durch die Anziehungskraft die Materie einen Raum nur einnehme, ohne ihn zu erfüllen;" (ebendas.) „weil die Materie durch die Anziehungskraft den Raum nicht erfülle, so könne diese durch den leeren Raum wirken, indem ihr keine Materie, die dazwischen läge, Grenzen setze." — Jener Unterschied ist ungefähr wie der obige beschaffen, wo eine Bestimmung zum Begriffe einer Sache gehören, aber nicht darin enthalten seyn sollte, so soll hier die Materie einen Raum nur einnehmen, ihn aber nicht erfüllen. Alsdann ist es die Repulsion, wenn wir bei ihrer ersten Bestimmung stehen bleiben, durch welche sich die Eins abstoßen und nur negativ, das heißt hier, durch den leeren Raum, sich auf einander beziehen. Hier aber ist es die Attractivkraft, welche den Raum leer erhält; sie erfüllt den Raum durch ihre Beziehung der Atome nicht, das heißt, sie erhält die Atome in einer negativen Beziehung auf einander. — Wir sehen, daß hier Kant bewußtlos das begegnet, was in der Natur der Sache liegt, daß er der Attractivkraft gerade das zuschreibt, was er der ersten Bestimmung nach, der entgegengesetzten Kraft zuschrieb. Unter dem Geschäfte der Festsetzung des Unterschiedes beider Kräfte war es geschehen, daß eine in die andere übergegangen war. — So soll dagegen durch die Repulsion die

Materie einen Raum erfüllen, somit durch sie der leere Raum, den die Attractivkraft läßt, verschwinden. In der That hebt sie somit, indem sie den leeren Raum aufhebt, die negative Beziehung der Atome oder Eins, d. h. die Repulsion derselben, auf; d. i. die Repulsion ist als das Gegentheil ihrer selbst bestimmt.

Zu dieser Verwischung der Unterschiede kommt noch die Verwirrung hinzu, daß, wie anfangs bemerkt worden, die kantische Darstellung der entgegengesetzten Kräfte analytisch ist, und in dem ganzen Vortrage die Materie, die erst aus ihren Elementen hergeleitet werden soll, bereits als fertig und constituirt vorkommt. In der Definition der Flächen- und der durchdringenden Kraft werden beide als bewegende Kräfte angenommen, dadurch Materien auf die eine oder die andere Weise sollen wirken können. — Sie sind also hier als Kräfte dargestellt, nicht durch welche die Materie erst zu Stande käme, sondern wodurch sie, schon fertig, nur bewegt würde. Insofern aber von Kräften die Rede ist, wodurch verschiedene Materien auf einander einwirken und sich bewegen, so ist dieß etwas ganz Anderes, als die Bestimmung und Beziehung, die sie als die Momente der Materie haben sollten.

Denselben Gegensatz, als Attractiv- und Repulsivkraft, machen in weiterer Bestimmung Centripetal- und Centrifugalkraft. Diese scheinen einen wesentlichen Unterschied zu gewähren, indem in ihrer Sphäre Ein Eins, ein Centrum, feststeht, gegen das sich die anderen Eins als nicht fürsichseyende verhalten, der Unterschied der Kräfte daher an diesen vorausgesetzten Unterschied Eines centralen Eins und der andern als gegen dasselbe nicht feststehend angeknüpft werden kann. Insofern sie aber zur Erklärung gebraucht werden — zu welchem Behuf man sie, wie auch sonst die Repulsiv- und Attractivkraft, in entgegengesetztem quantitativem Verhältniß annimmt, so daß die eine zunehme wie die andere abnehme, so soll die Erscheinung der Bewegung, für deren Erklärung sie angenommen sind, und deren Ungleichheit erst aus ihnen resultiren. Man braucht aber nur die nächste beste Dar-

stellung einer Erscheinung, z. B. die ungleiche Geschwindigkeit, die ein Planet in seiner Bahn um seinen Centralkörper hat, aus dem Gegensatze jener Kräfte, vor sich zu nehmen, so erkennt man bald die Verwirrung, die darin herrscht, und die Unmöglichkeit, die Größen derselben auseinander zu bringen, so daß immer ebenso diejenige als zunehmend anzunehmen ist, welche in der Erklärung als abnehmend angenommen wird, und umgekehrt; was, um anschaulich gemacht zu werden, einer weitläufigern Exposition bedürfte, als hier gegeben werden könnte; aber das Nöthige kommt späterhin beim umgekehrten Verhältniß vor.

Zweiter Abschnitt.

Die Größe (Quantität).

Der Unterschied der Quantität von der Qualität ist angegeben worden. Die Qualität ist die erste, unmittelbare Bestimmtheit, die Quantität die Bestimmtheit, die dem Seyn gleichgültig geworden, eine Grenze, die ebenso sehr keine ist; das Fürsichseyn, das schlechthin identisch mit dem Seyn-für-Anderes, — die Repulsion der vielen Eins, die unmittelbar Nicht-Repulsion, Continuität derselben ist.

Weil das Fürsichseyende nun so gesetzt ist, sein Anderes nicht auszuschließen, sondern sich in dasselbe vielmehr affirmativ fortzusetzen, so ist das Andersseyn, insofern das Daseyn an dieser Continuität wieder hervortritt, und die Bestimmtheit desselben zugleich nicht mehr als in einfacher Beziehung auf sich, nicht mehr unmittelbare Bestimmtheit des daseyenden Etwas, sondern ist gesetzt, sich als repellirend von sich, die Beziehung auf sich als Bestimmtheit vielmehr in einem andern Daseyn (einem fürsichseyenden) zu haben, und indem sie zugleich als gleichgültige, in sich reflectirte, beziehungslose Grenzen sind, so ist die Bestimmtheit überhaupt außer sich, ein sich schlechthin Aeußerliches und Etwas ebenso Aeußerliches; solche Grenze, die Gleichgültigkeit derselben an ihr selbst und des Etwas gegen sie, macht die quantitative Bestimmtheit desselben aus.

Zunächst ist die reine Quantität von ihr als bestimmter Quantität, vom Quantum, zu unterscheiden. Als jene ist

sie erstens das in sich zurückgekehrte, reale Fürsichseyn, das noch keine Bestimmtheit an ihm hat; als gediegene sich in sich continuirende unendliche Einheit.

Diese geht zweitens zu der Bestimmtheit fort, die an ihr gesetzt wird, als solche, die zugleich keine, nur äußerliche ist. Sie wird Quantum. Das Quantum ist die gleichgültige Bestimmtheit, d. h. die über sich hinausgehende, sich selbst negirende; es verfällt als dieß Andersseyn des Andersseyn in den unendlichen Progreß. Das unendliche Quantum aber ist die aufgehobene gleichgültige Bestimmtheit, es ist die Wiederherstellung der Qualität.

Drittens, das Quantum in qualitativer Form ist das quantitative Verhältniß. Das Quantum geht nur überhaupt über sich hinaus; im Verhältnisse aber geht es so über sich in sein Andersseyn hinaus, daß dieses, in welchem es seine Bestimmung hat, zugleich gesetzt, ein anderes Quantum ist; somit sein In-sich-zurückgekehrtseyn und die Beziehung auf sich als in seinem Andersseyn vorhanden ist.

Diesem Verhältnisse liegt noch die Aeußerlichkeit des Quantums zu Grunde, es sind gleichgültige Quanta, die sich zu einander verhalten, d. i. ihre Beziehung auf sich selbst in solchem Außersichseyn haben; — das Verhältniß ist damit nur formelle Einheit der Qualität und Quantität. Die Dialektik desselben ist sein Uebergang in ihre absolute Einheit, in das Maaß.

Anmerkung.

Am Etwas ist seine Grenze als Qualität wesentlich seine Bestimmtheit. Wenn wir aber unter Grenze die quantitative Grenze verstehen, und z. B. ein Acker diese seine Grenze verändert, so bleibt er Acker vor wie nach. Wenn hingegen seine qualitative Grenze verändert wird, so ist dieß seine Bestimmtheit, wodurch er Acker ist, und er wird Wiese, Wald u. s. f. — Ein Roth, das intensiver oder schwächer ist, ist immer Roth; wenn es aber seine Qualität änderte, so hörte es auf Roth zu seyn,

es würde Blau u. s. f. — Die Bestimmung der Größe als Quantum, wie sie sich oben ergeben hat, daß ein Seyn als Bleibendes zu Grunde liegt, das gegen die Bestimmtheit, die es hat, gleichgültig ist, ergiebt sich an jedem andern Beispiel.

Unter dem Ausdruck Größe wird das Quantum, wie an den gegebenen Beispielen, verstanden, nicht die Quantität, weswegen wesentlich dieser Name aus der fremden Sprache gebraucht werden muß.

Die Definition, welche in der Mathematik von der Größe gegeben wird, betrifft gleichfalls das Quantum. Gewöhnlich wird eine Größe definirt als etwas, das sich vermehren oder vermindern läßt. Vermehren aber heißt, etwas mehr groß, vermindern weniger groß machen. Es liegt darin ein Unterschied der Größe überhaupt von ihr selbst, und die Größe wäre also das, dessen Größe sich verändern läßt. Die Definition zeigt sich insofern als ungeschickt, als in ihr diejenige Bestimmung selbst gebraucht wird, welche definirt werden sollte. Insofern in ihr nicht dieselbe Bestimmung zu gebrauchen ist, ist das Mehr und Weniger in einen Zusatz als Affirmation und zwar nach der Natur des Quantums als eine gleichfalls äußerliche, und in ein Wegnehmen, als eine ebenso äußerliche Negation, aufzulösen. Zu dieser äußerlichen Weise sowohl der Realität als der Negation bestimmt sich überhaupt die Natur der Veränderung am Quantum. Daher ist in jenem unvollkommenen Ausdruck das Hauptmoment nicht zu verkennen, worauf es ankommt; nämlich die Gleichgültigkeit der Veränderung, so daß in ihrem Begriff selbst ihr eigenes Mehr Minder liegt, ihre Gleichgültigkeit gegen sich selbst.

Erstes Kapitel.

Die Quantität.

A.

Die reine Quantität.

Die Quantität ist das aufgehobene Fürsichseyn; das repellirende Eins, das sich gegen das ausgeschlossene Eins nur negativ verhielt, in die Beziehung mit demselben übergegangen, verhält sich identisch zu dem Andern, und hat damit seine Bestimmung verloren; das Fürsichseyn ist in Attraction übergegangen. Die absolute Sprödigkeit des repellirenden Eins ist in diese Einheit zerflossen, welche aber, als dieß Eins enthaltend, durch die inwohnende Repulsion zugleich bestimmt, als Einheit des Außersichseyns Einheit mit sich selbst ist. Die Attraction ist auf diese Weise als das Moment der Continuität in der Quantität.

Die Continuität ist also einfache, sich selbst gleiche Beziehung auf sich, die durch keine Grenze und Ausschließung unterbrochen ist, aber nicht unmittelbare Einheit, sondern Einheit der fürsichseyenden Eins. Es ist darin das Außereinander der Vielheit noch enthalten, aber zugleich als ein nicht Unterschiedenes, Ununterbrochenes. Die Vielheit ist in der Continuität so gesetzt, wie sie an sich ist; die Vielen sind Eins was Andere, jedes dem andern gleich, und die Vielheit daher einfache, unterschiedslose Gleichheit. Die Continuität ist dieses Moment der Sichselbstgleichheit des Außereinanderseyns, das Sich-Fortsetzen des unterschiedenen Eins in ihre von ihnen Unterschiedene.

Unmittelbar hat daher die Größe in der Continuität das Moment der Discretion, — die Repulsion, wie sie nur Moment in der Quantität ist. — Die Stätigkeit ist Sichselbstgleichheit aber des Vielen, das jedoch nicht zum Ausschließenden wird; die Repulsion dehnt erst die Sichselbstgleichheit zur Continuität aus. Die Discretion ist daher ihrerseits zusammenfließende Discretion, deren Eins nicht das Leere, das Negative, zu ihrer Beziehung haben, sondern ihre eigene Stätigkeit, und diese Gleichheit mit sich selbst im Vielen nicht unterbrechen.

Die Quantität ist die Einheit dieser Momente, der Continuität und Discretion, aber sie ist dieß zunächst in der Form des einen derselben, der Continuität, als Resultat der Dialektik des Fürsichseyns, das in die Form sich-selbst-gleicher Unmittelbarkeit zusammengefallen ist. Die Quantität ist als solche dieß einfache Resultat, insofern es seine Momente noch nicht entwickelt und an ihm gesetzt hat. — Sie enthält sie zunächst, als das Fürsichseyn gesetzt, wie es in Wahrheit ist. Es war seiner Bestimmung nach das sich aufhebende Beziehen auf sich selbst, perennirendes Außersichkommen. Aber das Abgestoßene ist es selbst; die Repulsion ist daher das erzeugende Fortfließen seiner selbst. Um der Dieselbigkeit willen des Abgestoßenen ist dieß Discerniren, ununterbrochene Continuität; und um des Außersichkommens willen ist diese Continuität, ohne unterbrochen zu seyn, zugleich Vielheit, die ebenso unmittelbar in ihrer Gleichheit mit sich selbst bleibt.

Anmerkung 1.

Die reine Quantität hat noch keine Grenze, oder ist noch nicht Quantum; auch insofern sie Quantum wird, wird sie durch die Grenze nicht beschränkt, sie besteht vielmehr eben darin, durch die Grenze nicht beschränkt zu seyn, das Fürsichseyn als ein Aufgehobenes in sich zu haben. Daß die Discretion Moment in ihr ist, kann so ausgedrückt werden, daß die Quantität schlechthin in ihr allenthalben die reale Möglichkeit des Eins ist, aber umgekehrt, daß das Eins ebenso schlechthin als Continuirliches ist.

Der begrifflosen Vorstellung wird die Continuität leicht zur Zusammensetzung, nämlich einer äußerlichen Beziehung

der Eins aufeinander, worin das Eins in seiner absoluten Sprödigkeit und Ausschließung erhalten bleibt. Es hat sich aber am Eins gezeigt, daß es an und für sich selbst, in die Attraction, in seine Idealität übergeht, und daß daher die Continuität ihm nicht äußerlich ist, sondern ihm selbst angehört, und in seinem Wesen gegründet ist. Diese Aeußerlichkeit der Continuität für die Eins ist es überhaupt, an der die Atomistik hängen bleibt, und die zu verlassen die Schwierigkeit für das Vorstellen macht. — Die Mathematik dagegen verwirft eine Metaphysik, welche die Zeit aus Zeitpunkten, den Raum überhaupt oder zunächst die Linie aus Raumpunkten, die Fläche aus Linien, den ganzen Raum aus Flächen bestehen lassen wollte; sie läßt solche uncontinuirliche Eins nicht gelten. Wenn sie auch z. B. die Größe einer Fläche so bestimmt, daß sie als die Summe von unendlich vielen Linien vorgestellt wird, gilt diese Discretion nur als momentane Vorstellung, und in der unendlichen Vielheit der Linien, da der Raum, den sie ausmachen sollen, doch ein beschränkter ist, liegt schon das Aufgehobenseyn ihrer Discretion.

Den Begriff der reinen Quantität gegen die bloße Vorstellung hat Spinoza, dem es vorzüglich auf denselben ankam, im Sinne, indem er (Eth. P. I. Prop. XV. Schol.) auf folgende Weise von der Quantität spricht:

Quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur: vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata, si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, — infinita, unica et indivisibilis reperietur. Quod omnibus, qui inter imaginationem et intellectum distinguere sciverint, satis manifestum erit.

Bestimmtere Beispiele der reinen Quantität, wenn man deren

verlangt, hat man an Raum und Zeit, auch der Materie überhaupt, Licht u. s. f. selbst Ich; nur ist unter Quantität, wie schon bemerkt, nicht das Quantum zu verstehen. Raum, Zeit u. s. f. sind Ausdehnungen, Vielheiten, die ein Außer-sich-gehen, ein Strömen sind, das aber nicht ins Entgegengesetzte, in die Qualität oder das Eins übergeht, sondern als Außersichkommen ein perennirendes Selbstproduciren ihrer Einheit sind. Der Raum ist dieß absolute Außersichseyn, das ebenso sehr schlechthin ununterbrochen, ein Anders- und Wieder-Andersseyn, das identisch mit sich ist; die Zeit ein absolutes Außersichkommen, ein Erzeugen des Eins, Zeitpunktes, des Jetzt, das unmittelbar das Zunichtewerden desselben und stätig wieder das Zunichtewerden dieses Vergehens ist; so daß dies sich Erzeugen des Nichtseyns ebenso sehr einfache Gleichheit und Identität mit sich ist.

Was die Materie als Quantität betrifft, so befindet sich unter den sieben Präpositionen, die von der ersten Dissertation Leibnitzens aufbewahrt sind (I. Seite des I. Th. seiner Werke), eine hierüber, die zweite, die so lautet: Non omnino improbabile est, materiam et quantitatem esse realiter idem. — In der That sind diese Begriffe auch nicht weiter verschieden, als darin, daß die Quantität die reine Denkbestimmung, die Materie aber dieselbe in äußerlicher Existenz ist. — Auch dem Ich kommt die Bestimmung der reinen Quantität zu, als es ein absolutes Anderswerden, eine unendliche Entfernung oder allseitige Repulsion zur negativen Freiheit des Fürsichseyns ist, aber welche schlechthin einfache Continuität bleibt, — die Continuität der Allgemeinheit, oder des Beisichseyns, die durch die unendlich mannigfaltigen Grenzen, den Inhalt der Empfindungen, Anschauungen u. s. f. nicht unterbrochen wird. — Welche sich dagegen sträuben, die Vielheit als einfache Einheit zu fassen, und außer dem Begriffe, daß von den Vielen jedes dasselbe ist, was das Andere, nämlich Eins der Vielen, — indem nämlich hier nicht von weiter bestimmtem Vielem, von Grünem, Rothem

u. s. f., sondern von dem Vielen an- und für-sich betrachtet, die Rede ist, — auch eine Vorstellung von dieser Einheit verlangen, die finden dergleichen hinlänglich an jenen Stätigkeiten, die den deducirten Begriff der Quantität in einfacher Anschauung als vorhanden geben.

Anmerkung 2.

In die Natur der Quantität, diese einfache Einheit der Discretion und der Continuität zu seyn, fällt der Streit oder die Antinomie der unendlichen Theilbarkeit des Raumes, der Zeit, der Materie u. s. f.

Diese Antinomie besteht allein darin, daß die Discretion ebenso sehr als die Continuität behauptet werden muß. Die einseitige Behauptung der Discretion giebt das unendliche oder absolute Getheiltseyn, somit ein Untheilbares zum Princip; die einseitige Behauptung der Continuität dagegen die unendliche Theilbarkeit.

Die kantische Kritik der reinen Vernunft stellt bekanntlich vier (kosmologische) Antinomien auf, worunter die zweite den Gegensatz betrifft, den die Momente der Quantität ausmachen.

Diese kantischen Antimonien bleiben immer ein wichtiger Theil der kritischen Philosophie; sie sind es vornehmlich, die den Sturz der vorhergehenden Metaphysik bewirkten, und als ein Hauptübergang in die neuere Philosophie angesehen werden können, indem sie insbesondere die Ueberzeugung von der Nichtigkeit der Kategorien der Endlichkeit von Seite des Inhalts herbeiführen halfen, — was ein richtigerer Weg ist, als der formelle eines subjectiven Idealismus, nach welchem nur dieß ihr Mangel seyn soll, subjectiv zu seyn, nicht das, was sie an ihnen selbst sind. Bei ihrem großen Verdienst aber ist diese Darstellung sehr unvollkommen; theils in sich selbst gehindert und verschroben, theils schief in Ansehung ihres Resultats, welches voraussetzt, daß das Erkennen keine anderen Formen des Denkens habe, als

endliche Kategorien. — In beider Rücksicht verdienen diese Antinomien eine genauere Kritik, die sowohl ihren Standpunkt und Methode näher beleuchten, als auch den Hauptpunkt, worauf es ankommt, von der unnützen Form, in die er hineingezwängt ist, befreien wird.

Zunächst bemerke ich, daß Kant seinen vier kosmologischen Antinomien durch das Eintheilungsprincip, das er von seinem Schema der Kategorien hernahm, einen Schein von Vollständigkeit geben wollte. Allein die tiefere Einsicht in die antinomische oder wahrhafter in die dialektische Natur der Vernunft zeigt überhaupt jeden Begriff als Einheit entgegengesetzter Momente auf, denen man also die Form antinomischer Behauptungen geben könnte. Werden, Daseyn u. s. f. und jeder andere Begriff könnte so seine besondere Antinomie liefern, und also so viele Antinomien aufgestellt werden, als sich Begriffe ergeben. — Der alte Skepticismus hat sich die Mühe nicht verdrießen lassen, in allen Begriffen, die er in den Wissenschaften vorfand, diesen Widerspruch oder die Antinomie aufzuzeigen.

Ferner hat Kant die Antinomie nicht in den Begriffen selbst, sondern in der schon concreten Form kosmologischer Bestimmungen aufgefaßt. Um die Antinomie rein zu haben und sie in ihrem einfachen Begriffe zu behandeln, mußten die Denkbestimmungen nicht in ihrer Anwendung und Vermischung mit der Vorstellung der Welt, des Raums, der Zeit, der Materie u. s. f. genommen, sondern ohne diesen concreten Stoff, der keine Kraft noch Gewalt dabei hat, rein für sich betrachtet werden, indem sie allein das Wesen und den Grund der Antinomien ausmachen.

Kant giebt diesen Begriff von den Antinomien, daß sie „nicht sophistische Künsteleien seyen, sondern Widersprüche, auf welche die Vernunft nothwendig stoßen (nach kantischem Ausdrucke) müsse;" — was eine wichtige Ansicht ist. — „Von dem natürlichen Scheine der Antinomien werde die Vernunft, wenn sie seinen Grund einsieht, zwar nicht mehr hintergangen, aber immer

noch getäuscht." — Die kritische Auflösung nämlich durch die sogenannte transcendentale Idealität der Welt der Wahrnehmung hat kein anderes Resultat, als daß sie den sogenannten Widerstreit zu etwas Subjectivem macht, worin er freilich noch immer derselbe Schein, d. h. so unaufgelöst bleibt als vorher. Ihre wahrhafte Auflösung kann nur darin bestehen, daß zwei Bestimmungen, indem sie entgegengesetzt und einem und demselben Begriffe nothwendig sind, nicht in ihrer Einseitigkeit, jede für sich, gelten können, sondern daß sie ihre Wahrheit nur in ihrem Aufgehobenseyn, in der Einheit ihres Begriffes haben.

Die kantischen Antinomien näher betrachtet, enthalten nichts Anders, als die ganz einfache kategorische Behauptung eines jeden der zwei entgegengesetzten Momente einer Bestimmung, für sich isolirt von der andern. Aber dabei ist diese einfache kategorische oder eigentlich assertorische Behauptung in ein schiefes, verdrehtes Gerüste von Räsonnement eingehüllt; wodurch ein Schein von Beweisen hervorgebracht, und das bloß Assertorische der Behauptung versteckt und unkenntlich gemacht werden soll; wie sich dieß bei der nähern Betrachtung derselben zeigen wird.

Die Antinomie, die hierher gehört, betrifft die sogenannte unendliche Theilbarkeit der Materie, und beruht auf dem Gegensatze der Momente der Continuität und Discretion, welche der Begriff der Quantität in sich enthält.

Die Thesis derselben nach kantischer Darstellung lautet so:

Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache, oder was aus diesem zusammengesetzt ist.

Es wird hier dem Einfachen, dem Atomen, das Zusammengesetzte gegenübergestellt, was gegen das Stätige oder Continuirliche eine sehr zurückstehende Bestimmung ist. — Das Substrat, das diesen Abstractionen gegeben ist, nämlich Substanzen in der Welt, heißt hier weiter nichts, als die Dinge, wie sie

sinnlich wahrnehmbar sind, und hat auf das Antinomische selbst keinen Einfluß; es könnte ebenso gut auch Raum oder Zeit genommen werden. — Indem nun die Thesis nur von Zusammensetzung statt von Continuität lautet, so ist sie eigentlich sogleich ein analytischer oder tautologischer Satz. Daß das Zusammengesetzte nicht an und für sich Eines, sondern nur ein äußerlich Verknüpftes ist, und aus Anderem besteht, ist seine unmittelbare Bestimmung. Das Andere aber des Zusammengesetzten ist das Einfache. Es ist daher tautologisch, zu sagen, daß das Zusammengesetzte aus Einfachem besteht. — Wenn einmal gefragt wird, aus was Etwas bestehe, so wird die Angabe eines Andern verlangt, dessen Verbindung jenes Etwas ausmache. Läßt man die Dinte wieder aus Dinte bestehen, so ist der Sinn der Frage nach dem Bestehen aus Anderem verfehlt, sie ist nicht beantwortet und wiederholt sich nur. Eine weitere Frage ist dann, ob das, wovon die Rede ist, aus Etwas bestehen soll, oder nicht. Aber das Zusammengesetzte ist schlechthin ein solches, das ein Verbundenes seyn, und aus Anderem bestehen soll. — Wird das Einfache, welches das Andere des Zusammengesetzten sey, nur für ein relativ-Einfaches genommen, das für sich wieder zusammengesetzt sey, so bleibt die Frage vor wie nach. Der Vorstellung schwebt etwa nur dieß oder jenes Zusammengesetzte vor, von dem auch dieß oder jenes Etwas als sein Einfaches angegeben würde, was für sich ein Zusammengesetztes wäre. Aber hier ist von dem Zusammengesetzten als solchem die Rede.

Was nun den kantischen Beweis der Thesis betrifft, so macht er, wie alle kantischen Beweise der übrigen antinomischen Sätze, den Umweg, der sich als sehr überflüssig zeigen wird, apagogisch zu seyn.

„Nehmet an, (beginnt er) die zusammengesetzten Substanzen „beständen nicht aus einfachen Theilen; so würde, wenn alle „Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein zu-

„sammengesetzter Theil und da es (nach der so eben gemachten „Annahme) keine einfache Theile giebt, auch kein einfacher, mit„hin gar nichts übrig bleiben, folglich keine Substanz seyn gege„ben worden." —

Diese Folgerung ist ganz richtig: wenn es nichts als Zusammengesetztes giebt, und man denkt sich alles Zusammengesetzte weg, so hat man gar nichts übrig; — man wird dieß zugeben, aber dieser tautologische Ueberfluß konnte wegbleiben, und der Beweis sogleich mit dem anfangen, was darauf folgt, nämlich:

„Entweder läßt sich unmöglich alle Zusammensetzung in Ge„danken aufheben, oder es muß nach deren Aufhebung etwas „ohne Zusammensetzung Bestehendes, d. i. das Einfache, übrig „bleiben."

„Im erstern Fall aber würde das Zusammengesetzte wieder„um nicht aus Substanzen bestehen (weil bei diesen die „Zusammensetzung nur eine zufällige Relation der „Substanzen*) ist, ohne welche diese als für sich be„harrliche Wesen bestehen müssen). — Da nun dieser Fall „der Voraussetzung widerspricht, so bleibt nur der zweite übrig: „daß nämlich das substantielle Zusammengesetzte in der Welt aus „einfachen Theilen bestehe."

Derjenige Grund ist nebenher in eine Parenthese gelegt, der die Hauptsache ausmacht, gegen welche alles Bisherige völlig überflüssig ist. Das Dilemma ist dieses: Entweder ist das Zusammengesetzte das Bleibende, oder nicht, sondern das Einfache. Wäre das Erstere, nämlich das Zusammengesetzte, das Bleibende, so wäre das Bleibende nicht die Substanzen, denn diesen ist die Zusammensetzung nur zufällige Relation; aber Substanzen sind das Bleibende, also ist das, was bleibt, das Einfache.

Es erhellt, daß ohne den apagogischen Umweg an die The-

*) Zum Ueberfluß des Beweisens selbst kommt hier noch der Ueberfluß der Sprache, — weil bei diesen (den Substanzen nämlich) die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation der Substanzen ist.

sis: Die zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Theilen, unmittelbar jener Grund als Beweis angeschlossen werden konnte, weil die Zusammensetzung bloß eine zufällige Relation der Substanzen ist, welche ihnen also äußerlich ist, und die Substanzen selbst nichts angeht. — Hat es mit der Zufälligkeit der Zusammensetzung seine Richtigkeit, so ist das Wesen freilich das Einfache. Diese Zufälligkeit aber, auf welche es allein ankommt, wird nicht bewiesen, sondern geradezu, und zwar im Vorbeigehen in Parenthese angenommen, als etwas das sich von selbst versteht oder eine Nebensache ist. Es versteht sich zwar allerdings von selbst, daß die Zusammensetzung die Bestimmung der Zufälligkeit und Aeußerlichkeit ist; aber wenn es sich nur um ein zufälliges Zusammen handeln sollte statt der Continuität, so war es nicht der Mühe werth, darüber eine Antinomie aufzustellen, oder vielmehr es ließ sich gar keine aufstellen; die Behauptung der Einfachheit der Theile ist alsdann, wie erinnert, nur tautologisch.

In dem apagogischen Umwege sehen wir somit die Behauptung selbst vorkommen, die aus ihm resultiren soll. Kürzer läßt sich daher der Beweis so fassen:

Man nehme an, die Substanzen beständen nicht aus einfachen Theilen, sondern seyen nur zusammengesetzt. Nun aber kann man alle Zusammensetzung in Gedanken aufheben (denn sie ist nur eine zufällige Relation); also bleiben nach deren Aufhebung keine Substanzen übrig, wenn sie nicht aus einfachen Theilen bestünden. Substanzen aber müssen wir haben, denn wir haben sie angenommen; es soll uns nicht Alles verschwinden, sondern Etwas übrig bleiben; denn wir haben ein solches Beharrliches, das wir Substanz nannten, vorausgesetzt; dieß Etwas muß also einfach seyn.

Es gehört noch zum Ganzen, den Schlußsatz zu betrachten; er lautet folgendermaßen:

„Hieraus folgt unmittelbar, daß die Dinge der Welt ins-

„gesammt einfache Wesen seyn, daß die Zusammensetzung „nur ein äußerer Zustand derselben sey, und daß die „Vernunft die Elementarsubstanzen als einfache Wesen denken „müsse."

Hier sehen wir die Aeußerlichkeit d. i. Zufälligkeit der Zusammensetzung als Folge aufgeführt, nachdem sie vorher im Beweise parenthetisch eingeführt und in ihm gebraucht worden war.

Kant protestirt sehr, daß er bei den widerstreitenden Sätzen der Antinomie nicht Blendwerke suche, um etwa (wie man zu sagen pflege) einen Advocatenbeweis zu führen. Der betrachtete Beweis ist nicht so sehr eines Blendwerks zu beschuldigen, als einer unnützen gequälten Geschrobenheit, die nur dazu dient, die äußere Gestalt eines Beweises hervorzubringen, und es nicht in seiner ganzen Durchsichtigkeit zu lassen, daß das was als Folgerung hervortreten sollte, in Parenthese der Angel des Beweises ist, daß überhaupt kein Beweis, sondern nur eine Voraussetzung vorhanden ist.

Die Antithesis lautet:

Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.

Der Beweis ist gleichfalls apapogisch gewendet, und auf eine andere Weise ebenso tadelhaft als der vorige.

„Setzet, heißt es, ein zusammengesetztes Ding, als Substanz, „bestehe aus einfachen Theilen. Weil alles äußere Verhält„niß, mithin auch alle Zusammensetzung aus Substanzen nur im „Raume möglich ist, so muß, aus so vielen Theilen das Zu„sammengesetzte besteht, aus so vielen Theilen auch der Raum „bestehen, den es einnimmt. Nun besteht der Raum nicht aus „einfachen Theilen, sondern aus Räumen. Also muß jeder Theil „des Zusammengesetzten einen Raum einnehmen."

„Die schlechthin ersten Theile aber alles Zusammengesetzten „sind einfach."

„Also nimmt das Einfache einen Raum ein."

„Da nun alles Reale, was einen Raum einnimmt, ein au„ßerhalb einander befindliches Mannigfaltiges in sich faßt, mithin „zusammengesetzt ist, und zwar aus Substanzen, so würde das „Einfache ein substantielles Zusammengesetztes seyn. Welches sich „widerspricht."

Dieser Beweis kann ein ganzes Nest (um einen sonst vorkommenden kantischen Ausdruck zu gebrauchen) von fehlerhaftem Verfahren genannt werden.

Zunächst ist die apagogische Wendung ein grundloser Schein. Denn die Annahme, daß alles Substanzielle räumlich sey, der Raum aber nicht aus einfachen Theilen bestehe, ist eine directe Behauptung, die zum unmittelbaren Grund des zu Beweisenden gemacht und mit der das ganze Beweisen fertig ist.

Alsdann fängt dieser apagogische Beweis mit dem Satze an: „daß alle Zusammensetzung aus Substanzen ein äußeres Verhältniß sey," vergißt ihn aber sonderbar genug sogleich wieder. Es wird nämlich fortgeschlossen, daß die Zusammensetzung nur im Raume möglich sey, der Raum bestehe aber nicht aus einfachen Theilen, das Reale, das einen Raum einnehme, sey mithin zusammengesetzt. Wenn einmal die Zusammensetzung als ein äußerliches Verhältniß angenommen ist, so ist die Räumlichkeit selbst, als in der allein die Zusammensetzung möglich seyn soll, eben darum ein äußerliches Verhältniß für die Substanzen, das sie nichts angeht und ihre Natur nicht berührt, so wenig als das Uebrige, was man aus der Bestimmung der Räumlichkeit noch folgern kann. Aus jenem Grunde eben sollten die Substanzen nicht in den Raum gesetzt worden seyn.

Ferner ist vorausgesetzt, daß der Raum, in den die Substanzen hier versetzt werden, nicht aus einfachen Theilen bestehe; weil er eine Anschauung, nämlich, nach kantischer Bestimmung, eine Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden könne, und kein sogenannter discursiver Begriff sey.

— Bekanntlich hat sich aus dieser kantischen Unterscheidung von Anschauung und von Begriff viel Unfug mit dem Anschauen entwickelt, und um das Begreifen zu ersparen, ist der Werth und das Gebiet derselben auf alles Erkennen ausgedehnt worden. Hierher gehört nur, daß der Raum, wie auch die Anschauung selbst, zugleich begriffen werden muß, wenn man nämlich überhaupt begreifen will. Damit entstände die Frage, ob der Raum nicht, wenn er auch als Anschauung einfache Continuität wäre, nach seinem Begriffe als aus einfachen Theilen bestehend, gefaßt werden müsse, oder der Raum träte in dieselbe Antinomie ein, in welche nur die Substanz versetzt wurde. In der That wenn die Antinomie abstract gefaßt wird, betrifft sie, wie erinnert, die Quantität überhaupt und somit Raum und Zeit ebenso sehr.

Weil aber im Beweise angenommen ist, daß der Raum nicht aus einfachen Theilen bestehe, so hätte dieß Grund seyn sollen, das Einfache nicht in dieß Element zu versetzen, welches der Bestimmung des Einfachen nicht angemessen ist. — Hierbei kommt aber auch die Continuität des Raumes mit der Zusammensetzung in Collision; es werden beide mit einander verwechselt, die erstere an die Stelle der letztern untergeschoben (was im Schlusse eine Quaternio terminorum giebt). Es ist bei Kant die ausdrückliche Bestimmung des Raums, daß er ein einiger ist, und die Theile desselben nur auf Einschränkungen beruhen, so daß sie nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandtheile, daraus seine Zusammensetzung möglich sey, vorhergehen." (Kr. d. r. Vern. 2te Ausg. S. 39.) Hier ist die Continuität sehr richtig und bestimmt vom Raume gegen die Zusammensetzung aus Bestandtheilen angegeben. In der Argumentation dagegen soll das Versetzen der Substanzen in den Raum ein „außerhalb einander befindliches Mannigfaltiges" und zwar „mithin ein Zusammengesetztes" mit sich führen. Wogegen, wie angeführt, die Art, wie im Raume eine Mannigfaltigkeit sich findet, ausdrücklich die Zusammensetzung und der Einigkeit desselben vorhergehende Bestandtheile ausschließen soll.

In der Anmerkung zu dem Beweis der Antithesis wird noch ausdrücklich die sonstige Grundvorstellung der kritischen Philosophie herbeigebracht, daß wir von Körpern nur als Erscheinungen einen Begriff haben, als solche aber setzen sie den Raum, als die Bedingung der Möglichkeit aller äußern Erscheinung nothwendig voraus. Wenn hiermit unter den Substanzen nur Körper gemeint sind, wie wir sie sehen, fühlen, schmecken u. s. f., so ist von dem, was sie in ihrem Begriffe sind, eigentlich nicht die Rede; es handelt sich nur vom sinnlich Wahrgenommenen. Der Beweis der Antithesis war also kurz zu fassen: Die ganze Erfahrung unseres Sehens, Fühlens u. s. f. zeigt uns nur Zusammengesetztes; auch die besten Mikroskope und die feinsten Messer haben uns noch auf nichts Einfaches stoßen lassen. Also soll auch die Vernunft nicht auf etwas Einfaches stoßen wollen.

Wenn wir hiermit den Gegensatz dieser Thesis und Antithesis genauer ansehen, und ihre Beweise von allem unnützen Ueberfluß und Verschrobenheit befreien, so enthält der Beweis der Antithesis, — durch die Versetzung der Substanzen in den Raum, — die assertorische Annahme der Continuität, so wie der Beweis der Thesis, — durch die Annahme der Zusammensetzung, als der Art der Beziehung des Substantiellen, — die assertorische Annahme der Zufälligkeit dieser Beziehung, und damit die Annahme der Substanzen als absolute Eins. Die ganze Antimonie reducirt sich also auf die Trennung und directe Behauptung der beiden Momente der Quantität und zwar derselben als schlechthin getrennter. Nach der bloßen Discretion genommen sind die Substanz, Materie, Raum, Zeit u. s. f. schlechthin getheilt, das Eins ist ihr Princip. Nach der Continuität ist dieses Eins nur ein aufgehobenes; das Theilen bleibt Theilbarkeit, es bleibt die Möglichkeit zu theilen, als Möglichkeit,

ohne wirklich auf das Atome zu kommen. Bleiben wir nun auch bei der Bestimmung stehen, die in dem Gesagten von diesen Gegensätzen gegeben ist, so liegt in der Continuität selbst das Moment des Atomen, da sie schlechthin als die Möglichkeit des Theilens ist, so wie jenes Getheiltseyn, die Discretion auch allen Unterschied der Eins aufhebt, — denn die einfachen Eins ist eines was das Andere ist, — somit ebenso ihre Gleichheit und damit ihre Continuität enthält. Indem jede der beiden entgegengesetzten Seiten an ihr selbst ihre andere enthält, und keine ohne die andere gedacht werden kann, so folgt daraus, daß keine dieser Bestimmungen, allein genommen, Wahrheit hat, sondern nur ihre Einheit. Dieß ist die wahrhafte dialektische Betrachtung derselben, sowie das wahrhafte Resultat.

Unendlich sinnreicher und tiefer, als die betrachtete kantische Antinomie sind die dialektischen Beispiele der alten eleatischen Schule, besonders die Bewegung betreffend, die sich gleichfalls auf den Begriff der Quantität gründen, und in ihm ihre Auflösung haben. Es würde zu weitläufig seyn, sie hier noch zu betrachten; sie betreffen die Begriffe von Raum und Zeit, und können bei diesen und in der Geschichte der Philosophie abgehandelt werden. — Sie machen der Vernunft ihrer Erfinder die höchste Ehre; sie haben das reine Seyn des Parmenides zum Resultate, indem sie die Auflösung alles bestimmten Seyns in sich selbst aufzeigen, und sind somit an ihnen selbst das Fließen des Heraklit. Sie sind darum auch einer gründlichern Betrachtung würdig, als der gewöhnlichen Erklärung, daß es eben Sophismen seyen; welche Assertion sich an das empirische Wahrnehmen nach dem, dem gemeinen Menschenverstande so einleuchtenden, Vorgange des Diogenes hält, der, als ein Dialektiker den Widerspruch, den die Bewegung enthält, aufzeigte, seine Vernunft weiter nicht angestrengt haben, sondern durch ein stummes Hin- und Hergehen auf den Augenschein verwiesen haben soll, — eine Assertion und Widerlegung, die freilich leichter zu machen ist, als sich in die

Gedanken einzulassen, und die Verwickelungen, in welche der Gedanke und zwar der nicht weithergeholte, sondern im gewöhnlichen Bewußtseyn selbst sich formirende, hineinführt, festzuhalten und durch den Gedanken selbst aufzulösen.

Die Auflösung, die Aristoteles von diesen dialektischen Gestaltungen macht, sind hoch zu rühmen und in seinen wahrhaft speculativen Begriffen von Raum, Zeit und Bewegung enthalten. Er setzt der unendlichen Theilbarkeit (was, da sie vorgestellt wird, als ob sie bewerkstelligt werde, mit dem unendlichen Getheiltseyn, den Atomen, dasselbe ist), als worauf die berühmtesten jener Beweise beruhen, die Continuität, welche ebensowohl auf die Zeit, als den Raum geht, entgegen, so daß die unendliche, d. h. abstracte Vielheit nur an sich, der Möglichkeit nach, in der Continuität enthalten sey. Das Wirkliche gegen die abstracte Vielheit, wie gegen die abstracte Continuität ist das Concrete derselben, die Zeit und der Raum selbst, wie gegen diese wieder die Bewegung und die Materie. Nur an sich oder nur der Möglichkeit nach ist das Abstracte; es ist nur als Moment eines Reellen. Bayle, der in seinem Dictionnaire, Art. Zenon, die von Aristoteles gemachte Auflösung der zenonischen Dialektik „pitoyable“ findet, versteht nicht was es heißt, daß die Materie nur der Möglichkeit nach ins Unendliche theilbar sey; er erwiedert, wenn die Materie ins Unendliche theilbar sey, so enthalte sie wirklich eine unendliche Menge von Theilen, dieß sey also nicht ein Unendliches en puissance, sondern ein Unendliches, das reell und actuell existire. — Vielmehr ist schon die Theilbarkeit selbst nur eine Möglichkeit, nicht ein Existiren der Theile, und die Vielheit überhaupt in der Continuität nur als Moment, als Aufgehobenes gesetzt. — Scharfsinniger Verstand, an dem Aristoteles wohl auch unübertroffen ist, reicht nicht hin dessen speculative Begriffe zu fassen und zu beurtheilen, so wenig als die angeführte Plumpheit sinnlicher Vorstellung, Argumentationen des Zeno zu widerlegen; jener Verstand ist in dem Irrthume, solche

Gedankendinge, Abstractionen, wie unendliche Menge von Theilen, für Etwas, für ein Wahres und Wirkliches zu halten; dieses sinnliche Bewußtseyn aber läßt sich nicht über das Empirische hinaus zu Gedanken bringen.

Die kantische Auflösung der Antinomie besteht gleichfalls allein darin, daß die Vernunft die sinnliche Wahrnehmung nicht überfliegen, und die Erscheinung, wie sie ist, nehmen solle. Diese Auflösung läßt den Inhalt der Antinomie selbst auf der Seite liegen, sie erreicht die Natur des Begriffes ihrer Bestimmungen nicht, deren jede, für sich isolirt, nichtig und an ihr selbst nur das Uebergehen in ihre Andere ist, und die Quantität als ihre Einheit und darin ihre Wahrheit hat.

B.

Continuirliche und discrete Größe.

1. Die Quantität enthält die beiden Momente der Continuität und der Discretion. Sie ist in beiden als ihren Bestimmungen zu setzen. — Sie ist schon sogleich unmittelbare Einheit derselben, d. h. sie ist zunächst selbst nur in der einen ihrer Bestimmungen, der Continuität, gesetzt, und ist so continuirliche Größe.

Oder die Continuität ist zwar eins der Momente der Quantität, die erst mit dem andern, der Discretion, vollendet ist. Aber die Quantität ist concrete Einheit nur, insofern sie die Einheit unterschiedener Momente ist. Diese sind daher auch als unterschieden zu nehmen, jedoch nicht in Attraction und Repulsion wieder aufzulösen, sondern nach ihrer Wahrheit jede in ihrer Einheit mit der andern d. h. das Ganze bleibend. Die Continuität ist nur die zusammenhängende, gediegene Einheit, als Einheit des Discreten, so gesetzt ist sie nicht mehr nur Moment, sondern ganze Quantität; continuirliche Größe.

2. Die unmittelbare Quantität ist continuirliche Größe. Aber die Quantität ist überhaupt nicht ein Unmittelbares; die

Unmittelbarkeit ist eine Bestimmtheit, deren Aufgehobenseyn sie selbst ist. Sie ist also in der ihr immanenten Bestimmtheit zu setzen, diese ist das Eins. Die Quantität ist discrete Größe.

Die Discretion ist, wie die Continuität, Moment der Quantität, aber ist selbst auch die ganze Quantität, eben weil sie Moment in ihr, dem Ganzen ist, also als unterschieden nicht aus demselben, nicht aus ihrer Einheit mit dem andern Momente heraustritt. — Die Quantität ist Außereinanderseyn an sich, und die continuirliche Größe ist dieß Außereinanderseyn, als sich ohne Negation fortsetzend, als ein in sich selbst gleicher Zusammenhang. Die discrete Größe aber ist dieß Außereinander als nicht continuirlich, als unterbrochen. Mit dieser Menge von Eins ist jedoch nicht die Menge des Atomen und das Leere, die Repulsion überhaupt, wieder vorhanden. Weil die discrete Größe Quantität ist, ist ihre Discretion selbst continuirlich. Diese Continuität am Discreten besteht darin, daß die Eins das einander Gleiche sind, oder daß sie dieselbe Einheit haben. Die discrete Größe ist also das Außereinander des vielen Eins, als des Gleichen, nicht das viele Eins überhaupt, sondern als das Viele einer Einheit gesetzt.

Anmerkung.

In gewöhnlichen Vorstellungen von continuirlicher und discreter Größe wird es übersehen, daß jede dieser Größen beide Momente, sowohl die Continuität als die Discretion, an ihr hat, und ihr Unterschied nur dadurch constituirt wird, welches von beiden Momenten die gesetzte Bestimmtheit und welche nur die an sich-seyende ist. Raum, Zeit, Materie u. s. f. sind stätige Größen, indem sie Repulsionen von sich selbst, ein strömendes Außersichkommen sind, das zugleich nicht ein Uebergehen oder Verhalten zu einem qualitativ-Andern ist. Sie haben die absolute Möglichkeit, daß das Eins allenthalben an ihnen gesetzt werde; nicht als die leere Möglichkeit eines bloßen Andersseyns (wie man sagt, es wäre möglich, daß an der Stelle dieses Steines ein Baum

stünde), sondern sie enthalten das Princip des Eins an ihnen selbst, es ist die eine der Bestimmungen, von denen sie constituirt sind.

Umgekehrt ist an der discreten Größe die Continuität nicht zu übersehen; dieß Moment ist, wie gezeigt, das Eins als Einheit.

Die continuirliche und discrete Größe können als Arten der Quantität betrachtet werden, aber insofern die Größe nicht unter irgend einer äußerlichen Bestimmtheit gesetzt ist, sondern unter den Bestimmtheiten ihrer eigenen Momente; der gewöhnliche Uebergang von Gattung zu Art läßt an jene nach irgend einem ihr äußerlichen Eintheilungsgrunde äußerliche Bestimmungen kommen. Dabei sind die continuirliche und discrete Größe noch keine Quanta; sie sind nur die Quantität selbst in einer jeden ihrer beiden Formen. Sie werden etwa Größen genannt, insofern sie mit dem Quantum dieß überhaupt gemein haben, eine Bestimmtheit an der Quantität zu seyn.

C.

Begrenzung der Quantität.

Die discrete Größe hat erstlich das Eins zum Princip und ist zweitens Vielheit der Eins, drittens ist sie wesentlich stätig, sie ist das Eins zugleich als Aufgehobenes, als Einheit, das Sich-continuiren als solches in der Discretion der Eins. Sie ist daher als Eine Größe gesetzt, und die Bestimmtheit derselben ist das Eins, das an diesem Gesetztseyn und Daseyn ausschließendes Eins, Grenze an der Einheit ist. Die discrete Größe als solche soll unmittelbar nicht begrenzt seyn; aber als unterschieden von der continuirlichen ist sie als ein Daseyn und ein Etwas, dessen Bestimmtheit das Eins und als in einem Daseyn auch erste Negation und Grenze ist.

Diese Grenze, außerdem, daß sie auf die Einheit bezogen und die Negation an derselben ist, ist als Eins auch auf sich bezogen; so ist sie umschließende, befassende Grenze. Die Grenze unterscheidet sich hier nicht zuerst von dem Etwas ihres

Daseyns, sondern ist als Eins unmittelbar dieser negative Punkt selbst. Aber das Seyn, das hier begrenzt ist, ist wesentlich als Continuität, vermöge der es über die Grenze und dieß Eins hinausgeht, und gleichgültig dagegen ist. Die reale discrete Quantität ist so eine Quantität, oder Quantum, — die Quantität als ein Daseyn und Etwas.

Indem das Eins, welches Grenze ist, die vielen Eins der discreten Quantität in sich befaßt, setzt sie dieselben ebensowohl als in ihm aufgehobene; sie ist Grenze an der Continuität überhaupt als solcher, und damit ist hier der Unterschied von continuirlicher und discreter Größe gleichgültig; oder richtiger, sie ist Grenze an der Continuität der einen so sehr als der andern; beide gehen darein über, Quanta zu seyn.

Zweites Kapitel.

Quantum.

Das Quantum, zunächst Quantität mit einer Bestimmtheit oder Grenze überhaupt, — ist in seiner vollkommenen Bestimmtheit die Zahl. Das Quantum unterscheidet sich

zweitens zunächst in extensives, an dem die Grenze als Beschränkung der daseyenden Vielheit ist, alsdann indem dieses Daseyn ins Fürsichseyn übergeht, — in intensives Quantum, Grad, welches als fürsich und darin als gleichgültige Grenze ebenso unmittelbar außersich, seine Bestimmtheit an einem Andern hat. Als dieser gesetzte Widerspruch, so einfach in sich bestimmt zu seyn und seine Bestimmtheit außer sich zu haben und für sie außer sich zu weisen, geht das Quantum —

drittens als das an sich selbst äußerliche Gesetzte in die quantitative Unendlichkeit über.

A.

Die Zahl.

Die Quantität ist Quantum, oder hat eine Grenze; sowohl als continuirliche wie als discrete Größe. Der Unterschied dieser Arten hat hier zunächst keine Bedeutung.

Die Quantität ist als das aufgehobene Fürsichseyn schon an und für sich selbst gegen ihre Grenze gleichgültig. Aber damit ist ihr ebenso die Grenze, oder ein Quantum zu seyn, nicht gleichgültig; denn sie enthält das Eins, das absolute Bestimmtseyn, in sich als ihr eigenes Moment, das also als gesetzt an ihrer Continuität oder Einheit ihre Grenze ist, die aber als Eins, zu dem sie überhaupt geworden, bleibt.

Dieß Eins ist also das Princip des Quantums, aber das Eins als der Quantität. Dadurch ist es erstlich continuirlich, es ist Einheit; zweitens ist es discret, an sich seyende (wie in der continuirlichen) oder gesetzte (wie in der discreten Größe) Vielheit der Eins, welche die Gleichheit mit einander, jene Continuität, dieselbe Einheit haben. Drittens ist dieß Eins auch Negation der vielen Eins als einfache Grenze, ein Ausschließen seines Andersseyns aus sich, eine Bestimmung seiner gegen andere Quanta. Das Eins ist insofern sich α) auf sich beziehende, β) umschließende, und γ) Anderes ausschließende Grenze.

Das Quantum in diesen Bestimmungen vollständig gesetzt, ist die Zahl. Das vollständige Gesetztseyn liegt in dem Daseyn der Grenze als Vielheit und damit ihrem Unterschiedenseyn von der Einheit. Die Zahl erscheint deswegen als discrete Größe, aber sie hat an der Einheit ebenso die Continuität. Sie ist darum auch das Quantum in vollkommener Bestimmtheit; indem in ihr die Grenze als bestimmte Vielheit, die das Eins, das schlechthin Bestimmte, zu seinem Principe hat. Die Continuität, als in der das Eins nur an sich, als Aufgehobenes ist, — gesetzt als Einheit, — ist die Form der Unbestimmtheit.

Das Quantum nur als solches ist begrenzt überhaupt, seine Grenze ist abstracte, einfache Bestimmtheit desselben. Indem es aber Zahl ist, ist diese Grenze als in sich selbst mannigfaltig gesetzt. Sie enthält die vielen Eins, die ihr Daseyn ausmachen, enthält sie aber nicht auf unbestimmte Weise, sondern die Bestimmtheit der Grenze fällt in sie; die Grenze schließt anderes Daseyn, d. i. andere Viele aus, und die von ihr umschlossenen Eins sind eine bestimmte Menge, die Anzahl, zu welcher als der Discretion, wie sie in der Zahl ist, das andere die Einheit, die Continuität derselben, ist. Anzahl und Einheit machen die Momente der Zahl aus.

Von der Anzahl ist noch näher zu sehen, wie die vielen Eins, aus denen sie besteht, in der Grenze sind; von der Anzahl ist der Ausdruck richtig, daß sie aus den Vielen besteht, denn die Eins sind in ihr nicht als aufgehoben, sondern sind in ihr, nur mit der ausschließenden Grenze gesetzt, gegen welche sie gleichgültig sind. Aber diese ist es nicht gegen sie. Beim Daseyn hatte sich zunächst das Verhältniß der Grenze zu demselben so gestellt, daß das Daseyn als das Affirmative diesseits seiner Grenze bestehen blieb, und diese, die Negation, außerhalb an ihrem Rande sich befand; ebenso erscheint an den vielen Eins das Abbrechen derselben und das Ausschließen anderer Eins als eine Bestimmung, die außerhalb der umschlossenen Eins fällt. Aber es hat sich dort ergeben, daß die Grenze das Daseyn durchdringt, soweit geht als dieses, und daß Etwas dadurch seiner Bestimmung nach begrenzt, d. i. endlich ist. — So stellt man im Quantitativen der Zahl etwa Hundert so vor, daß das hunderste Eins allein die Vielen so begrenze, daß sie Hundert seyen. Einer Seits ist dieß richtig; anderer Seits aber hat unter den hundert Eins keines einen Vorzug, da sie nur gleich sind; jedes ist ebenso das Hundertste; sie gehören also alle der Grenze an, wodurch die Zahl Hundert ist; diese kann für ihre Bestimmtheit keines entbehren; die andern machen somit gegen das hundertste Eins kein

Daseyn aus, das außerhalb der Grenze oder nur innerhalb ihrer, überhaupt verschieden von ihr wäre. Die Anzahl ist daher nicht eine Vielheit gegen das umschließende, begrenzende Eins, sondern macht selbst diese Begrenzung aus, welche ein bestimmtes Quantum ist; die Vielen machen eine Zahl, Ein Zwei, Ein Zehn, Ein Hundert u. s. f. aus.

Das begrenzende Eins ist nun das Bestimmtseyn gegen Anderes, Unterscheidung der Zahl von andern. Aber diese Unterscheidung wird nicht qualitative Bestimmtheit, sondern bleibt quantitativ, fällt nur in die vergleichende äußerliche Reflexion; die Zahl bleibt als Eins in sich zurückgekehrt, und gleichgültig gegen Andere. Diese Gleichgültigkeit der Zahl gegen Andere ist wesentliche Bestimmung derselben; sie macht ihr Ansich-bestimmtseyn, aber zugleich ihre eigene Aeußerlichkeit aus. — Sie ist so ein numerisches Eins, als das absolut bestimmte, das zugleich die Form der einfachen Unmittelbarkeit hat, und dem daher die Beziehung auf Anderes völlig äußerlich ist. Als Eins, das Zahl ist, hat es ferner die Bestimmtheit, insofern sie Beziehung auf Anderes ist, als seine Momente in ihm selbst, in seinem Unterschiede der Einheit und der Anzahl, und die Anzahl ist selbst Vielheit der Eins d. i. es ist in ihm selbst diese absolute Aeußerlichkeit. — Dieser Widerspruch der Zahl oder des Quantums überhaupt in sich ist die Qualität des Quantums, in deren weitern Bestimmungen sich dieser Widerspruch entwickelt.

Anmerkung 1.

Die Raumgröße und Zahlgröße pflegen so als zwei Arten betrachtet zu werden, daß die Raumgröße für sich so sehr bestimmte Größe als die Zahlgröße wäre; ihr Unterschied bestünde nur in den verschiedenen Bestimmungen der Continuität und Discretion, als Quantum aber stünden sie auf derselben Stufe. Die Geometrie hat im Allgemeinen in der Raumgröße die continuirliche, und die Arithmetik in der Zahlgröße die discrete Größe zum Gegenstande. Aber mit dieser Ungleichheit des Gegenstandes haben sie auch nicht eine gleiche Weise und Vollkommenheit der Begrenzung oder des Bestimmtseyns. Die Raumgröße hat nur die Begrenzung überhaupt; insofern sie als ein schlechthin bestimmtes Quantum betrachtet werden soll, hat sie die Zahl nöthig. Die Geometrie als solche mißt die Raumfiguren nicht, ist nicht Meßkunst; sondern vergleicht sie nur. Auch bei ihren Definitionen sind die Bestimmungen zum Theil von der Gleichheit der Seiten, Winkel, der gleichen Entfernung hergenommen. So bedarf der Kreis, weil er allein auf der Gleichheit der Entfernung aller in ihm möglichen Punkte von einem Mittelpunkte beruht, zu seiner Bestimmung keiner Zahl. Diese auf Gleichheit oder Ungleichheit beruhenden Bestimmungen sind ächt geometrisch. Aber sie reichen nicht aus, und zu andern z. B. Dreieck, Viereck, ist die Zahl erforderlich, die in ihrem Princip, dem Eins das Für-sich-bestimmtseyn, nicht das Bestimmtseyn durch Hülfe eines Andern, also nicht durch Vergleichung enthält. Die Raumgröße hat zwar an dem Punkte die dem Eins entsprechende Bestimmtheit; der Punkt aber wird, insofern er außer sich kommt, ein Anderes, er wird zur Linie; weil er wesentlich nur als Eins des Raumes ist, wird er in der Beziehung, zu einer Continuität, in der die Punktualität, das Für-sich-Bestimmtseyn, das Eins, aufgehoben ist. Insofern das Für-sich-Bestimmtseyn im Außersichseyn sich erhalten soll, muß die Linie als eine Menge von Eins vorgestellt werden, und die Grenze, die Bestimmung der vielen Eins, in sich bekommen, d. h. die Größe der Linie — ebenso der andern Raum-Bestimmungen — muß als Zahl genommen werden.

Die Arithmetik betrachtet die Zahl und deren Figuren, oder vielmehr betrachtet sie nicht, sondern operirt mit denselben. Denn die Zahl ist die gleichgültige Bestimmtheit, träge; sie muß von außen bethätigt und in Beziehung gebracht werden. Die Beziehungsweisen sind die Rechnungsarten. Sie werden in der Arithmetik nach einander aufgeführt, und es erhellt, daß eine

von der andern abhängt. Der Faden, der ihren Fortgang leitet, wird jedoch in der Arithmetik nicht herausgehoben. Aus der Begriffsbestimmung der Zahl selbst aber ergiebt sich leicht die systematische Zusammenstellung, auf welche der Vortrag dieser Elemente in den Lehrbüchern einen gerechten Anspruch hat. Diese leitenden Bestimmungen sollen hier kurz bemerklich gemacht werden.

Die Zahl ist um ihres Principes, des Eins, willen ein äußerlich Zusammengefaßtes überhaupt, eine schlechthin analytische Figur, die keinen inneren Zusammenhang enthält. Weil sie so nur ein äußerlich Erzeugtes ist, ist alles Rechnen das Hervorbringen von Zahlen, ein *Zählen* oder *bestimmter*: *Zusammenzählen*. Eine Verschiedenheit dieses äußerlichen Hervorbringens, das nur immer dasselbe thut, kann allein in einem Unterschiede der Zahlen gegeneinander, die zusammengezählt werden sollen, liegen; solcher Unterschied muß selbst anderswoher und aus äußerlicher Bestimmung genommen werden.

Der qualitative Unterschied, der die Bestimmtheit der Zahl ausmacht, ist der, den wir gesehen, der *Einheit* und der *Anzahl*; auf diesen reducirt sich daher alle Begriffsbestimmtheit, die in den Rechnungsarten vorkommen kann. Der Unterschied aber, der den Zahlen als Quantis zukommt, ist die äußerliche Identität und der äußerliche Unterschied, die *Gleichheit* und *Ungleichheit*, welches Reflexionsmomente, und unter den Bestimmungen des Wesens beim Unterschiede abzuhandeln sind.

Ferner ist noch vorauszuschicken, daß Zahlen im Allgemeinen auf zwei Weisen hervorgebracht werden können, entweder durch Zusammenfassen oder durch Trennen bereits zusammengefaßter; — indem Beides bei einer auf dieselbe Weise bestimmten Art von Zählen Statt findet, so entspricht einem Zusammenfassen von Zahlen, was man *positive* Rechnungsart, ein Trennen, was man *negative* Rechnungsart nennen kann; die Bestimmung der Rechnungsart selbst, ist von diesem Gegensatze unabhängig.

Nach diesen Bemerkungen folgt hiermit die Angabe der Rechnungsweisen. Das *erste* Erzeugen der Zahl ist das Zusammenfassen von Vielen als solchen, d. i. deren jedes nur als *Eins* gesetzt ist, — das *Numeriren*. Da die Eins äußerliche gegeneinander sind, stellen sie sich unter einem sinnlichen Bilde dar, und die Operation, durch welche die Zahl erzeugt wird, ist ein Abzählen an den Fingern, an Punkten u. s. f. Was Vier, Fünf u. s. f. *ist*, kann nur *gewiesen* werden. Das Abbrechen, wie viel zugefaßt werden soll, ist, indem die Grenze äußerlich ist, etwas Zufälliges, Beliebiges. — Der Unterschied von Anzahl und Einheit, der im Fortgange der Rechnungsarten eintritt, begründet ein *System*, dyadisches, dekadisches u. s. f. — von Zahlen; ein solches beruht im Ganzen auf der Beliebigkeit, welche Anzahl constant wieder als Einheit genommen werden soll.

Die durch das Numeriren entstandenen *Zahlen* werden wieder numerirt; und indem sie so unmittelbar gesetzt sind, sind sie noch ohne alle Beziehung auf einander bestimmt, gleichgültig gegen Gleichheit und Ungleichheit, von zufälliger Größe gegen einander, — daher *ungleiche* überhaupt; — *Addiren*. — Daß 7 und 5 Zwölfe ausmacht, erfährt man dadurch, daß zu den 7 noch 5 Eins an den Fingern oder sonst hinzunumerirt werden, — wovon das Resultat nachher im Gedächtnisse, *auswendig*, behalten wird; denn Innerliches ist nichts dabei. Ebenso daß $7 \times 5 = 35$ ist, weiß man durch das Abzählen an den Fingern u. s. f., daß zu einem Sieben noch eins hinzu numerirt, dieß fünf Mal bewerkstelligt, und das Resultat gleichfalls auswendig behalten wird. Die Mühe dieses Numerirens, der Erfindung der Summen, Producte, ist durch die fertigen Eins und Eins oder Eins mal Eins, die man nur auswendig zu lernen hat, abgethan.

Kant hat (in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft V.) den Satz: $7 + 5 = 12$, als einen synthetischen Satz betrachtet. „Man sollte," sagt er, „anfänglich zwar denken, (gewiß!) er sey ein bloß analytischer Satz, der aus dem *Begriffe* einer *Summe* von Sieben und Fünf nach dem Satze des Wider-

spruchs erfolge." Der Begriff der Summe heißt weiter nichts, als die abstracte Bestimmung, daß diese zwei Zahlen zusammengefaßt werden *sollen*, und zwar als Zahlen auf eine äußerliche, d. i. begrifflose Weise, — daß von Sieben weiter numerirt werden soll, bis die hinzuzufügenden Eins, deren Anzahl auf Fünf bestimmt ist, erschöpft worden; das Resultat führt den sonst bekannten Namen Zwölfe. „Allein," fährt Kant fort, „wenn man es näher betrachtet, so findet man, daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die *Vereinigung* beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht *gedacht* wird, *welches* diese einzige Zahl sey, die beide zusammenfaßt;" — „ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so sehr zergliedern, so werde ich doch darin die Zwölfe nicht antreffen." Mit dem *Denken* der Summe, Zergliederung des Begriffs, hat der Uebergang von jener Aufgabe zu dem Resultat allerdings nichts zu thun; „man muß über diese *Begriffe* hinausgehen und die Anschauung, fünf Finger u. s. f. zu Hülfe nehmen und so die Einheiten der in der *Anschauung gegebenen* Fünf zu dem *Begriffe* von Sieben hinzuthun," fügt er hinzu. Fünf ist allerdings in der Anschauung gegeben, d. h. ein ganz *äußerliches* Zusammengefügtseyn des beliebig wiederholten Gedankens, Eins; aber Sieben ist ebenso wenig ein Begriff; es sind keine Begriffe vorhanden, über die man hinausgeht. Die Summe von 5 und 7 heißt die begrifflose Verbindung beider Zahlen, das so begrifflos fortgesetzte Numeriren von Sieben an, bis die Fünfe erschöpft sind, kann man ein Zusammenfügen, ein Synthesiren, gerade wie das Numeriren von Eins an, nennen — ein Synthesiren, das aber gänzlich analytischer Natur ist, indem der Zusammenhang ein ganz gemachter, nichts darin ist noch hineinkommt, was nicht ganz äußerlich vorliegt. Das Postulat 5 zu 7 zu addiren, verhält sich zu dem Postulate, überhaupt zu numeriren, wie das Postulat eine gerade Linie zu verlängern, zu dem, eine gerade Linie zu ziehen.

So leer als der Ausdruck Synthesiren ist, ist die Bestimmung, daß es a priori geschehe. Zählen ist allerdings keine Empfindungsbestimmung, die für das a posteriori nach der kantischen Bestimmung von Anschauung allein übrig bleibt, und Zählen ist wohl eine Beschäftigung auf dem Boden des abstracten Anschauens, d. i. welches durch die Kategorie des Eins bestimmt und wobei von allen andern Empfindungsbestimmungen, ebenso sehr als auch von Begriffen abstrahirt ist. Das a priori ist überhaupt etwas nur Vages; die Gefühlsbestimmung hat als Trieb, Sinn u. s. f. ebenso sehr das Moment der Aprioritaet in ihr, als Raum und Zeit als existirend, Zeitliches und Räumliches, a posteriori bestimmt ist.

Im Zusammenhange hiermit kann hinzugefügt werden, daß Kants Behauptung von der synthetischen Beschaffenheit der Grundsätze der reinen Geometrie ebenso wenig etwas Gründliches enthält. Indem er angiebt, daß mehrere wirklich analytisch seyen, so ist allein der Grundsatz, daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste ist, für jene Vorstellung angeführt. „Mein *Begriff* vom Geraden enthalte nämlich nichts von Größe, sondern nur eine Qualität; der *Begriff* des Kürzesten komme also gänzlich hinzu, und könne durch keine Zergliederung aus *dem Begriffe der geraden Linie* gezogen werden; *Anschauung* müsse also hier zu Hülfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich sey." — Es handelt sich aber auch hier nicht von einem Begriffe des Geraden überhaupt, sondern von gerader Linie, und dieselbe ist bereits ein Räumliches, Angeschautes. Die Bestimmung (oder wenn man will, der Begriff) der geraden Linie ist doch wohl keine andere, als daß sie die *schlechthin* einfache Linie ist, d. i. in dem Außersichkommen (der sogenannten Bewegung des Punktes) schlechthin sich auf sich bezieht, in deren Ausdehnung keine Art von Verschiedenheit der Bestimmung, keine Beziehung auf einen andern Punkt, oder Linie außerhalb ihrer gesetzt ist, hält; — die *schlechthin in sich*

einfache Richtung. Diese Einfachheit ist allerdings ihre Qualität, und wenn die gerade Linie schwer analytisch zu definiren scheinen sollte, so wäre es nur um der Bestimmung der Einfachheit oder Beziehung auf sich selbst willen, und bloß weil die Reflexion beim Bestimmen zunächst vornehmlich eine Mehrheit, ein Bestimmen durch andere, vor sich hat; es ist aber für sich schlechthin nichts Schweres, diese Bestimmung der Einfachheit der Ausdehnung in sich, ihrer Bestimmungslosigkeit durch Anderes, zu fassen; — Euklids Definition enthält nichts Anderes als diese Einfachheit. — Der Uebergang nun aber dieser Qualität zur quantitativen Bestimmung (des Kürzesten), welcher das Synthetische ausmachen sollte, ist ganz nur analytisch. Die Linie ist als räumlich, Quantität überhaupt; das Einfachste, vom Quantum gesagt, ist das Wenigste, und dieß von einer Linie gesagt, ist das Kürzeste. Die Geometrie kann diese Bestimmungen als Korollarium zur Definition aufnehmen; aber Archimedes in seinen Büchern über Kugel und Cylinder (s. Haubers Uebers. S. 4) hat am zweckmäßigsten gethan, jene Bestimmung der geraden Linie als Grundsatz hinzustellen, in ebenso richtigem Sinne, als Euklides die Bestimmung, die Parallellinien betreffend, unter die Grundsätze gestellt hat, da die Entwickelung dieser Bestimmung, um zu einer Definition zu werden, gleichfalls nicht der Räumlichkeit unmittelbar angehörige, sondern abstractere qualitative Bestimmungen, wie vorhin Einfachheit, Gleichheit der Richtung und dergleichen erfordert hätte. Diese Alten haben auch ihren Wissenschaften plastischen Charakter gegeben, ihre Darstellung streng in der Eigenthümlichkeit ihres Stoffes gehalten, daher das ausgeschlossen, was für denselben heterogener Art gewesen wäre.

Der Begriff, den Kant in den synthetischen Urtheilen a priori aufgestellt hat, — der Begriff von Unterschiedenem, das ebenso untrennbar ist, einem Identischen, das an ihm selbst ungetrennt Unterschied ist, gehört zu dem Großen und Unsterblichen seiner Philosophie. Im Anschauen ist dieser Begriff, da er der Begriff selbst und Alles an sich der Begriff ist, freilich gleichfalls vorhanden, aber die Bestimmungen, die in jenen Beispielen herausgenommen sind, stellen ihn nicht dar; vielmehr ist die Zahl und das Zählen eine Identität und Hervorbringen einer Identität, die schlechthin nur äußerlich, nur oberflächliche Synthese ist, eine Einheit von Eins, solchen, die vielmehr als an ihnen nicht identisch mit einander, sondern äußerliche, für sich getrennte, gesetzt sind; in der geraden Linie hat die Bestimmung, die kleinste zwischen zwei Punkten zu seyn, vielmehr nur das Moment des abstract Identischen, ohne Unterschied an ihm selbst, zu Grunde zu liegen.

Ich kehre von dieser Unterbrechung zum Addiren selbst zurück. Die ihm entsprechende, negative Rechnungsart, das Subtrahiren, ist das ebenso ganz analytische Trennen in Zahlen, die wie im Addiren, nur als Ungleiche überhaupt gegeneinander bestimmt sind.

2. Die nächste Bestimmung ist die Gleichheit der Zahlen, die numerirt werden sollen. Durch diese Gleichheit sind sie eine Einheit, und es tritt hiermit an der Zahl der Unterschied von Einheit und Anzahl ein. Die Multiplication ist die Aufgabe, eine Anzahl von Einheiten, die selbst eine Anzahl sind, zusammenzuzählen. Es ist dabei gleichgültig, welche von den beiden Zahlen als Einheit und welche als Anzahl angegeben, ob viermal drei, wo vier die Anzahl, und drei die Einheit ist, oder umgekehrt dreimal vier, gesagt wird. — Es ist oben schon angegeben, daß das ursprüngliche Finden des Products durch das einfache Numeriren, d. i. das Abzählen an den Fingern u. s. f. bewerkstelligt wird; das spätere unmittelbare Angebenkönnen des Produkts beruht auf der Sammlung jener Producte, dem Einmaleins, und dem Auswendig-Wissen desselben.

Die Division ist die negative Rechnungsart nach derselben Bestimmung des Unterschieds. Es ist ebenso gleichgültig, welcher von beiden Factoren, der Divisor oder Quotient, als Einheit

oder als Anzahl bestimmt wird. Der Divisor wird als Einheit und der Quotient als Anzahl bestimmt, wenn die Aufgabe der Division ausgesprochen wird, daß man sehen wolle, wie oft (Anzahl) eine Zahl (Einheit) in einer gegebenen enthalten sey; umgekehrt wird der Divisor als Anzahl und der Quotient als Einheit genommen, wenn gesagt wird, man soll eine Zahl in eine gegebene Anzahl gleicher Theile theilen und die Größe solchen Theils (der Einheit) finden.

3. Die beiden Zahlen, welche als Einheit und Anzahl gegeneinander bestimmt sind, sind als Zahl noch unmittelbar gegeneinander, und daher überhaupt ungleich. Die weitere Gleichheit ist die der Einheit und der Anzahl selbst; so ist der Fortgang zur Gleichheit der Bestimmungen, die in der Bestimmung der Zahl liegen, vollendet. Das Zählen, nach dieser vollständigen Gleichheit ist das Potenziren, (die negative Rechnungsart das Wurzelausziehen) — und zwar zunächst das Erheben einer Zahl ins Quadrat, — das vollkommene Bestimmtseyn des Numerirens in sich selbst, wo 1) die vielen Zahlen, die addirt werden, dieselben sind, und 2) deren Vielheit oder Anzahl selbst dieselbe ist mit der Zahl, die vielmal gesetzt wird, die Einheit ist. Es sind sonst keine Bestimmungen in dem Begriffe der Zahl, die einen Unterschied darbieten könnten; noch kann ein weiteres Ausgleichen des Unterschieds, der in der Zahl liegt, Statt finden. Erhebung in höhere Potenzen als in das Quadrat, ist eine formelle Fortsetzung theils — bei den geraden Exponenten, — nur eine Wiederholung des Quadrirens, theils bei den ungeraden Potenzen — tritt wieder die Ungleichheit ein; bei der nämlich formellen Gleichheit (z. B. zunächst beim Kubus) des neuen Factors mit der Anzahl sowohl als mit der Einheit, ist er als Einheit, gegen die Anzahl (das Quadrat, 3 gegen 3). 3) ein Ungleiches; noch mehr beim Kubus von Vier, wo die Anzahl, 3, nach der die Zahl, die die Einheit ist, mit sich multiplicirt werden soll, von dieser selbst verschieden ist. — Es sind an sich diese Bestimmungen als der wesentliche Unterschied des Begriffs, die Anzahl und die Einheit, vorhanden, welche für das vollständige Insich-Zurückgehen des Außer-sich-gehens auszugleichen sind. In dem soeben Dargestellten liegt weiter der Grund, warum theils die Auflösung der höheren Gleichungen in der Zurückführung auf die quadratische bestehen muß, theils warum die Gleichungen von ungeraden Exponenten sich nur formell bestimmen, und gerade wenn die Wurzeln rational sind, diese sich nicht anders als durch einen imaginären Ausdruck, d. h. der das Gegentheil dessen ist, was die Wurzeln sind und ausdrücken, finden lassen. — Das Quadrat der Arithmetik enthält nach dem Angegebenen, allein das Schlechthin-Bestimmtseyn in sich; weswegen die Gleichungen mit weitern formellen Potenzen darauf zurückgeführt wrrden müssen, gerade wie das rechtwinklichte Dreieck in der Geometrie das Schlechthin-in-sich-Bestimmtseyn enthält, das im pythagoräischen Lehrsatz erponirt ist, weswegen auch darauf für die totale Bestimmung alle andern geometrischen Figurationen reducirt werden müssen.

Ein nach einem logisch gebildeten Urtheile fortschreitender Unterricht handelt die Lehre von den Potenzen vor der Lehre über die Proportionen ab; diese schließen sich zwar an den Unterschied von Einheit und Anzahl an, der die Bestimmung der zweiten Rechnungsart ausmacht, aber sie treten aus dem Eins des unmittelbaren Quantums, in welchem Einheit und Anzahl nur Momente sind, heraus; die Fortbestimmung nach demselben bleibt ihm selbst auch noch äußerlich. Die Zahl im Verhältnisse ist nicht mehr als unmittelbares Quantum; es hat seine Bestimmtheit dann als Vermittelung; das qualitative Verhältniß wird im Nachfolgenden betrachtet.

Von der angegebenen Fortbestimmung der Rechnungsarten kann gesagt werden, daß sie keine Philosophie über dieselben, keine Darlegung etwa ihrer innern Bedeutung sey, weil sie in der That nicht eine immanente Entwickelung des Begriffs ist.

Aber die Philosophie muß dieß zu unterscheiden wissen, was seiner Natur nach ein sich selbst äußerlicher Stoff ist, daß dann an einem solchen der Fortgang des Begriffs nur auf äußerliche Weise geschehen, und dessen Momente auch nur in der eigenthümlichen Form ihrer Aeußerlichkeit, wie hier Gleichheit und Ungleichheit, seyn können. Die Unterscheidung der Sphären, in welche eine bestimmte Form des Begriffs gehört, d. h. als Existenz vorhanden ist, ist ein wesentliches Erforderniß zum Philosophiren über reale Gegenstände, um nicht das Aeußerliche und Zufällige durch Ideen in seiner Eigenthümlichkeit zu stören, wie diese Ideen durch die Unangemessenheit des Stoffes zu entstellen und formell zu machen. Jene Aeußerlichkeit aber, in welcher die Begriffsmomente an jenem äußerlichen Stoffe, der Zahl, erscheinen, ist hier die angemessene Form; indem sie den Gegenstand in seinem Verstande darstellen, auch da sie keine speculative Anforderung enthalten und daher leicht erscheinen, verdienen sie in den Lehrbüchen der Elemente angewendet zu werden.

Anmerkung 2.

Bekanntlich hat Pythagoras Vernunftverhältnisse oder Philosopheme in Zahlen dargestellt; auch in neuern Zeiten ist von ihnen und Formen ihrer Beziehungen, wie Potenzen u. s. f. in der Philosophie Gebrauch gemacht worden, um die Gedanken darnach zu reguliren oder damit auszudrücken. — In pädagogischer Rücksicht ist die Zahl für den geeignetsten Gegenstand des innern Anschauens, und die rechnende Beschäftigung mit Verhältnissen derselben für die Thätigkeit des Geistes gehalten worden, worin er seine eigensten Verhältnisse und überhaupt die Grundverhältnisse des Wesens zur Anschauung bringe. — Wiefern der Zahl dieser hohe Werth beikommen könne, geht aus ihrem Begriffe hervor, wie er sich ergeben hat.

Die Zahl sahen wir als die absolute Bestimmtheit der Quantität, und ihr Element als den gleichgültig gewordenen Unterschied; — die Bestimmtheit an sich, die zugleich völlig nur äußerlich gesetzt ist. Die Arithmetik ist analytische Wissenschaft, weil alle Verknüpfungen und Unterschiede, die an ihrem Gegenstande vorkommen, nicht in ihm selbst liegen, sondern ihm völlig äußerlich angethan sind. Sie hat keinen concreten Gegenstand, welcher innere Verhältnisse an sich hätte, die zunächst für das Wissen verborgen, nicht in der unmittelbaren Vorstellung von ihm gegeben, sondern erst durch die Bemühung des Erkennens herauszubringen wären. Sie enthält nicht nur den Begriff und damit die Aufgabe für das begreifende Denken nicht, sondern ist das Gegentheil desselben. Um der Gleichgültigkeit des Verknüpften gegen die Verknüpfung, der die Nothwendigkeit fehlt, willen, befindet sich das Denken hier in einer Thätigkeit, die zugleich die äußerste Entäußerung seiner selbst ist, in der gewaltsamen Thätigkeit, sich in der Gedankenlosigkeit zu bewegen und das keiner Nothwendigkeit Fähige zu verknüpfen. Der Gegenstand ist der abstracte Gedanke der Aeußerlichkeit selbst.

Als dieser Gedanke der Aeußerlichkeit ist die Zahl zugleich die Abstraction von der sinnlichen Mannigfaltigkeit; sie hat von dem Sinnlichen nichts als die abstracte Bestimmung der Aeußerlichkeit selbst behalten; hierdurch ist dieses in ihr dem Gedanken am nächsten gebracht; sie ist der reine Gedanke der eignen Entäußerung des Gedankens.

Der Geist, der sich über die sinnliche Welt erhebt und sein Wesen erkennt, indem er ein Element für seine reine Vorstellung, für den Ausdruck seines Wesens sucht, kann daher, ehe er den Gedanken selbst als dieß Element faßt, und für dessen Darstellung den rein geistigen Ausdruck gewinnt, darauf verfallen, die Zahl, diese innerliche, abstracte Aeußerlichkeit zu wählen. Darum sehen wir in der Geschichte der Wissenschaft früh die Zahl zum Ausdruck von Philosophemen gebraucht werden. Sie macht die letzte Stufe der Unvollkommenheit aus, das Allgemeine mit Sinnlichem behaftet zu fassen. Die Alten haben das bestimmte Bewußtseyn darüber gehabt, daß die Zahl zwischen dem Sinn-

lichen und dem Gedanken in der Mitte stehe. Aristoteles führt es von Plato an (Metaphys. I, 5), daß derselbe sage, daß außer dem Sinnlichen und den Ideen die mathematischen Bestimmungen der Dinge dazwischen stehen, von dem Sinnlichen dadurch unterschieden sey, daß sie unsichtbar (ewig) und unbewegt seyen, von den Ideen aber, daß sie ein Vieles und ein Aehnliches seyen, die Idee aber schlechthin nur identisch mit sich und in sich Eines sey. — Eine ausführlichere, gründlich gedachte Reflexion hierüber von Moderatus aus Cadix wird in Malchi Vita Pythagorae ed. Ritterhus. p. 30 f. angeführt; daß die Pythagoräer auf die Zahlen gefallen seyen, schreibt er dem zu, daß sie noch nicht vermocht haben, die Grundideen und ersten Principien deutlich in der Vernunft zu fassen, weil diese Principien schwer zu denken und schwer auszusprechen seyen; die Zahlen dienen zur Bezeichnung gut beim Unterrichte; sie haben darin unter anderm die Geometer nachgeahmt, welche das Körperliche nicht in Gedanken ausdrücken können, die Figuren gebrauchen, und sagen, dieß sey ein Dreieck, wobei sie aber wollen, daß nicht die in die Augen fallende Zeichnung für das Dreieck genommen, sondern damit nur der Gedanke derselben vorgestellt sey. So haben die Pythagoräer den Gedanken der Einheit, der Dieselbigkeit und Gleichheit und den Grund der Uebereinstimmung, des Zusammenhangs und der Erhaltung von Allem, des mit sich selbst Identischen, als Eins ausgesprochen u. s. f. — Es ist überflüßig zu bemerken, daß die Pythagoräer von dem Zahlen- auch zum Gedankenausdruck, zu den ausdrücklichen Kategorien des Gleichen und Ungleichen, der Grenze und der Unendlichkeit übergegangen sind, es wird schon in Ansehung jener Zahlausdrücke (ebend. in den Anm. zu p. 31 l. s. aus einem Leben des Pythagoras bei Photius p. 722) angeführt, daß die Pythagoräer zwischen der Monas und dem Eins unterschieden haben; die Monas haben sie als den Gedanken genommen, das Eins aber als die Zahl; ebenso die Zwei für das Arithmetische, die Dyas (denn so soll es daselbst wohl heißen) für den Gedanken des Unbestimmten. — Diese Alten sahen vors Erste das Ungenügende der Zahlformen für Gedankenbestimmungen sehr richtig ein, und ebenso richtig forderten sie ferner statt jenes ersten Nothbehelfs für Gedanken den eigenthümlichen Ausdruck; um wie viel weiter waren sie in ihrem Nachdenken gekommen, als die, welche heutigestages wieder Zahlen selbst und Zahlbestimmungen, wie Potenzen, dann das Unendlichgroße, Unendlichkleine, Eins dividirt durch das Unendliche und sonstige solche Bestimmungen, die selbst auch oft ein verkehrter mathematischer Formalismus sind, an die Stelle von Gedankenbestimmungen zu setzen und zu jener unvermögenden Kindheit zurückzukehren, für etwas Löbliches, ja Gründliches und Tiefes halten.

Wenn vorhin der Ausdruck angeführt worden, daß die Zahl zwischen dem Sinnlichen und dem Gedanken stehe, indem sie zugleich von jenem dieß habe, das Viele, das Außereinander, an ihr zu seyn, so ist zu bemerken, daß dieses Viele selbst, das in den Gedanken aufgenommene Sinnliche, die ihm angehörige Kategorie des an ihm selbst Aeußerlichen ist. Die weiteren, concreten, wahren Gedanken, das Lebendigste, Beweglichste, nur im Beziehen Begriffene, in dieses Element des Außersichseyns selbst versetzt, werden zu todten, bewegungslosen Bestimmungen. Je reicher an Bestimmtheit und damit an Beziehung die Gedanken werden, desto verworrener einerseits und desto willkürlicher und sinnleerer andererseits wird ihre Darstellung in solchen Formen, als die Zahlen sind. Das Eins, das Zwei, das Drei, das Vier, Henas oder Monas, Dyas, Trias, Tetraktys, liegen noch den ganz einfachen abstracten Begriffen nahe; aber wenn Zahlen zu concreten Verhältnissen übergehen sollen, so ist es vergeblich, sie noch dem Begriffe nahe erhalten zu wollen.

Wenn nun aber die Denkbestimmungen durch Eins, Zwei, Drei, Vier für die Bewegung des Begriffs, als durch welche er allein Begriff ist, bezeichnet werden, so ist dieß das Härteste, was dem Denken zugemuthet wird. Es bewegt sich im Elemente sei-

nes Gegentheils, der Beziehungslosigkeit; sein Geschäft ist die Arbeit der Verrücktheit. Daß z. B. Eins Drei, und Drei Eins ist, zu begreifen, ist darum diese harte Zumuthung, weil das Eins das Beziehungslose ist, also nicht an ihm selbst die Bestimmung zeigt, wodurch es in sein Entgegengesetztes übergeht, sondern vielmehr dieß ist, eine solche Beziehung schlechthin auszuschließen und zu verweigern. Umgekehrt benutzt dieß der Verstand gegen die speculative Wahrheit, (wie z. B. gegen die in der Lehre, welche die Dreieinigkeit genannt wird, niedergelegte) und zählt die Bestimmungen derselben, welche Eine Einheit ausmachen, um sie als klaren Widersinn aufzuzeigen, — d. h. er selbst begeht den Widersinn, das, was schlechthin Beziehung ist, zum Beziehungslosen zu machen. Bei dem Namen Dreieinigkeit ist freilich nicht darauf gerechnet worden, daß vom Verstand das Eins und die Zahl als die wesentliche Bestimmtheit des Inhalts betrachtet werden würde. Jener Name drückt die Verachtung gegen den Verstand aus, der aber seine Eitelkeit, am Eins und der Zahl als solcher zu halten, festgestellt und sie gegen die Vernunft gestellt hat.

Zahlen, geometrische Figuren, wie dieß viel vom Kreis, Dreieck u. s. f. geschehen ist, als bloße Symbole (des Kreises z. B. von der Ewigkeit, des Dreiecks von der Dreieinigkeit) zu nehmen ist — einerseits etwas Unverfängliches; aber thöricht ist es andererseits, zu meinen, daß dadurch mehr ausgedrückt sey, als der Gedanke zu fassen und auszudrücken vermöge. Wenn in solchen Symbolen, wie in andern, die von der Phantasie in den Mythologien der Völker und in der Dichtkunst überhaupt erzeugt werden, gegen welche die phantasielosen geometrischen Figuren ohnehin dürftig sind, wie auch in diesen eine tiefe Weisheit, tiefe Bedeutung liegen soll, so ist es eben dem Denken allein darum zu thun, die Weisheit, die nur darin liegt, und nicht nur in Symbolen, sondern in der Natur und im Geiste, heraus zu Tage zu fördern; in Symbolen ist die Wahrheit durch das sinnliche Element noch getrübt und verhüllt; ganz offenbar

wird sie allein dem Bewußtseyn in der Form des Gedankens; die Bedeutung ist nur der Gedanke selbst.

Aber mathematische Kategorien herbeizunehmen, um daraus für die Methode oder den Inhalt philosophischer Wissenschaft etwas bestimmen zu wollen, zeigt sich wesentlich dadurch als etwas Verkehrtes, daß insofern mathematische Formeln, Gedanken und Begriffsunterschiede bedeuten, diese ihre Bedeutung sich vielmehr zuerst in der Philosophie anzugeben, zu bestimmen und zu rechtfertigen hat. In ihren concreten Wissenschaften hat diese das Logische aus der Logik, nicht aus der Mathematik zu nehmen; es kann nur ein Nothbehelf der philosophischen Unvermögenheit seyn, zu den Gestaltungen, die das Logische in andern Wissenschaften annimmt, und deren viele nur Ahnungen, andere auch Verkümmerungen desselben sind, für das Logische der Philosophie seine Zuflucht zu nehmen. Die bloße Anwendung solcher entlehnten Formeln ist ohnehin ein äußerliches Verhalten; der Anwendung selbst müßte ein Bewußtseyn über ihren Werth wie über ihre Bedeutung vorangehen; ein solches Bewußtseyn aber giebt nur die denkende Betrachtung, nicht die Autorität derselben aus der Mathematik Solches Bewußtseyn über sie ist die Logik selbst, und dieß Bewußtseyn streift ihre particulare Form ab, macht diese überflüssig und unnütz, berichtigt sie und verschafft ihnen allein ihre Berechtigung, Sinn und Werth.

Was es mit dem Gebrauche der Zahl und des Rechnens auf sich hat, insofern er eine pädagogische Hauptgrundlage ausmachen soll, geht aus dem Bisherigen von selbst hervor. Die Zahl ist ein unsinnlicher Gegenstand, und die Beschäftigung mit ihr und ihren Verbindungen ein unsinnliches Geschäft; der Geist wird somit dadurch zur Reflexion in sich und einer innerlichen abstracten Arbeit angehalten, was eine große, jedoch einseitige Wichtigkeit hat. Denn auf der andern Seite, da der Zahl nur der äußerliche, gedankenlose Unterschied zu Grunde liegt, wird jenes Geschäft ein gedankenloses, mechanisches. Die Kraftanstrengung

besteht vornehmlich darin, Begriffloses festzuhalten, und begrifflos es zu verbinden. Der Inhalt ist das leere Eins; der gediegene Gehalt des sittlichen und geistigen Lebens und der individuellen Gestaltungen desselben, mit welchem als der edelsten Nahrung die Erziehung den jugendlichen Geist großziehen soll, sollte von dem inhaltslosen Eins verdrängt werden; die Wirkung, wenn jene Uebungen zur Hauptsache und Hauptbeschäftigung gemacht werden, kann keine andere seyn, als den Geist nach Form und Inhalt auszuhöhlen und abzustumpfen. Weil das Rechnen ein so sehr äußerliches, somit mechanisches Geschäft ist, haben sich *Maschinen* verfertigen lassen, welche die arithmetischen Operationen aufs vollkommenste vollführen. Wenn man über die Natur des Rechnens nur diesen Umstand allein kennte, so läge darin die Entscheidung, was es mit dem Einfalle für eine Bewandniß hatte, das Rechnen zum Hauptbildungsmittel des Geistes zu machen, und ihn auf die Folter, sich zur Maschine zu vervollkommnen, zu legen.

B.

Extensives und intensives Quantum.

a. *Unterschied derselben.*

1. Das Quantum hat, wie sich vorhin ergeben, seine Bestimmtheit als Grenze in der *Anzahl*. Es ist ein in sich Discretes, ein Vieles, das nicht ein Seyn hat, welches verschieden wäre von seiner Grenze und sie außer ihm hätte. Das Quantum so mit seiner Grenze, die ein Vielfaches an ihr selbst ist, ist *extensive Größe*.

Die *extensive* Größe ist von der *continuirlichen* zu unterscheiden; jener steht direct nicht die discrete, sondern die *intensive* gegenüber. Extensive und intensive Größe sind Bestimmtheiten der quantitativen *Grenze* selbst, das Quantum aber ist identisch mit seiner Grenze; continuirliche und discrete Größe sind dagegen Bestimmungen der *Größe an sich*, d. i. der Quantität

als solcher, insofern beim Quantum von der Grenze abstrahirt wird. — Die extensive Größe hat das Moment der Continuität an ihr selbst und in ihrer Grenze, indem ihr Vieles überhaupt Continuirliches ist; die Grenze als Negation erscheint insofern an *dieser Gleichheit* der Vielen, als Begrenzung der Einheit. Die continuirliche Größe ist die sich fortsetzende Quantität ohne Rücksicht auf eine Grenze, und insofern sie mit einer solchen vorgestellt wird, ist diese eine Begrenzung überhaupt, *ohne daß die Discretion an ihr gesetzt sey*. Das Quantum nur als continuirliche Größe ist noch nicht wahrhaft für sich bestimmt, weil sie des Eins, worin das Für-sich-bestimmtseyn liegt, und der Zahl entbehrt. Ebenso ist die discrete Größe unmittelbar nur unterschiedenes Vieles überhaupt, das, insofern es als solches eine Grenze haben sollte, nur eine Menge, d. h. ein unbestimmt Begrenztes wäre; daß es als bestimmtes Quantum sey, dazu gehört das Zusammenfassen des Vielen in Eins, wodurch sie mit der Grenze identisch gesetzt werden. Jede, die continuirliche und discrete Größe, als *Quantum* überhaupt hat nur eine der beiden Seiten an ihr gesetzt, wodurch es vollkommen bestimmt und als *Zahl* ist. Diese ist unmittelbar *extensives* Quantum, — die *einfache* Bestimmtheit, die wesentlich als *Anzahl*, jedoch als Anzahl einer und derselben *Einheit* ist; es ist von der Zahl nur dadurch unterschieden, daß ausdrücklich die Bestimmtheit als Vielheit in dieser gesetzt ist.

2. Die Bestimmtheit jedoch, wie groß etwas ist, durch die Zahl, bedarf nicht des Unterschieds von etwas Anderem Großem, so daß zur Bestimmtheit dieses Großen es selbst und ein Anderes Großes gehörte, indem die Bestimmtheit der Größe überhaupt für-sich-bestimmte, gleichgültige, einfach auf sich bezogene Grenze ist; und in der Zahl ist sie gesetzt als eingeschlossen in das für-sich-seyende Eins, und hat die Aeußerlichkeit, die Beziehung-auf-Anderes *innerhalb ihrer selbst*. Dieses Viele der Grenze selbst ferner, ist wie das Viele überhaupt, nicht ein in sich Un-

gleiches, sondern ein Continuirliches; jedes der Vielen ist was das Andere ist; es als vieles Außereinanderseyendes oder Discretes macht daher die Bestimmtheit als solche nicht aus. Dieß Viele fällt also für sich selbst in seine Continuität zusammen und wird einfache Einheit. — Die Anzahl ist nur Moment der Zahl; aber macht nicht als eine Menge von numerischen Eins die Bestimmtheit der Zahl aus, sondern diese Eins als gleichgültige, sich Aeußerliche, sind im Zurückgekehrtseyn der Zahl in sich aufgehoben; die Aeußerlichkeit, welche die Eins der Vielheit ausmachte, verschwindet in dem Eins, als Beziehung der Zahl auf sich selbst.

Die Grenze des Quantums, das als Extensives seine daseyende Bestimmtheit als die sich selbst äußerliche Anzahl hatte, geht also in einfache Bestimmtheit über. In dieser einfachen Bestimmung der Grenze ist es intensive Größe; und die Grenze oder Bestimmtheit, die mit dem Quantum identisch ist, ist nun auch so als Einfaches gesetzt, — der Grad.

Der Grad ist also bestimmte Größe, Quantum, aber nicht zugleich Menge, oder Mehreres innerhalb seiner selbst; er ist nur eine Mehrheit; die Mehrheit ist das Mehrere in die einfache Bestimmung zusammengenommen, das Daseyn in das Fürsichseyn zurückgegangen. Seine Bestimmtheit muß zwar durch eine Zahl ausgedrückt werden als dem vollkommenen Bestimmtseyn des Quantums, aber ist nicht als Anzahl, sondern einfach, nur Ein Grad. Wenn von 10, 20 Graden gesprochen wird, ist das Quantum, das so viele Grade hat, der zehnte, zwanzigste Grad, nicht die Anzahl und Summe derselben; so wäre es ein Extensives; sondern es ist nur Einer, der zehnte, zwanzigste Grad. Er enthält die Bestimmtheit, welche in der Anzahl zehn, zwanzig liegt, aber enthält sie nicht als Mehrere, sondern ist die Zahl als aufgehobene Anzahl, als einfache Bestimmtheit.

3. In der Zahl ist das Quantum in seiner vollständigen Bestimmtheit gesetzt; als intensives Quantum aber als in ihrem

Fürsichseyn, ist es gesetzt, wie es seinem Begriffe nach oder an sich ist. Die Form nämlich der Beziehung auf sich, welche es im Grade hat, ist zugleich das Sich-Aeußerlichseyn desselben. Die Zahl ist als extensives Quantum numerische Vielheit, und hat so die Aeußerlichkeit innerhalb ihrer. Diese, als Vieles überhaupt, fällt in die Ununterschiedenheit zusammen, und hebt sich auf in dem Eins der Zahl, ihrer Beziehung auf sich selbst. Das Quantum hat aber seine Bestimmtheit als Anzahl; es enthält, wie vorhin gezeigt worden, sie, ob sie gleich nicht mehr an ihm gesetzt ist. Der Grad also, der als in sich selbst einfach dieß äußerliche Andersseyn nicht mehr in ihm hat, hat es außer ihm, und bezieht sich darauf als auf seine Bestimmtheit. Eine ihm äußerliche Vielheit macht die Bestimmtheit der einfachen Grenze, welche er für sich ist, aus. Daß die Anzahl, insofern sie sich innerhalb der Zahl im extensiven Quantum befinden sollte, sich darin aufhob, bestimmt sich somit dahin, daß sie außerhalb derselben gesetzt ist. Indem die Zahl als Eins, in sich reflectirte Beziehung auf sich selbst gesetzt ist, schließt sie die Gleichgültigkeit und Aeußerlichkeit der Anzahl aus sich aus, und ist Beziehung auf sich als Beziehung durch sich selbst auf ein Aeußerliches.

Hierin hat das Quantum die seinem Begriffe gemäße Realität. Die Gleichgültigkeit der Bestimmtheit macht seine Qualität aus; d. i. die Bestimmtheit, die an ihr selbst als die sich äußerliche Bestimmtheit ist. — Sonach ist der Grad einfache Größenbestimmtheit unter einer Mehrheit solcher Intensitäten, die verschieden, jede nur einfache Beziehung auf sich selbst, zugleich aber in wesentlicher Beziehung auf einander sind, so daß jede in dieser Continuität mit den andern ihre Bestimmtheit hat. Diese Beziehung des Grades durch sich selbst auf sein Anderes, macht das Auf- und Absteigen an der Scale der Grade zu einem stätigen Fortgang, einem Fließen, das eine ununterbrochene, untheilbare Veränderung ist; jedes der Mehrern, die darin unterschieden

werden, ist nicht getrennt von den Andern, sondern hat sein Bestimmtseyn nur in diesen. Als sich auf sich beziehende Größebestimmung ist jeder der Grade gleichgültig gegen die andern; aber er ist ebenso sehr an sich auf diese Aeußerlichkeit bezogen, er ist nur vermittelst derselben, was er ist, seine Beziehung auf sich ist in einem die nicht gleichgültige Beziehung auf das Aeußerliche, hat in dieser seine Qualität.

b. Identität der extensiven und intensiven Größe.

Der Grad ist nicht innerhalb seiner ein sich Aeußerliches. Allein er ist nicht das unbestimmte Eins, das Princip der Zahl überhaupt, das nicht Anzahl ist, als nur die negative, keine Anzahl zu sein. Die intensive Größe ist zunächst ein einfaches Eins der Mehrern; es sind mehrere Grade; bestimmt sind sie aber nicht, weder als einfaches Eins, noch als Mehrere, sondern nur in der Beziehung dieses Außersichseyns, oder in der Identität des Eins und der Mehrheit. Wenn also die Mehreren als solche zwar außer dem einfachen Grade sind, so besteht in seiner Beziehung auf sie seine Bestimmtheit; er enthält also die Anzahl. Wie zwanzig als extensive Größe die zwanzig Eins als discrete in sich enthält, so enthält der bestimmte Grad sie als Continuität, welche diese bestimmte Mehrheit einfach ist; er ist der zwanzigste Grad; und ist der zwanzigste Grad nur vermittelst dieser Anzahl, die als solche außer ihm ist.

Die Bestimmtheit der intensiven Größe ist daher von doppelter Seite zu betrachten. Sie ist bestimmt durch andere intensive Quanta, und ist in Continuität mit ihrem Andersseyn, so daß in dieser Beziehung auf dasselbe ihre Bestimmtheit besteht. Insofern sie nun erstens die einfache Bestimmtheit ist, ist sie bestimmt gegen andere Grade; sie schließt dieselben aus sich aus, und hat ihre Bestimmtheit in diesem Ausschließen. Aber zweitens ist sie an ihr selbst bestimmt; sie ist dieß in der Anzahl, als in ihrer Anzahl, nicht in ihr als ausgeschlossener, oder nicht

in der Anzahl anderer Grade. Der zwanzigste Grad enthält die zwanzig an ihm selbst; er ist nicht nur bestimmt als unterschieden vom neunzehnten, ein und zwanzigsten u. s. f., sondern seine Bestimmtheit ist seine Anzahl. Aber insofern die Anzahl die seinige ist, und die Bestimmtheit ist zugleich wesentlich als Anzahl, so ist er extensives Quantum.

Extensive und intensive Größe sind also eine und dieselbe Bestimmtheit des Quantums; sie sind nur dadurch unterschieden, daß die eine die Anzahl als innerhalb ihrer, die andere dasselbe, die Anzahl als außer ihr hat. Die extensive Größe geht in intensive Größe über, weil ihr Vieles an und für sich in die Einheit zusammenfällt, außer welcher das Viele tritt. Aber umgekehrt hat dieses Einfache seine Bestimmtheit nur an der Anzahl und zwar als seiner; als gleichgültig gegen die anders bestimmten Intensitäten hat es die Aeußerlichkeit der Anzahl an ihm selbst; so ist die intensive Größe ebenso wesentlich extensive Größe.

Mit dieser Identität tritt das qualitative Etwas ein; denn sie ist sich durch die Negation ihrer Unterschiede auf sich beziehende Einheit, diese Unterschiede aber machen die daseyende Größe-Bestimmtheit aus; diese negative Identität ist also Etwas, und zwar das gegen seine quantitative Bestimmtheit gleichgültig ist. Etwas ist ein Quantum, aber nun ist das qualitative Daseyn, wie es an sich ist, als gleichgültig dagegen gesetzt. Es konnte vom Quantum, der Zahl als solcher u. s. f. ohne ein Etwas, das deren Substrat wäre, gesprochen werden. Aber nun tritt Etwas diesen seinen Bestimmungen, durch deren Negation mit sich vermittelt, als für sich daseyend gegenüber, und, indem es ein Quantum hat, als dasselbe, welches ein extensives und intensives Quantum habe. Seine Eine Bestimmtheit, die es als Quantum hat, ist in den unterschiedenen Momenten der Einheit und Anzahl gesetzt; sie ist nicht nur an sich Eine und dieselbe, sondern ihr Setzen in diesen Unterschieden, als exten-

sives und intensives Quantum, ist das Zurückgehen in diese Einheit, die als negative das gegen sie gleichgültig gesetzte Etwas ist.

Anmerkung 1.

In der gewöhnlichen Vorstellung pflegen ertensives und intensives Quantum so als Arten von Größen unterschieden zu werden, als ob es Gegenstände gebe, die nur intensive, andere, die nur ertensive Größe hätten. Ferner ist die Vorstellung einer philosophischen Naturwissenschaft hinzugekommen, welche das Mehrere, das Ertensive, z. B. in der Grundbestimmung der Materie, einen Raum zu erfüllen, so wie in andern Begriffen, in ein Intensives verwandelte, in dem Sinne, daß das Intensive, als das Dynamische die wahrhafte Bestimmung sey, und z. B. die Dichtigkeit oder specifische Raumerfüllung wesentlich nicht als eine gewisse Menge und Anzahl materieller Theile in einem Quantum Raum, sondern als ein gewisser Grad der raumerfüllenden Kraft der Materie gefaßt werden müsse.

Es sind hierbei zweierlei Bestimmungen zu unterscheiden. Bei dem, was man die Umwandelung der mechanischen Betrachtungsweise in die dynamische genannt hat, kommt der Begriff von außereinander bestehenden selbstständigen Theilen, die nur äußerlich in ein Ganzes verbunden sind, und der davon verschiedene Begriff von Kraft vor. Was in der Raumerfüllung einerseits nur als eine Menge einander äußerlichen Atome angesehen wird, wird andererseits als die Aeußerung einer zu Grunde liegenden einfachen Kraft betrachtet. — Diese Verhältnisse von Ganzen und Theilen, der Kraft und ihrer Aeußerung, die hier einander gegenüber treten, gehören aber noch nicht hierher, sondern werden weiterhin betrachtet werden. Soviel läßt sich sogleich erinnern, daß das Verhältniß von Kraft und ihrer Aeußerung, das dem Intensiven entspricht, zwar zunächst das wahrhaftere ist gegen das Verhältniß von Ganzen und Theilen; aber daß darum die Kraft nicht weniger einseitig als das Intensive, und die Aeußerung, die Aeußerlichkeit des Ertensiven, ebenso untrennbar von der Kraft ist, so daß ein und derselbe Inhalt ebenso sehr in beiden Formen, des Intensiven und Ertensiven, vorhanden ist.

Die andere Bestimmtheit, die dabei vorkommt, ist die quantitative als solche, die als ertensives Quantum aufgehoben und in den Grad, als die wahrhaft seyn sollende Bestimmung, verwandelt wird; es ist aber gezeigt worden, daß dieser ebenso die erstere enthält, so daß die eine Form für die andere wesentlich ist, somit jedes Daseyn seine Größebestimmung ebenso sehr als ertensives wie als intensives Quantum darstellt.

Als Beispiel hiervon dient daher Alles, insofern es in einer Größebestimmung erscheint. Selbst die Zahl hat diese gedoppelte Form nothwendig unmittelbar an ihr. Sie ist eine Anzahl, insofern ist sie ertensive Größe; aber sie ist auch Eins, ein Zehen, ein Hundert; insofern steht sie auf dem Uebergange zur intensiven Größe, indem in dieser Einheit das Vielfache in Einfaches zusammengeht. Eins ist ertensive Größe an sich, es kann als eine beliebige Anzahl von Theilen vorgestellt werden. So das Zehnte, das Hundertste ist dieß Einfache, Intensive, das seine Bestimmtheit an dem außer ihm fallenden Mehrern d. i. am Ertensiven hat. Die Zahl ist Zehen, Hundert, und zugleich die Zehnte, Hundertste im Zahlensystem; beides ist dieselbe Bestimmtheit.

Das Eins im Kreise heißt Grad, weil der Theil des Kreises wesentlich seine Bestimmtheit in dem Mehrern außer ihm hat, als eines nur einer geschlossenen Anzahl solcher Eins bestimmt ist. Der Grad des Kreises ist als bloße Raumgröße nur eine gewöhnliche Zahl; als Grad angesehen ist er die intensive Größe, die einen Sinn nur hat, als bestimmt durch die Anzahl von Graden, in die der Kreis getheilt ist, wie die Zahl überhaupt ihren Sinn nur hat in der Zahlenreihe.

Die Größe eines concreteren Gegenstandes stellt ihre gedoppelte Seite, ertensiv und intensiv zu seyn, an den gedoppelten Bestimmungen seines Daseyns dar, in deren einer er als ein Aeu-

ßerliches, in der andern aber als ein Innerliches erscheint. So ist z. B. eine Masse als Gewicht ein extensiv-Großes, insofern sie eine Anzahl von Pfunden, Centnern u. s. f. ausmacht; ein intensiv-Großes, insofern sie einen gewissen Druck ausübt; die Größe des Drucks ist ein Einfaches, ein Grad, der seine Bestimmtheit an einer Scale von Graden des Druckes hat. Als drückend erscheint die Masse als ein In-sich-seyn, als Subject, dem der intensive Größenunterschied zukommt. — Umgekehrt was diesen Grad des Drucks ausübt, ist vermögend, eine gewisse Anzahl von Pfunden u. s. f. von der Stelle zu bewegen, und mißt seine Größe hieran.

Oder die Wärme hat einen Grad; der Wärmegrad, er sey der 10te, 20ste u. s. f. ist eine einfache Empfindung, ein Subjectives. Aber dieser Grad ist ebenso sehr vorhanden als extensive Größe, als die Ausdehnung einer Flüssigkeit, des Queckssilbers im Thermometer, der Luft oder des Thons u. s. f. Ein höherer Grad der Temperatur drückt sich aus als eine längere Queckssilbersäule, oder als ein schmälerer Thoncylinder; er erwärmt einen größern Raum auf dieselbe Weise als ein geringerer Grad nur den kleinern Raum.

Der höhere Ton ist als der intensivere zugleich eine größere Menge von Schwingungen, oder ein lauterer Ton, dem ein höherer Grad zugeschrieben wird, macht sich in einem größern Raume hörbar. — Mit der intensivern Farbe läßt sich eine größere Fläche, als mit einer schwächern auf gleiche Weise färben; oder das Hellere, eine andere Art von Intensität, ist weiter sichtbar als das weniger Helle u. s. f.

Ebenso im Geistigen ist die hohe Intensität des Characters, Talents, Genies, von ebenso weitgreifendem Daseyn, ausgedehnter Wirkung und vielseitiger Berührung. Der tiefste Begriff hat die allgemeinste Bedeutung und Anwendung.

Anmerkung 2.

Kant hat einen eigenthümlichen Gebrauch von der Anwendung der Bestimmtheit des intensiven Quantums auf eine metaphysische Bestimmung der Seele gemacht. In der Kritik der metaphysischen Sätze von der Seele, die er Paralogismen der reinen Vernunft nennt, kommt er auf die Betrachtung des Schlusses von der Einfachheit der Seele auf die Beharrlichkeit derselben. Er setzt diesem Schlusse entgegen (Kr. d. r. Vern. S. 414), „daß, „wenn wir gleich der Seele diese einfache Natur einräumen, da sie „nämlich kein Mannigfaltiges außer einander, mithin keine extensive Größe enthält, man ihr doch so wenig wie irgend einem „Existirenden, intensive Größe, d. i. einen Grad der Realität in Ansehung aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles dessen, „was das Daseyn ausmacht, abläugnen könne, welcher durch alle „unendlich viele kleinere Grade abnehmen, und so die vorgebliche Substanz obgleich nicht durch Vertheilung, doch durch „allmälige Nachlassung (remissio) ihrer Kräfte, in nichts verwandelt werden könne; denn selbst das Bewußtseyn hat jederzeit „einen Grad, der immer noch vermindert werden kann, folglich „auch das Vermögen sich seiner bewußt zu seyn, und so alle übrige „Vermögen." — Die Seele wird in der rationellen Psychologie, wie diese abstracte Metaphysik war, nicht als Geist, sondern als ein nur unmittelbar Seyendes, als Seelending betrachtet. So hat Kant das Recht, die Kategorie des Quantums, „wie auf irgend ein Existirendes" und insofern dieß Seyende als einfach bestimmt ist, die des intensiven Quantums auf dasselbe anzuwenden. Dem Geiste kommt allerdings Seyn zu, aber von ganz anderer Intensität, als die des intensiven Quantums ist, vielmehr einer solchen Intensität, in welcher die Form des nur unmittelbaren Seyns und alle Kategorie desselben als aufgehoben sind. Es war nicht nur die Entfernung der Kategorie des extensiven Quantums zuzugeben, sondern die des Quantums überhaupt zu entfernen. Ein Weiteres aber ist noch, zu erkennen, wie in der

ewigen Natur des Geistes Daseyn, Bewußtseyn, Endlichkeit ist und daraus hervorgeht, ohne daß er dadurch ein Ding würde.

c. Die Veränderung des Quantums.

Der Unterschied des ertensiven und intensiven Quantums ist der Bestimmtheit des Quantums als solcher gleichgültig. Aber überhaupt ist das Quantum die als aufgehoben gesetzte Bestimmtheit, die gleichgültige Grenze, die Bestimmtheit, welche ebenso sehr die Negation ihrer selbst ist. In der ertensiven Größe ist dieser Unterschied entwickelt, aber die intensive Größe ist das Daseyn dieser Aeußerlichkeit, die das Quantum in sich ist. Er ist als sein Widerspruch in sich selbst gesetzt, die einfache sich auf sich beziehende Bestimmtheit zu seyn, welche die Negation ihrer selbst ist, ihre Bestimmtheit nicht an ihr, sondern in einem andern Quantum zu haben.

Ein Quantum ist also seiner Qualität nach in absoluter Continuität mit seiner Aeußerlichkeit, mit seinem Andersseyn, gesetzt. Es kann daher nicht nur über jede Größebestimmtheit hinausgegangen, sie kann nicht nur verändert werden, sondern es ist dieß gesetzt, daß sie sich verändern muß. Die Größebestimmung continuirt sich so in ihr Andersseyn, daß sie ihr Seyn nur in dieser Continuität mit einem Andern hat; sie ist nicht eine seyende, sondern eine werdende Grenze.

Das Eins ist unendlich oder die sich auf sich beziehende Negation, daher die Repulsion seiner von sich selbst. Das Quantum ist gleichfalls unendlich, gesetzt als die sich auf sich beziehende Negativität; es repellirt sich von sich selbst. Aber es ist ein bestimmtes Eins, das Eins, welches in Daseyn und in die Grenze übergegangen ist, also die Repulsion der Bestimmtheit von sich selbst, nicht das Erzeugen des sich selbst Gleichen, wie die Repulsion des Eins, sondern seines Andersseyns, es ist nun an ihm selbst gesetzt, über sich hinaus zu schicken, und ein Anderes zu werden. Es besteht darin, sich zu vermehren oder zu vermindern; es ist die Aeußerlichkeit der Bestimmtheit an ihm selbst.

Das Quantum schickt sich also selbst über sich hinaus; dieß Andere, zu dem es wird, ist zunächst selbst ein Quantum; aber ebenso als eine nicht-seyende, sondern sich über sich selbst hinaustreibende Grenze. Die in diesem Hinausgehen wieder entstandene Grenze ist also schlechthin nur eine solche, die sich wieder aufhebt und zu einer fernern schickt, und so fort ins Unendliche.

C.
Die quantitative Unendlichkeit.

a. Begriff derselben.

Das Quantum verändert sich und wird ein anderes Quantum; die weitere Bestimmung dieser Veränderung, daß sie ins Unendliche fortgeht, liegt darin, daß das Quantum als an ihm selbst sich widersprechend gestellt ist. — Das Quantum wird ein Anderes; es continuirt sich aber in sein Andersseyn; das Andere ist also auch ein Quantum. Aber dieses ist das Andere nicht nur eines Quantums, sondern des Quantums selbst, das Negative seiner als eines Begrenzten, somit seine Unbegrenztheit, Unendlichkeit. Das Quantum ist ein Sollen; es enthält, Für-sich-bestimmt zu seyn, und dieses Fürsich-bestimmtseyn ist vielmehr das Bestimmtseyn in einem Andern; und umgekehrt ist es das aufgehobene Bestimmtseyn in einem Andern, ist gleichgültiges Bestehen-für-sich.

Die Endlichkeit und Unendlichkeit erhalten dadurch sogleich jede an ihr selbst eine gedoppelte, und zwar entgegengesetzte Bedeutung. Endlich ist das Quantum erstens als Begrenztes überhaupt, zweitens, als das Hinausschicken über sich selbst, als das Bestimmtseyn in einem Andern. Die Unendlichkeit desselben aber ist erstens sein Nichtbegrenztseyn; zweitens sein Zurückgekehrtseyn-in-sich, das gleichgültige Fürsichseyn. Vergleichen wir sogleich diese Momente mit einander, so ergiebt sich, daß die Be-

stimmung der Endlichkeit des Quantums, das Hinausschicken über sich zu einem Andern, in dem seine Bestimmung liege, ebenso Bestimmung des Unendlichen ist; die Negation der Grenze ist dasselbe Hinaus über die Bestimmtheit, so daß das Quantum in dieser Negation, dem Unendlichen, seine letzte Bestimmtheit habe. Das andere Moment der Unendlichkeit ist das gegen die Grenze gleichgültige Fürsichseyn; das Quantum selbst aber ist so das Begrenzte, daß es das für sich Gleichgültige gegen seine Grenze, damit gegen andere Quanta und sein Hinaus, ist. Die Endlichkeit und die (von ihr getrennt seyn sollende, schlechte) Unendlichkeit haben beim Quantum jede das Moment der andern bereits an ihr.

Das qualitative und quantitative Unendliche unterscheiden sich dadurch, daß im ersten der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen qualitativ ist, und der Uebergang des Endlichen in das Unendliche, oder die Beziehung beider auf einander nur im *An sich*, in ihrem Begriffe liegt. Die qualitative Bestimmtheit ist als unmittelbar, und bezieht sich auf das Andersseyn wesentlich als auf ein ihr anderes Seyn, sie ist nicht *gesetzt*, ihre Negation, ihr Anderes *an ihr selbst* zu haben. Die Größe hingegen ist, als solche, *aufgehobene* Bestimmtheit; sie ist *gesetzt*, ungleich mit sich und gleichgültig gegen sich selbst, daher das Veränderliche zu seyn. Das qualitative Endliche und Unendliche stehen sich daher absolut d. h. abstract gegen einander über; ihre Einheit ist die zu Grunde liegende *innerliche* Beziehung; das Endliche continuirt sich daher nur *an sich*, aber nicht *an ihm*, in sein Anderes. Hingegen das quantitative Endliche *bezieht sich an ihm selbst* in sein Unendliches, an dem es seine absolute Bestimmtheit habe. Diese ihre Beziehung stellt zunächst der *quantitativ-unendliche Progreß* dar.

b. Der quantitative unendliche Progreß.

Der Progreß ins Unendliche ist überhaupt der Ausdruck des Widerspruchs, hier desjenigen, den das quantitativ-Endliche oder

das Quantum überhaupt enthält. Er ist die Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen, die in der qualitativen Sphäre betrachtet worden ist, mit dem Unterschiede, daß, wie soeben erinnert, im Quantitativen sich die Grenze an ihr selbst in ihr Jenseits fortschickt und fortsetzt, somit umgekehrt auch das quantitativ-Unendliche gesetzt ist, das Quantum an ihm selbst zu haben, denn das Quantum ist in seinem Außersichseyn zugleich es selbst; seine Aeußerlichkeit gehört seiner Bestimmung an.

Der *unendliche Progreß* ist nun nur der *Ausdruck* dieses Widerspruchs, *nicht die Auflösung* desselben, aber um der Continuität willen der einen Bestimmtheit in ihre andere führt er eine scheinbare Auflösung in einer Vereinigung beider herbei. Wie er zunächst gesetzt ist, ist er die *Aufgabe* des Unendlichen, nicht die Erreichung desselben: das perennirende *Erzeugen* desselben, ohne über das Quantum selbst hinauszukommen, und ohne daß das Unendliche ein Positives und Gegenwärtiges würde. Das Quantum hat es in seinem Begriffe ein *Jenseits* seiner zu haben. Dieß Jenseits ist *erstlich* das abstracte Moment des *Nichtseyns* des Quantums; dieses löst sich an sich selbst auf; so bezieht es sich auf sein *Jenseits* als auf seine Unendlichkeit, nach dem *qualitativen* Momente des Gegensatzes. Aber *zweitens* steht das Quantum in Continuität mit diesem Jenseits; das Quantum besteht eben darin, das Andere seiner selbst, sich selbst äußerlich zu seyn; also ist dieß Aeußerliche ebenso sehr nicht ein Anderes als das Quantum; das *Jenseits* oder das Unendliche ist also selbst *ein Quantum*. Das Jenseits ist auf diese Weise aus seiner Flucht zurückgerufen, und das Unendliche erreicht. Aber weil dieß zum Diesseits Gewordene wieder ein Quantum ist, ist nur wieder eine neue Grenze gesetzt worden; diese, als Quantum, ist auch wieder von sich selbst geflohen, ist als solches über sich hinaus, und hat sich in sein Nichtseyn, in sein Jenseits von sich selbst repellirt, das ebenso perennirend zum Quantum wird, als dieses sich von sich selbst zum Jenseits abstößt.

Die Continuität des Quantums in sein Anderes bringt die Verbindung beider in dem Ausdruck eines Unendlich-Großen oder Unendlich-Kleinen hervor. Da beide die Bestimmung des Quantums noch an ihnen haben, bleiben sie veränderliche, und die absolute Bestimmtheit, die ein Für-sichseyn wäre, ist also nicht erreicht. Dieß Außersichseyn der Bestimmung ist in dem gedoppelten Unendlichen, das sich nach dem Mehr und Weniger entgegengesetzt ist, dem Unendlich-Großen und Kleinen gesetzt. An jedem selbst ist das Quantum im perennirenden Gegensatze gegen sein Jenseits erhalten. Das Große noch so sehr erweitert, schwindet zur Unbeträchtlichkeit zusammen; indem es sich auf das Unendliche als auf sein Nichtseyn bezieht, ist der Gegensatz qualitativ; das erweiterte Quantum hat daher dem Unendlichen nichts abgewonnen; dieses ist vor wie nach das Nichtseyn desselben. Oder, die Vergrößerung des Quantums ist keine Näherung zum Unendlichen, denn der Unterschied des Quantums und seiner Unendlichkeit hat wesentlich auch das Moment ein nicht quantitativer Unterschied zu seyn. Es ist nur der ins Engere gebrachte Ausdruck des Widerspruchs; es soll ein Großes d. i. ein Quantum, und unendlich, d. i. kein Quantum seyn. — Ebenso das Unendlichkleine ist als Kleines ein Quantum und bleibt daher absolut d. h. qualitativ zu groß für das Unendliche, und ist diesem entgegengesetzt. Es bleibt in beiden der Widerspruch des unendlichen Progresses erhalten, der in ihnen sein Ziel gefunden haben sollte.

Diese Unendlichkeit, welche als das Jenseits des Endlichen beharrlich bestimmt ist, ist als die schlechte quantitative Unendlichkeit zu bezeichnen. Sie ist wie die qualitative schlechte Unendlichkeit, das perennirende Herüber- und Hinübergehen von dem einen Gliede des bleibenden Widerspruchs zum andern, von der Grenze zu ihrem Nichtseyn, von diesem aufs Neue zurück zu ebenderselben, zur Grenze. Im Progresse des Quantitativen ist das, zu dem fortgegangen wird, zwar nicht ein abstract Anderes

überhaupt, sondern ein als verschieden gesetztes Quantum; aber es bleibt auf gleiche Weise im Gegensatze gegen seine Negation. Der Progreß ist daher gleichfalls nicht ein Fortgehen und Weiterkommen, sondern ein Wiederholen von Einem und eben demselben, Setzen, Aufheben, und Wiedersetzen und Wiederaufheben; eine Ohnmacht des Negativen, dem das, was es aufhebt, durch sein Aufheben selbst als ein Continuirliches wiederkehrt. Es sind zwei so zusammengeknüpft, daß sie sich schlechthin fliehen; und indem sie sich fliehen, können sie sich nicht trennen, sondern sind in ihrer gegenseitigen Flucht verknüpft.

Anmerkung 1.

Die schlechte Unendlichkeit pflegt vornehmlich in der Form des Progresses des Quantitativen ins Unendliche, — dieß fortgehende Uebersliegen der Grenze, das die Ohnmacht ist, sie aufzuheben, und der perennirende Rückfall in dieselbe, — für etwas Erhabenes und für eine Art von Gottesdienst gehalten zu werden, sowie derselbe in der Philosophie als ein Letztes angesehen worden ist. Dieser Progreß hat vielfach zu Tiraden gedient, die als erhabene Productionen bewundert worden sind. In der That aber macht diese moderne Erhabenheit nicht den Gegenstand groß, welcher vielmehr entflieht, sondern nur das Subject, das so große Quantitäten in sich verschlingt. Die Dürftigkeit dieser subjectiv bleibenden Erhebung, die an der Leiter des Quantitativen hinaufsteigt, thut sich selbst damit kund, daß sie in vergeblicher Arbeit dem unendlichen Ziele nicht näher zu kommen eingesteht, welches zu erreichen freilich ganz anders anzugreifen ist.

Bei folgenden Tiraden dieser Art ist zugleich ausgedrückt, in was solche Erhebung übergeht und aufhört. Kant z. B. führt es als erhaben auf, (Kr. d. pract. V. Schl.)

„wenn das Subject mit dem Gedanken sich über den Platz „erhebt, den es in der Sinnenwelt einnimmt, und die Verknüpfung „ins unendlich Große erweitert, eine Verknüpfung mit Sternen „über Sternen, mit Welten über Welten, Systemen über Syste-

„men, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Be„wegung, deren Anfang und Fortdauer. — Das Vorstellen er„liegt diesem Fortgehen ins Unermeßlich-Ferne, wo die fernste „Welt immer noch eine fernere hat, die so weit zurückge„führte Vergangenheit noch eine weitere hinter sich, die noch „so weit hinausgeführte Zukunft immer noch eine andere vor „sich; der Gedanke erliegt dieser Vorstellung des Unermeß„lichen; wie ein Traum, daß einer einen langen Gang immer „weiter und unabsehbar weiter fortgehe, ohne ein Ende abzusehen, „mit Fallen oder mit Schwindel endet."

Diese Darstellung, außerdem daß sie den Inhalt des quantitativen Erhebens in einen Reichthum der Schilderung zusammendrängt, verdient wegen der Wahrhaftigkeit vornehmlich Lob, mit der sie es angiebt, wie es dieser Erhebung am Ende ergeht: der Gedanke erliegt, das Ende ist Fallen und Schwindel. Was den Gedanken erliegen macht, und das Fallen desselben und den Schwindel hervorbringt, ist nichts Anderes, als die Langeweile der Wiederholung, welche eine Grenze verschwinden und wieder auftreten und wieder verschwinden, so immer das Eine um das Andere, und Eins im Andern, in dem Jenseits das Diesseits, in dem Diesseits das Jenseits perennirend entstehen und vergehen läßt, und nur das Gefühl der Ohnmacht dieses Unendlichen oder dieses Sollens giebt, das über das Endliche Meister werden will und nicht kann.

Auch die hallersche, von Kant sogenannte schauderhafte Beschreibung der Ewigkeit pflegt besonders bewundert zu werden, aber oft gerade nicht wegen derjenigen Seite, die das wahrhafte Verdienst derselben ausmacht:

„Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebürge Millionen auf,
Ich setze Zeit auf Zeit und Welt auf Welt zu Hauf,
Und wenn ich von der grausen Höh'
Mit Schwindeln wieder nach dir seh',
Ist alle Macht der Zahl, vermehrt zu tausendmalen,
Noch nicht ein Theil von dir.
Ich zieh' sie ab, und du liegst ganz vor mir."

Wenn auf jenes Aufbürgen und Aufthürmen von Zahlen und Welten als auf eine Beschreibung der Ewigkeit der Werth gelegt wird, so wird übersehen, daß der Dichter selbst dieses sogenannte schauderhafte Hinausgehen für etwas Vergebliches und Hohles erklärt, und daß er damit schließt, daß nur durch das Aufgeben dieses leeren unendlichen Progresses das wahrhafte Unendliche selbst zur Gegenwart vor ihn komme.

Es hat Astronomen gegeben, die sich auf das Erhabene ihrer Wissenschaft gern darum viel zu Gute thaten, weil sie mit einer unermeßlichen Menge von Sternen, mit so unermeßlichen Räumen und Zeiten zu thun habe, in denen Entfernungen und Perioden, die für sich schon so groß sind, zu Einheiten dienen, welche noch so vielmal genommen, sich wieder zur Unbedeutenheit verkürzen. Das schaale Erstaunen, dem sie sich dabei überlassen, die abgeschmackten Hoffnungen, erst noch in jenem Leben von einem Sterne zum andern zu reisen und ins Unermeßliche fort dergleichen neue Kenntnisse zu erwerben, gaben sie für ein Hauptmoment der Vortrefflichkeit ihrer Wissenschaft aus, — welche bewundernswürdig ist, nicht um solcher quantitativen Unendlichkeit willen, sondern im Gegentheil um der Maaßverhältnisse und der Gesetze willen, welche die Vernunft in diesen Gegenständen erkennt, und die das vernünftige Unendliche gegen jene unvernünftige Unendlichkeit sind.

Der Unendlichkeit, die sich auf die äußere sinnliche Anschauung bezieht, setzt Kant die andere Unendlichkeit gegenüber, wenn

„das Individuum auf sein unsichtbares Ich zurückgeht, und „die absolute Freiheit seines Willens als ein reines Ich allen „Schrecken des Schicksals und der Tyrannei entgegenstellt, von „seinen nächsten Umgebungen anfangend, sie für sich verschwinden, „ebenso das, was als dauernd erscheint, Welten über Welten in „Trümmer zusammenstürzen läßt, und einsam sich als sich „selbst gleich erkennt."

Ich in dieser Einsamkeit mit sich ist zwar das erreichte Jenseits, es ist zu sich selbst gekommen, ist bei sich, diesseits; im reinen Selbstbewußtseyn ist die absolute Negativität zur Affirmation und Gegenwart gebracht, welche in jenem Fortgehen über das sinnliche Quantum nur flieht. Aber indem dieß reine Ich in seiner Abstraction und Inhaltslosigkeit sich fixirt, hat es das Daseyn überhaupt, die Fülle des natürlichen und geistigen Universums, als ein Jenseits sich gegenüber. Es stellt sich derselbe Widerspruch dar, der dem unendlichen Progresse zu Grunde liegt; nämlich ein Zurückgekehrtseyn in sich, das unmittelbar zugleich Außersichseyn, Beziehung auf sein Anderes als auf sein Nichtseyn, ist; welche Beziehung eine Sehnsucht bleibt, weil Ich sich seine gehaltlose und unhaltbare Leere einerseits, und die in der Negation doch präsent bleibende Fülle als sein Jenseits fixirt hat.

Kant fügt diesen beiden Erhabenheiten die Bemerkung bei, „daß Bewunderung (für die erstere, äußerliche) und Achtung „(für die zweite, innerliche) Erhabenheit, zwar zur Nachforschung reizen, aber den Mangel derselben nicht ersetzen „können." — Er erklärt damit jene Erhebungen als unbefriedigend für die Vernunft, welche bei ihnen und den damit verbundenen Empfindungen nicht stehen bleiben, und das Jenseits und Leere nicht für das Letzte gelten lassen kann.

Als ein Letztes aber ist der unendliche Progreß vornehmlich in seiner Anwendung auf die Moralität genommen worden. Der soeben angeführte zweite Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, als der mannigfaltigen Welt und des in seine Freiheit erhobenen Ichs, ist zunächst qualitativ. Das Selbstbestimmen des Ich geht zugleich darauf, die Natur zu bestimmen und sich von ihr zu befreien; so bezieht es sich durch sich selbst auf sein Anderes, welches als äußerliches Daseyn ein Vielfältiges und auch Quantitatives ist. Die Beziehung auf ein Quantitatives wird selbst quantitativ; die negative Beziehung des Ich darauf, die Macht des Ich über das Nicht-Ich, über die Sinnlichkeit

und äußere Natur, wird daher so vorgestellt, daß die Moralität immer größer, die Macht der Sinnlichkeit aber immer kleiner werden könne und solle. Die völlige Angemessenheit aber des Willens zum moralischen Gesetze wird in den ins Unendliche gehenden Progreß verlegt, das heißt, als ein absolutes unerreichbares Jenseits vorgestellt, und eben dieß solle der wahre Anker und der rechte Trost seyn, daß es ein Unerreichbares ist; denn die Moralität soll als Kampf seyn; dieser aber ist nur unter der Unangemessenheit des Willens zum Gesetze, dieses damit schlechthin ein Jenseits für ihn.

In diesem Gegensatze werden Ich und Nicht-Ich oder der reine Wille und das moralische Gesetz, und die Natur und Sinnlichkeit des Willens als vollkommen selbstständig und gleichgültig gegen einander vorausgesetzt. Der reine Wille hat sein eigenthümliches Gesetz, das in wesentlicher Beziehung auf die Sinnlichkeit steht; und die Natur und Sinnlichkeit hat ihrerseits Gesetze, die weder aus dem Willen genommen und ihm entsprechend sind, noch auch nur, wenngleich verschieden davon, an sich eine wesentliche Beziehung auf ihn hätten, sondern sie sind überhaupt für sich bestimmt, in sich fertig und geschlossen. Zugleich sind beide aber Momente eines und desselben einfachen Wesens, des Ich; der Wille ist als das Negative gegen die Natur bestimmt, so daß er nur ist, insofern ein solches von ihm Verschiedenes ist, das von ihm aufgehoben werde, von dem er aber hierin berührt und selbst afficirt ist. Der Natur und ihr als Sinnlichkeit des Menschen ist als einem selbstständigen System von Gesetzen das Beschränken durch ein Anderes gleichgültig; sie erhält sich in diesem Begrenztwerden, tritt selbstständig in die Beziehung ein, und begrenzt den Willen des Gesetzes ebenso sehr, als er sie begrenzt. — Es ist Ein Akt, daß der Wille sich bestimmt und das Andersseyn einer Natur aufhebt, und daß dieß Andersseyn als daseyend gesetzt ist, sich in sein Aufgehobenwerden continuirt und nicht aufgehoben ist. Der Widerspruch, der hierin liegt, wird im

unendlichen Progresse nicht aufgelöst, sondern im Gegentheil als unaufgelöst und unauflösbar dargestellt und behauptet; der Kampf der Moralität und der Sinnlichkeit wird vorgestellt als das an und für sich seyende, absolute Verhältniß.

Die Ohnmacht über den qualitativen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen Meister zu werden und die Idee des wahrhaften Willens, die substantielle Freiheit, zu fassen, nimmt zur Größe ihre Zuflucht, um sie als die Mittlerin zu gebrauchen, weil sie das aufgehobene Qualitative, der gleichgültig gewordene Unterschied, ist. Allein indem beide Glieder des Gegensatzes als qualitativ verschieden zu Grunde liegen bleiben, so wird vielmehr dadurch, daß sie sich in ihrer gegenseitigen Beziehung als Quanta verhalten, jedes sogleich als gegen diese Veränderung gleichgültig gesetzt. Die Natur wird durch Ich, die Sinnlichkeit durch den Willen des Guten bestimmt, die durch denselben an ihr hervorgebrachte Veränderung ist nur ein quantitativer Unterschied, ein solcher, der sie als das bestehen läßt, was sie ist.

In der abstractern Darstellung der kantischen Philosophie oder wenigstens ihrer Principien, nämlich in der fichteschen Wissenschaftslehre, macht der unendliche Progreß auf dieselbe Weise die Grundlage und das Letzte aus. Auf den ersten Grundsatz dieser Darstellung, Ich = Ich, folgt ein zweiter davon unabhängiger, die Entgegensetzung des Nicht-Ich; die Beziehung beider wird sogleich auch als quantitativer Unterschied angenommen, daß Nicht-Ich zum Theil durch Ich bestimmt werde, zum Theil auch nicht. Das Nicht-Ich continuirt sich auf diese Weise in sein Nichtseyn so, daß es in seinem Nichtseyn entgegengesetzt bleibt, als ein nicht Aufgehobenes. Nachdem daher die Widersprüche, die darin liegen, im System entwickelt worden sind, so ist das schließliche Resultat dasjenige Verhältniß, welches der Anfang war; das Nicht-Ich bleibt ein unendlicher Anstoß, ein absolut-Anderes; die letzte Beziehung seiner und des Ich auf-

einander ist der unendliche Progreß, Sehnsucht und Streben, — derselbe Widerspruch, mit welchem angefangen wurde.

Weil das Quantitative die als aufgehoben gesetzte Bestimmtheit ist, so glaubte man für die Einheit des Absoluten, für die Eine Substantialität, Viel oder vielmehr Alles gewonnen zu haben, indem man den Gegensatz überhaupt zu einem nur quantitativen Unterschiede herabsetzte. Aller Gegensatz ist nur quantitativ, war einige Zeit ein Hauptsatz neuerer Philosophie; die entgegengesetzten Bestimmungen haben dasselbe Wesen, denselben Inhalt, sie sind reale Seiten des Gegensatzes, insofern jede derselben seine beiden Bestimmungen, beiden Factoren, in ihr hat, nur daß auf der einen Seite der eine Factor, auf der andern der andere überwiegend, in der einen Seite der eine Factor, eine Materie oder Thätigkeit, in größerer Menge oder in stärkerem Grade vorhanden sey, als in der andern. Insofern verschiedene Stoffe oder Thätigkeiten vorausgesetzt werden, bestätigt und vollendet der quantitative Unterschied vielmehr deren Aeußerlichkeit und Gleichgültigkeit gegen einander und gegen ihre Einheit. Der Unterschied der absoluten Einheit soll nur quantitativ seyn; das Quantitative ist zwar die aufgehobene unmittelbare Bestimmtheit, aber die nur unvollkommene, erst die erste Negation, nicht die unendliche, nicht die Negation der Negation. — Indem Seyn und Denken als quantitative Bestimmungen der absoluten Substanz vorgestellt werden, werden auch sie, als Quanta, wie in untergeordneter Sphäre, der Kohlenstoff, Stickstoff u. s. f. sich vollkommen äußerlich und beziehungslos. Es ist ein Drittes, eine äußerliche Reflexion, welche von ihrem Unterschiede abstrahirt, und ihre innere, nur ansichseyende, nicht ebenso für-sich-seyende, Einheit erkennt. Diese Einheit wird damit in der That nur als erste unmittelbare vorgestellt, oder nur als Seyn, welches in seinem quantitativen Unterschiede sich gleich bleibt, aber nicht sich durch sich selbst gleich setzt; es ist somit nicht begriffen als Negation der Negation, als unendliche Einheit. Nur

im qualitativen Gegensatze geht die gesetzte Unendlichkeit, das Fürsichseyn, hervor, und die quantitative Bestimmung selbst geht, wie sich sogleich näher ergeben wird, in das Qualitative über.

Anmerkung 2.

Es ist oben erinnert worden, daß die kantischen Antinomien Darstellungen des Gegensatzes des Endlichen und Unendlichen, in einer concretern Gestalt, auf speciellere Substracte der Vorstellung angewendet, sind. Die daselbst betrachtete Antinomie enthielt den Gegensatz der qualitativen Endlichkeit und Unendlichkeit. In einer andern, der ersten der vier kosmologischen Antinomien, ist es mehr die quantitative Grenze, die in ihrem Widerstreite betrachtet wird. Ich will die Untersuchung dieser Antinomie daher hier anstellen.

Sie betrifft die Begrenztheit oder Unbegrenztheit der Welt in Zeit und Raum. — Es konnte ebenso gut dieser Gegensatz auch in Rücksicht auf Zeit und Raum selbst betrachtet werden, denn ob Zeit und Raum Verhältnisse der Dinge selbst, oder aber nur Formen der Anschauung sind, ändert nichts für das Antinomische der Begrenztheit oder Unbegrenztheit in ihnen.

Die nähere Auseinanderlegung dieser Antinomie wird gleichfalls zeigen, daß die beiden Sätze und ebenso ihre Beweise, die wie bei der oben betrachteten apagogisch geführt sind, auf nichts, als auf die zwei einfachen, entgegengesetzten Behauptungen hinauslaufen: es ist eine Grenze, und: es muß über die Grenze hinausgegangen werden.

Die Thesis ist:

„Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist „dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen."

Der eine Theil des Beweises, die Zeit betreffend, nimmt das Gegentheil an,

„die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang, so ist bis zu „jedem gegebenen Zeitpunkt eine Ewigkeit abgelaufen, und „mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der

„Dinge in der Welt verflossen. Nun besteht aber eben darin „die Unendlichkeit einer Reihe, daß sie durch successive Synthesis „niemals vollendet seyn kann. Also ist eine unendliche ver„flossene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine „nothwendige Bedingung ihres Daseyns; welches zu erweisen war."

Der andere Theil des Beweises, der den Raum betrifft, wird auf die Zeit zurückgeführt. Das Zusammenfassen der Theile einer im Raume unendlichen Welt erforderte eine unendliche Zeit, welche als abgelaufen angesehen werden müßte, insofern die Welt im Raume nicht als ein Werdendes, sondern als ein vollendetes Gegebenes anzusehen ist. Von der Zeit aber wurde im ersten Theile des Beweises gezeigt, daß eine unendliche Zeit als abgelaufen anzunehmen unmöglich sey.

Man sieht aber sogleich, daß es unnöthig war, den Beweis apagogisch zu machen, oder überhaupt einen Beweis zu führen, indem in ihm selbst unmittelbar die Behauptung dessen zu Grunde liegt, was bewiesen werden sollte. Es wird nämlich irgend ein oder jeder gegebene Zeitpunkt angenommen, bis zu welchem eine Ewigkeit (— Ewigkeit hat hier nur den geringen Sinn einer schlecht-unendlichen Zeit) abgelaufen sey. Ein gegebener Zeitpunkt heißt nun nichts Anderes, als eine bestimmte Grenze in der Zeit. Im Beweise wird also eine Grenze der Zeit als wirklich vorausgesetzt; sie ist aber eben das, was bewiesen werden sollte. Denn die Thesis besteht darin, daß die Welt einen Anfang in der Zeit habe.

Nur der Unterschied findet Statt, daß die angenommene Zeitgrenze ein Jetzt, als Ende der vorher verflossenen, die zu beweisende aber Jetzt als Anfang einer Zukunft ist. Allein dieser Unterschied ist unwesentlich. Jetzt wird als der Punkt angenommen, in welchem eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen seyn soll, also als Ende, als qualitative Grenze. Würde dieß Jetzt nur als quantitative Grenze betrachtet, welche fließend und über die nicht

nur hinauszugehen, sondern die vielmehr nur dieß sey, über sich hinauszugehen, so wäre die unendliche Zeitreihe in ihr nicht verflossen, sondern führe fort zu fließen, und das Räsonnement des Beweises fiele weg. Dagegen ist der Zeitpunkt als qualitative Grenze für die Vergangenheit angenommen, aber ist so zugleich Anfang für die Zukunft, — denn an sich ist jeder Zeitpunkt die Beziehung der Vergangenheit und der Zukunft, — auch ist er absoluter d. h. abstracter Anfang für dieselbe, d. i. das, was bewiesen werden sollte. Es thut nichts zur Sache, daß vor seiner Zukunft und diesem ihrem Anfange derselben schon eine Vergangenheit ist; indem dieser Zeitpunkt qualitative Grenze ist, — und als qualitative ihn anzunehmen, liegt in der Bestimmung des Vollendeten, Abgelaufenen, also sich nicht Continuirenden, — so ist die Zeit in ihm abgebrochen, und jene Vergangenheit, ohne Beziehung auf diejenige Zeit, welche nur Zukunft in Rücksicht auf diese Vergangenheit genannt werden konnte, und daher ohne solche Beziehung nur Zeit überhaupt ist, die einen absoluten Anfang hat. Stünde sie aber, — (wie sie es denn thut —) durch das Jetzt, den gegebenen Zeitpunkt, in einer Beziehung auf die Vergangenheit, wäre sie somit als Zukunft bestimmt, so wäre auch dieser Zeitpunkt von der andern Seite keine Grenze, die unendliche Zeitreihe continuirte sich in dem, was Zukunft hieß, und wäre nicht, wie angenommen worden, vollendet.

In Wahrheit ist die Zeit reine Quantität; der im Beweise gebrauchte Zeitpunkt, in welchem sie unterbrochen seyn sollte, ist vielmehr nur das sich selbst aufhebende Fürsichseyn des Jetzt. Der Beweis leistet nichts, als daß er die in der Thesis behauptete absolute Grenze der Zeit als einen gegebenen Zeitpunkt vorstellig macht und ihn als vollendeten, d. i. abstracten Punkt, geradezu annimmt, — eine populare Bestimmung, welche das sinnliche Vorstellen leicht als eine Grenze passiren, somit im

Beweise dieß als Annahme gelten läßt, was vorher als das zu Beweisende aufgestellt wurde.

Die Antithesis heißt:

„Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen „im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit „als des Raumes unendlich."

Der Beweis setzt gleichfalls das Gegentheil:

„Die Welt habe einen Anfang. Da der Anfang ein Da„seyn ist, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht ist, „so muß eine Zeit vorhergegangen seyn, darin die Welt nicht war, „d. i. eine leere Zeit. Nun ist aber in einer leeren Zeit kein „Entstehen irgend eines Dings möglich; weil kein Theil einer „solchen Zeit vor einem andern irgend eine unterscheidende „Bedingung des Daseyns vor der des Nichtdaseyns an sich „hat. Also kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge an„fangen, die Welt selbst aber keinen Anfang nehmen, und ist in „Ansehung der vergangenen Zeit unendlich."

Dieser apagogische Beweis enthält, wie die andern, die directe und unbewiesene Behauptung dessen, was er beweisen sollte. Er nimmt nämlich zuerst ein Jenseits des weltlichen Daseyns, eine leere Zeit, an; aber continuirt alsdann auch das weltliche Daseyn ebenso sehr über sich hinaus in diese leere Zeit hinein, hebt diese dadurch auf, und setzt somit das Daseyn ins Unendliche fort. Die Welt ist ein Daseyn; der Beweis setzt voraus, daß dieß Daseyn entstehe, und das Entstehen eine in der Zeit vorhergehende Bedingung habe. Darin aber eben besteht die Antithesis selbst, daß es kein unbedingtes Daseyn, keine absolute Grenze gebe, sondern das weltliche Daseyn immer eine vorhergehende Bedingung fordere. Das zu Erweisende findet sich somit als Annahme in dem Beweise. — Die Bedingung wird dann ferner in der leeren Zeit gesucht, was so viel heißt, als daß sie als zeitlich und somit als Daseyn, und Beschränktes angenommen wird. Ueber-

haupt also ist die Annahme gemacht, daß die Welt als Daseyn ein anderes bedingtes Daseyn in der Zeit voraussetze und hiermit sofort ins Unendliche.

Der Beweis in Ansehung der Unendlichkeit der Welt im Raume ist dasselbe. Apagogischer Weise wird die räumliche Endlichkeit der Welt gesetzt; „diese befände sich somit in einem „leeren unbegrenzten Raume, und hätte ein Verhältniß zu ihm; „ein solches Verhältniß der Welt zu keinem Gegenstande aber „ist Nichts."

Was bewiesen werden sollte, ist hier ebenso im Beweise direct vorausgesetzt. Es wird direct angenommen, daß die begrenzte räumliche Welt sich in einem leeren Raume befinden und ein Verhältniß zu ihm haben sollte, d. h. daß über sie hinausgegangen werden müsse, — einerseits in das Leere, in das Jenseits und Nichtseyn derselben, andererseits aber daß sie damit im Verhältniß stehe, d. i. sich darein hinein continuire, das Jenseits hiermit mit weltlichem Daseyn erfüllt vorzustellen sey. Die Unendlichkeit der Welt im Raume, die in der Antithesis behauptet wird, ist nichts Anderes, als einerseits der leere Raum, andererseits das Verhältniß der Welt zu ihm, das heißt Continuität derselben in ihm, oder die Erfüllung desselben; welcher Widerspruch, der Raum zugleich als leer und zugleich als erfüllt, der unendliche Progreß des Daseyns im Raume ist. Dieser Widerspruch selbst, das Verhältniß der Welt zum leeren Raume, ist im Beweise direct zur Grundlage gemacht.

Die Thesis und Antithesis und die Beweise derselben stellen daher nichts dar, als die entgegengesetzten Behauptungen, daß eine Grenze ist, und daß die Grenze ebenso sehr nur eine aufgehobene ist; daß die Grenze ein Jenseits hat, mit dem sie aber in Beziehung steht, wohin über sie hinauszugehen ist, worin aber wieder eine solche Grenze entsteht, die keine ist.

Die Auflösung dieser Antinomien ist, wie die der obigen, transcendental, das heißt, sie besteht in der Behauptung der Idealität des Raumes und der Zeit, als Formen der Anschauung, in dem Sinne, daß die Welt an ihr selbst nicht im Widerspruch mit sich, nicht ein sich Aufhebendes, sondern nur das Bewußtseyn in seinem Anschauen und in der Beziehung der Anschauung auf Verstand und Vernunft, ein sich selbst widersprechendes Wesen sey. Es ist dieß eine zu große Zärtlichkeit für die Welt, von ihr den Widerspruch zu entfernen, ihn dagegen in den Geist, in die Vernunft, zu verlegen und darin unaufgelöst bestehen zu lassen. In der That ist es der Geist, der so stark ist, den Widerspruch ertragen zu können, aber er ist es auch, der ihn aufzulösen weiß. Die sogenannte Welt aber (sie heiße objective, reale Welt, oder nach dem transcendentalen Idealismus subjectives Anschauen, und durch die Verstandes-Kategorie bestimmte Sinnlichkeit), entbehrt darum des Widerspruchs nicht und nirgends, vermag ihn aber nicht zu ertragen und ist darum dem Entstehen und Vergehen preisgegeben.

c. Die Unendlichkeit des Quantums.

1. Das unendliche Quantum, als Unendlichgroßes oder Unendlichkleines, ist selbst an sich der unendliche Progreß; es ist Quantum als ein Großes oder Kleines, und ist zugleich Nichtseyn des Quantums. Das Unendlichgroße und Unendlichkleine sind daher Bilder der Vorstellung, die bei näherer Betrachtung sich als nichtiger Nebel und Schatten zeigen. Im unendlichen Progreß aber ist dieser Widerspruch explicirt vorhanden, und damit das, was die Natur des Quantums ist, das als intensive Größe seine Realität erreicht hat, und in seinem Daseyn nun gesetzt, wie es in seinem Begriffe ist. Diese Identität ist es, die zu betrachten ist.

Das Quantum als Grad ist einfach, auf sich bezogen und als an ihm selbst bestimmt. Indem durch diese Einfachheit das Andersseyn und die Bestimmtheit an ihm aufgehoben ist, ist diese ihm äußerlich; es hat seine Bestimmtheit außer ihm. Dieß sein

Außersichseyn ist zunächst das abstracte Nichtseyn des Quantums überhaupt, die schlechte Unendlichkeit. Aber ferner ist dieß Nichtseyn auch ein Großes, das Quantum continuirt sich in sein Nichtseyn, denn es hat eben seine Bestimmtheit in seiner Aeußerlichkeit; diese seine Aeußerlichkeit ist daher ebenso sehr selbst Quantum; jenes sein Nichtseyn, die Unendlichkeit, wird so begrenzt, d. h. dieß Jenseits wird aufgehoben, dieses ist selbst als Quantum bestimmt, das hiermit in seiner Negation bei sich selbst ist.

Dieß ist aber das, was das Quantum als solches an sich ist. Denn es ist eben es selbst durch sein Aeußerlichseyn; die Aeußerlichkeit macht das aus, wodurch es Quantum, bei sich selbst, ist. Es ist also im unendlichen Progresse der Begriff des Quantums gesetzt.

Nehmen wir ihn zunächst in seinen abstracten Bestimmungen wie sie vorliegen, so ist in ihm das Aufheben des Quantums, aber ebenso sehr seines Jenseits, also die Negation des Quantums sowohl, als die Negation dieser Negation vorhanden. Seine Wahrheit ist ihre Einheit, worin sie, aber als Momente, sind. — Sie ist die Auflösung des Widerspruchs, dessen Ausdruck er ist, und ihr nächster Sinn somit die Wiederherstellung des Begriffs der Größe, daß sie gleichgültige oder äußerliche Grenze ist. Im unendlichen Progresse als solchem pflegt nur darauf reflectirt zu werden, daß jedes Quantum, es sey noch so groß oder klein, verschwinden, daß über dasselbe muß hinausgegangen werden können; aber nicht darauf, daß dieß sein Aufheben, das Jenseits, das schlecht-Unendliche selbst auch verschwindet.

Schon das erste Aufheben, die Negation der Qualität überhaupt, wodurch das Quantum gesetzt wird, ist an sich das Aufheben der Negation, — das Quantum ist aufgehobene qualitative Grenze, somit aufgehobene Negation, — aber es ist zugleich nur an sich dieß; gesetzt ist es als ein Daseyn, und dann ist seine Negation als das Unendliche fixirt, als das Jenseits des Quantums, welches als ein Diesseits steht, als ein Unmittelbares; so ist das Unendliche nur als erste Negation bestimmt, und so erscheint es im unendlichen Progresse. Es ist gezeigt worden, daß aber in diesem mehr vorhanden ist, die Negation der Negation, oder das, was das Unendliche in Wahrheit ist. Es ist dieß vorhin so angesehen worden, daß der Begriff des Quantums damit wieder hergestellt ist; diese Wiederherstellung heißt zunächst, daß sein Daseyn seine nähere Bestimmung erhalten hat; es ist nämlich das nach seinem Begriff bestimmte Quantum entstanden, was verschieden ist von dem unmittelbaren Quantum, die Aeußerlichkeit ist nun das Gegentheil ihrer selbst, als Moment der Größe selbst gesetzt, — das Quantum so, daß es vermittelst seines Nichtseyns, der Unendlichkeit, in einem andern Quantum seine Bestimmtheit habe, d. i. qualitativ das ist, was es ist. Jedoch gehört diese Vergleichung des Begriffs des Quantums mit seinem Daseyn mehr unserer Reflexion, einem Verhältniß, das hier noch nicht vorhanden ist, an. Die zunächst liegende Bestimmung ist, daß das Quantum zur Qualität zurückgekehrt, nunmehr qualitativ bestimmt ist. Denn seine Eigenthümlichkeit, Qualität, ist die Aeußerlichkeit, Gleichgültigkeit der Bestimmtheit; und es ist nun gesetzt, als in seiner Aeußerlichkeit vielmehr es selbst zu seyn, darin sich auf sich selbst zu beziehen, in einfacher Einheit mit sich, d. i. qualitativ bestimmt zu seyn. — Dieß Qualitative ist noch näher bestimmt, nämlich als Fürsichseyn; denn die Beziehung auf sich selbst, zu der es gekommen, ist aus der Vermittelung, der Negation der Negation, hervorgegangen. Das Quantum hat die Unendlichkeit, das Fürsichbestimmtseyn nicht mehr außer ihm, sondern an ihm selbst.

Das Unendliche, welches im unendlichen Progresse nur die leere Bedeutung eines Nichtseyns, eines unerreichten, aber gesuchten Jenseits hat, ist in der That nichts Anderes als die Qualität. Das Quantum geht als gleichgültige Grenze über

sich hinaus ins Unendliche; es sucht damit nichts Anderes, als das Fürsichbestimmtseyn, das qualitative Moment, das aber so nur ein Sollen ist. Seine Gleichgültigkeit gegen die Grenze, damit sein Mangel an fürsichseyender Bestimmtheit und sein Hinausgehen über sich ist, was das Quantum zum Quantum macht; jenes sein Hinausgehen soll negirt werden und im Unendlichen sich seine absolute Bestimmtheit finden.

Ganz überhaupt: das Quantum ist die aufgehobene Qualität; aber das Quantum ist unendlich, geht über sich hinaus, es ist die Negation seiner; dieß sein Hinausgehen ist also an sich die Negation der negirten Qualität, die Wiederherstellung derselben; und gesetzt ist dieß, daß die Aeußerlichkeit, welche als Jenseits erschien, als das eigene Moment des Quantums bestimmt ist.

Das Quantum ist hiermit gesetzt als von sich repellirt, womit also zwei Quanta sind, die jedoch aufgehoben, nur als Momente einer Einheit sind, und diese Einheit ist die Bestimmtheit des Quantums. — Dieses so in seiner Aeußerlichkeit als gleichgültige Grenze auf sich bezogen, hiermit qualitativ gesetzt, ist das quantitative Verhältniß. — Im Verhältnisse ist das Quantum sich äußerlich, von sich selbst verschieden; diese seine Aeußerlichkeit ist die Beziehung eines Quantums auf ein anderes Quantum, deren jedes nur gilt in dieser seiner Beziehung auf sein Anderes; und diese Beziehung macht die Bestimmtheit des Quantums aus, das als solche Einheit ist. Es hat darin nicht eine gleichgültige, sondern qualitative Bestimmung; ist in dieser seiner Aeußerlichkeit in sich zurückgekehrt, ist in derselben, das was es ist.

Anmerkung 1.

Die Begriffsbestimmtheit des mathematischen Unendlichen.

Das mathematische Unendliche ist eines Theils interessant durch die Erweiterung der Mathematik und die großen

Resultate, welche seine Einführung in dieselbe hervorgebracht hat; andern Theils aber ist es dadurch merkwürdig, daß es dieser Wissenschaft noch nicht gelungen ist, sich über den Gebrauch desselben durch den Begriff (Begriff im eigentlichen Sinne genommen) zu rechtfertigen. Die Rechtfertigungen beruhen am Ende auf der Richtigkeit der mit Hülfe jener Bestimmung sich ergebenden Resultate, welche aus sonstigen Gründen erwiesen ist; nicht aber auf der Klarheit des Gegenstandes und der Operation, durch welche die Resultate herausgebracht werden, sogar daß die Operation vielmehr selbst als unrichtig zugegeben wird.

Dieß ist schon ein Mißstand an und für sich; ein solches Verfahren ist unwissenschaftlich. Es führt aber auch den Nachtheil mit sich, daß die Mathematik, indem sie die Natur dieses ihres Instruments nicht kennt, weil sie mit der Metaphysik und Kritik desselben nicht fertig ist, den Umfang seiner Anwendung nicht bestimmen, und vor Mißbräuchen desselben sich nicht sichern konnte.

In philosophischer Rücksicht aber ist das mathematische Unendliche darum wichtig, weil ihm in der That der Begriff des wahrhaften Unendlichen zu Grunde liegt, und es viel höher steht, als das gewöhnlich sogenannte metaphysische Unendliche, von dem aus die Einwürfe gegen ersteres gemacht werden. Gegen diese Einwürfe weiß sich die Wissenschaft der Mathematik häufig nur dadurch zu retten, daß sie die Competenz der Metaphysik verwirft, indem sie behauptet, mit dieser Wissenschaft nichts zu schaffen und sich um deren Begriffe nicht zu bekümmern zu haben, wenn sie nur auf ihrem eigenen Boden consequent verfahre. Sie habe nicht zu betrachten, was an sich, sondern was auf ihrem Felde das Wahre sey. Die Metaphysik weiß die glänzenden Resultate des Gebrauchs des mathematischen Unendlichen bei ihrem Widerspruche gegen dasselbe nicht zu läugnen oder umzustoßen, und die Mathematik weiß mit der Metaphysik ihres eigenen Begriffs und daher auch mit der Ableitung der Verfahrungsweisen,

die der Gebrauch des Unendlichen nöthig macht, nicht ins Reine zu kommen.

Wenn es die einzige Schwierigkeit des Begriffs überhaupt wäre, von der die Mathematik gedrückt würde, so könnte sie diesen ohne Umstände auf der Seite liegen lassen, insofern nämlich der Begriff mehr ist, als nur die Angabe der wesentlichen Bestimmtheiten, d. i. der Verstandesbestimmungen einer Sache, und an der Schärfe dieser Bestimmtheiten hat sie es nicht fehlen lassen; denn sie ist nicht eine Wissenschaft, die es mit den Begriffen ihrer Gegenstände zu thun, und durch die Entwickelung des Begriffs, wenn auch nur durch Räsonnement, ihren Inhalt zu erzeugen hätte. Allein bei der Methode ihres Unendlichen findet sie den Hauptwiderspruch an der eigenthümlichen Methode selbst, auf welcher sie überhaupt als Wissenschaft beruht. Denn die Rechnung des Unendlichen erlaubt und erfordert Verfahrungsweisen, welche die Mathematik bei Operationen mit endlichen Größen durchaus verwerfen muß, und zugleich behandelt sie ihre unendlichen Größen wie endliche Quanta, und will auf jene dieselben Verfahrungsweisen anwenden, welche bei diesen gelten; es ist eine Hauptseite der Ausbildung dieser Wissenschaft, für die transcendenten Bestimmungen und deren Behandlung die Form des gewöhnlichen Calculs gewonnen zu haben.

Die Mathematik zeigt bei diesem Widerstreite ihrer Operationen, daß Resultate, die sie dadurch findet, ganz mit denen übereinstimmen, welche durch die eigentlich mathematische, die geometrische und analytische, Methode gefunden werden. Aber theils betrifft dieß nicht alle Resultate, und der Zweck der Einführung des Unendlichen ist nicht allein, den gewöhnlichen Weg abzukürzen, sondern zu Resultaten zu gelangen, die durch diesen nicht geleistet werden können. Theils rechtfertigt der Erfolg die Manier des Wegs nicht für sich. Diese Manier aber der Rechnung des Unendlichen zeigt sich durch den Schein der Ungenauigkeit gedrückt, den sie sich giebt, indem sich endliche Größen um eine

unendlich kleine Größe das eine Mal vermehrt, diese in der ferneren Operation zum Theil beibehält, aber einen Theil derselben auch vernachlässigt. Dieß Verfahren enthält die Sonderbarkeit, daß der eingestandenen Ungenauigkeit unerachtet, ein Resultat herauskommt, das nicht nur ziemlich und so nahe, daß der Unterschied außer Acht gelassen werden könnte, sondern vollkommen genau ist. In der Operation selbst aber, die dem Resultate vorher geht, kann die Vorstellung nicht entbehrt werden, daß Einiges nicht gleich Null, aber so unbeträchtlich sey, um außer Acht gelassen werden zu können. Allein bei dem, was unter mathematischer Bestimmtheit zu verstehen ist, fällt aller Unterschied einer größern oder geringern Genauigkeit gänzlich hinweg, wie in der Philosophie nicht von größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit, sondern von der Wahrheit allein die Rede seyn kann. Wenn die Methode und der Gebrauch des Unendlichen durch den Erfolg gerechtfertigt wird, so ist es nicht so überflüssig dessen ungeachtet die Rechtfertigung derselben zu fordern, als es bei der Nase überflüssig scheint, nach dem Erweise des Rechts, sich ihrer zu bedienen, zu fragen. Denn es ist bei der mathematischen als einer wissenschaftlichen Erkenntniß wesentlich um den Beweis zu thun, und auch in Ansehung der Resultate ist es der Fall, daß die streng mathematische Methode nicht zu allen den Beleg des Erfolgs liefert, der aber ohnehin nur ein äußerlicher Beleg ist.

Es ist der Mühe werth, den mathematischen Begriff des Unendlichen und die merkwürdigsten Versuche näher zu betrachten, welche die Absicht haben, den Gebrauch desselben zu rechtfertigen und die Schwierigkeit, von der sich die Methode gedrückt fühlt, zu beseitigen. Die Betrachtung dieser Rechtfertigungen und Bestimmungen des mathematischen Unendlichen, welche ich in dieser Anmerkung weitläufiger anstellen will, wird zugleich das beste Licht auf die Natur des wahren Begriffes selbst werfen, und zeigen, wie er ihnen vorgeschwebt und zu Grunde gelegen hat.

Die gewöhnliche Bestimmung des mathematischen Unendlichen ist, daß es eine Größe sey, über welche es, — wenn sie als das Unendlichgroße — keine größere oder, — wenn sie als das Unendlichkleine bestimmt ist — kleinere mehr gebe, oder die, in jenem Falle, größer, oder in diesem Falle kleiner sey, als jede beliebige Größe. — In dieser Definition ist freilich der wahre Begriff nicht ausgedrückt, vielmehr nur, wie schon bemerkt, derselbe Widerspruch, der im unendlichen Progresse ist; aber sehen wir, was an sich darin enthalten ist. Eine Größe wird in der Mathematik definirt, daß sie etwas sey, das vermehrt und vermindert werden könne; überhaupt also eine gleichgültige Grenze. Indem nun das Unendlich-Große oder Kleine ein solches ist, das nicht mehr vermehrt oder vermindert werden könne, so ist es in der That kein Quantum als solches mehr.

Diese Consequenz ist nothwendig und unmittelbar. Aber die Reflexion, daß das Quantum — und ich nenne in dieser Anmerkung Quantum überhaupt, wie es ist, das endliche Quantum, — aufgehoben ist, ist es, welche nicht gemacht zu werden pflegt und die für das gewöhnliche Begreifen die Schwierigkeit ausmacht, indem das Quantum, indem es unendlich ist, als ein Aufgehobenes, als ein solches zu denken gefordert wird, das nicht ein Quantum ist, und dessen quantitative Bestimmtheit doch bleibt.

Um das anzuführen, wie Kant jene Bestimmung beurtheilt,*) so findet er sie nicht übereinstimmend mit dem, was man unter einem unendlichen Ganzen verstehe. „Nach dem gewöhnlichen Begriffe sey eine Größe unendlich, über die keine größere (d. i. über die darin enthaltene Menge einer gegebenen Einheit) möglich ist; es sey aber keine Menge die größte, weil noch immer eine oder mehrere Einheiten hinzugefügt werden können. — Durch ein unendliches Ganzes dagegen werde nicht vorgestellt, wie groß es sey, mithin sey sein Begriff nicht der Begriff eines Maximums (oder Minimums), sondern es werde dadurch nur sein Verhältniß zu einer beliebig anzunehmenden Einheit gedacht, in Ansehung deren dasselbe größer ist, als alle Zahl. Je nachdem diese Einheit größer oder kleiner angenommen würde, würde das Unendliche größer oder kleiner seyn; allein die Unendlichkeit, da sie bloß in dem Verhältnisse zu dieser gegebenen Einheit bestehe, würde immer dieselbe bleiben, obgleich freilich die absolute Größe des Ganzen dadurch gar nicht erkannt würde."

Kant tadelt es, wenn unendliche Ganze als ein Maximum, als eine vollendete Menge einer gegebenen Einheit angesehen werden. Das Maximum oder Minimum als solches erscheint noch immer als ein Quantum, eine Menge. Solche Vorstellung kann die von Kant angeführte Consequenz nicht ablehnen, die auf ein größeres oder kleineres Unendliches führt. Ueberhaupt indem das Unendliche als Quantum vorgestellt wird, gilt noch für dasselbe der Unterschied eines Größeren oder Kleinern. Allein diese Kritik trifft nicht den Begriff des wahrhaften mathematischen Unendlichen, der unendlichen Differenz, denn diese ist kein endliches Quantum mehr.

Kants Begriff der Unendlichkeit dagegen, den er den wahren transcendentalen nennt, ist, „daß die successive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantums niemals vollendet seyn könne." Es ist ein Quantum überhaupt als gegeben vorausgesetzt; dieß solle durch das Synthesiren der Einheit zu einer Anzahl, einem bestimmt anzugebenden Quantum gemacht werden, aber dieß Synthesiren niemals vollendet werden können. Hiermit ist wie erhellt, nichts als der Progreß ins Unendliche ausgesprochen, nur transcendental, d. i. eigentlich subjectiv und psychologisch vorgestellt. An sich soll zwar das Quantum vollendet seyn, aber transcendentaler Weise, nämlich im Subjecte,

*) In der Anmerkung zur Thesis der ersten kosmologischen Antinomie, in der Kritik der reinen Vernunft.

welches ihm ein Verhältniß zu einer Einheit giebt, entstehe nur eine solche Bestimmung des Quantums, die unvollendet und schlechthin mit einem Jenseits behaftet sey. Es wird also hier überhaupt beim Widerspruche, den die Größe enthält, stehen geblieben, aber vertheilt an das Object und das Subject, so daß jenem die Begrenztheit, diesem aber das Hinausgehen über jede von ihm aufgefaßte Bestimmtheit, in das schlechte Unendliche zukommt.

Es ist dagegen vorhin gesagt worden, daß die Bestimmung des mathematischen Unendlichen und zwar wie es in der höhern Analysis gebraucht wird, dem Begriffe des wahrhaften Unendlichen entspricht; die Zusammenstellung beider Bestimmungen soll nun in ausführlicher Entwickelung vorgenommen werden. — Was zuerst das wahrhafte unendliche Quantum betrifft, so bestimmte es sich als an ihm selbst unendlich; es ist dieß, indem, wie sich ergeben hat, das endliche Quantum oder das Quantum überhaupt, und sein Jenseits, das schlechte Unendliche, auf gleiche Weise aufgehoben sind. Das aufgehobene Quantum ist damit in die Einfachheit und in die Beziehung auf sich selbst zurückgegangen, aber nicht nur wie das extensive, indem es in intensives Quantum überging, das seine Bestimmtheit nur an sich an einer äußern Vielfachheit hat, gegen die es jedoch gleichgültig und wovon es verschieden seyn soll. Das unendliche Quantum enthält vielmehr erstens die Aeußerlichkeit und zweitens die Negation derselben an ihm selbst; so ist es nicht mehr irgend ein endliches Quantum, nicht eine Größebestimmtheit, die ein Daseyn als Quantum hätte, sondern es ist einfach, und daher nur als Moment; es ist eine Größebestimmtheit in qualitativer Form; seine Unendlichkeit ist, als eine qualitative Bestimmtheit zu seyn. — So als Moment ist es in wesentlicher Einheit mit seinem Andern, nur als bestimmt durch dieses sein Anderes, d. i. es hat nur Bedeutung in Beziehung auf ein im Verhältniß mit ihm Stehendes. Außer diesem Verhältnisse ist es Null; — da gerade das Quantum als solches gegen das

Verhältniß gleichgültig, in ihm doch eine unmittelbare ruhende Bestimmung seyn soll. In dem Verhältnisse als nur Moment ist es nicht ein für sich Gleichgültiges; es ist, in der Unendlichkeit als Fürsichseyn, indem es zugleich eine quantitative Bestimmtheit ist, nur als ein Für-Eines.

Der Begriff des Unendlichen, wie er sich hier abstract exponirt hat, wird sich zeigen, dem mathematischen Unendlichen zu Grunde liegen, und er selbst wird deutlicher werden, indem wir die verschiedenen Stufen des Ausdrucks des Quantums als eines Verhältniß-Moments betrachten, von der untersten an, wo es noch zugleich Quantum als solches ist, bis zu der höhern, wo es die Bedeutung und den Ausdruck eigentlicher unendlicher Größe erhält.

Nehmen wir also zuerst das Quantum in dem Verhältnisse, wie es eine gebrochene Zahl ist. Solcher Bruch $\frac{2}{7}$ z. B. ist nicht ein Quantum wie 1, 2, 3 u. s. f., zwar eine gewöhnliche endliche Zahl, jedoch nicht eine unmittelbare, wie die ganzen Zahlen, sondern als Bruch mittelbar bestimmt durch zwei andere Zahlen, die Anzahl und Einheit gegeneinander sind, wobei auch die Einheit eine bestimmte Anzahl ist. Aber von dieser nähern Bestimmung derselben gegeneinander abstrahirt, und sie bloß nach dem, was ihnen in der qualitativen Beziehung, in der sie hier sind, als Quantis widerfährt, betrachtet, so sind 2 und 7 sonst gleichgültige Quanta; indem sie aber hier nur als Momente, eines des andern, und damit eines Dritten (des Quantums, das der Exponent heißt) auftreten, so gelten sie sogleich nicht als 2 und 7, sondern nur nach ihrer Bestimmtheit gegeneinander. Statt ihrer kann darum ebenso gut 4 und 14, oder 6 und 21 u. s. f. ins Unendliche gesetzt werden. Hiermit fangen sie also an, einen qualitativen Charakter zu haben. Gälten sie als bloße Quanta, so ist 2 und 7, schlechthin das eine nur 2, das andere nur 7; 4, 14, 6, 21 u. s. f. sind schlechthin etwas Anderes als jene Zahlen, und können insofern sie nur un-

mittelbare Quanta wären, die einen nicht an die Stelle der andern gesetzt werden. Insofern aber 2 und 7 nicht nach der Bestimmtheit, solche Quanta zu seyn, gelten, so ist ihre gleichgültige Grenze aufgehoben; sie haben somit, nach dieser Seite, das Moment der Unendlichkeit an ihnen, indem sie nicht bloß eben nicht mehr sie sind, sondern ihre quantitative Bestimmtheit, aber als eine an sich seyende qualitative, — nämlich nach dem, was sie im Verhältnisse gelten, — bleibt. Es können unendlich viele andere an ihre Stelle gesetzt werden, so daß der Werth des Bruches durch die Bestimmtheit, welche das Verhältniß hat, sich nicht ändert.

Die Darstellung, welche die Unendlichkeit an einem Zahlenbruche hat, ist aber darum noch unvollkommen, weil die beiden Seiten des Bruchs, 2 und 7, aus dem Verhältnisse genommen werden können, und gewöhnliche gleichgültige Quanta sind; die Beziehung derselben, im Verhältnisse und Momente zu seyn, ist ihnen etwas Aeußerliches und Gleichgültiges. Ebenso ist ihre Beziehung selbst ein gewöhnliches Quantum, der Exponent des Verhältnisses.

Die Buchstaben, mit denen in der allgemeinen Arithmetik operirt wird, die nächste Allgemeinheit, in welche die Zahlen erhoben werden, haben die Eigenschaft nicht, daß sie von einem bestimmten Zahlenwerth sind; sie sind nur allgemeine Zeichen und unbestimmte Möglichkeiten jenes bestimmten Werthes. Der Bruch $\frac{a}{b}$ scheint daher ein passenderer Ausdruck des Unendlichen zu seyn, weil a und b aus ihrer Beziehung auf einander genommen, unbestimmt bleiben, und auch getrennt keinen besondern eigenthümlichen Werth haben. — Allein diese Buchstaben sind zwar als unbestimmte Größen gesetzt; ihr Sinn aber ist, daß sie irgend ein endliches Quantum seyen. Da sie also zwar die allgemeine Vorstellung, aber nur von der bestimmten Zahl sind, so ist es ihnen ebenfalls gleichgültig, im Verhältnisse zu seyn, und außer demselben behalten sie diesen Werth.

Betrachten wir noch näher, was im Verhältnisse vorhanden

ist, so hat es die beiden Bestimmungen an ihm, erstlich ein Quantum zu seyn, dieses aber ist zweitens nicht als ein unmittelbares, sondern das den qualitativen Gegensatz an ihm hat; es bleibt in demselben zugleich jenes bestimmte, gleichgültige Quantum dadurch, daß es aus seinem Andersseyn, dem Gegensatze, in sich zurückkehrt, somit auch ein Unendliches ist. Diese beiden Bestimmungen stellen sich in der folgenden bekannten Form, in ihrem Unterschiede von einander entwickelt dar.

Der Bruch $\frac{2}{7}$ kann ausgedrückt werden als 0,285714..., $\frac{1}{1-a}$ als $1 + a + a^2 + a^3$ u. s. f. So ist er als eine unendliche Reihe; der Bruch selbst heißt die Summe oder der endliche Ausdruck derselben. Vergleichen wir die beiden Ausdrücke, so stellt der eine, die unendliche Reihe, ihn nicht mehr als Verhältniß, sondern nach der Seite dar, daß er ein Quantum ist als eine Menge von solchen, die zu einander hinzukommen, als eine Anzahl. — Daß die Größen, die ihn als Anzahl ausmachen sollen, wieder aus Decimalbrüchen, also selbst aus Verhältnissen bestehen, darauf kommt es hier nicht an; denn dieser Umstand betrifft die besondere Art der Einheit dieser Größen, nicht sie, insofern sie die Anzahl constituiren; wie auch eine aus mehreren Ziffern bestehende ganze Zahl des Decimalsystems wesentlich als eine Anzahl gilt, und nicht darauf gesehen wird, daß sie aus Producten einer Zahl und der Zahl Zehen und deren Potenzen besteht. So wie es hier auch nicht darauf ankommt, daß es andere Brüche giebt als der z. B. genommene $\frac{2}{7}$, die zu Decimalbrüchen gemacht, nicht eine unendliche Reihe geben; jeder aber kann für ein Zahlensystem von anderer Einheit als eine solche ausgedrückt werden.

Indem nun in der unendlichen Reihe, die den Bruch als Anzahl darstellen soll, die Seite, daß er Verhältniß ist, verschwindet, so verschwindet auch die Seite, nach welcher er, wie vorhin gezeigt, die Unendlichkeit an ihm hatte. Diese aber ist auf eine andere Weise hereingekommen; die Reihe ist nämlich selbst unendlich.

Von welcher Art nun die Unendlichkeit der Reihe sey, erhellt von selbst; es ist die schlechte Unendlichkeit des Progresses. Die Reihe enthält und stellt den Widerspruch dar, etwas, das ein Verhältniß ist und qualitative Natur in ihm hat, als ein Verhältnißloses, als ein bloßes Quantum, als Anzahl, darzustellen. Die Folge davon ist, daß an der Anzahl, die in der Reihe ausgedrückt ist, immer etwas fehlt, so daß über das, was gesetzt ist, immer hinausgegangen werden muß, um die geforderte Bestimmtheit zu erreichen. Das Gesetz des Fortgangs ist bekannt, es liegt in der Bestimmung des Quantums, die im Bruche enthalten ist, und in der Natur der Form, in der sie ausgedrückt werden soll. Die Anzahl kann wohl durch Fortsetzung der Reihe so genau gemacht werden, als man nöthig hat; aber immer bleibt die Darstellung durch sie nur ein Sollen; sie ist mit einem Jenseits behaftet, das nicht aufgehoben werden kann, weil ein auf qualitativer Bestimmtheit Beruhendes als Anzahl auszudrücken der bleibende Widerspruch ist.

In dieser unendlichen Reihe ist jene Ungenauigkeit wirklich vorhanden, von der am wahrhaften mathematischen Unendlichen nur der Schein vorkommt. Diese beiden Arten des mathematischen Unendlichen sind so wenig zu verwechseln, als die beiden Arten des philosophischen Unendlichen. Bei der Darstellung des wahrhaften mathematischen Unendlichen ist anfangs die Form der Reihe gebraucht oder auch neuerlich wieder hervorgerufen worden. Aber sie ist für dasselbe nicht nothwendig; im Gegentheil ist das Unendliche der unendlichen Reihe wesentlich von jenem unterschieden, wie die Folge zeigen soll. Diese vielmehr steht sogar dem Ausdrucke des Bruches nach.

Die unendliche Reihe enthält nämlich die schlechte Unendlichkeit, weil das, was die Reihe ausdrücken soll, ein Sollen bleibt; und was sie ausdrückt, mit einem Jenseits, das nicht verschwindet, behaftet und verschieden von dem ist, was ausgedrückt werden soll. Sie ist unendlich nicht um der Glieder willen,

die gesetzt sind, sondern darum, weil sie unvollständig sind, weil das Andere, das zu ihnen wesentlich gehört, jenseits ihrer ist; was in ihr da ist, der gesetzten Glieder mögen so viele seyn als wollen, ist nur ein Endliches, im eigentlichen Sinne, gesetzt als Endliches, d. i. als solches, das nicht ist, was es seyn soll. Dagegen ist aber das, was der endliche Ausdruck, oder die Summe solcher Reihe genannt wird, ohne Mangel; er enthält den Werth, den die Reihe nur sucht, vollständig; das Jenseits ist aus der Flucht zurückgerufen; was er ist, und was er sein soll, ist nicht getrennt, sondern ist dasselbe.

Das Beide Unterscheidende liegt näher sogleich darin, daß in der unendlichen Reihe das Negative außerhalb ihrer Glieder ist, welche Gegenwart haben, indem sie nur als Theile der Anzahl gelten. In dem endlichen Ausdrucke dagegen, der ein Verhältniß ist, ist das Negative immanent, als das Bestimmtseyn der Seiten des Verhältnisses durcheinander, welches ein in sich Zurückgekehrtseyn, sich auf sich beziehende Einheit, als Negation der Negation (beide Seiten des Verhältnisses sind nur als Momente), ist, hiermit die Bestimmung der Unendlichkeit in sich hat. — In der That ist also die gewöhnliche sogenannte Summe, das $\frac{2}{7}$ oder $\frac{1}{1-a}$, ein Verhältniß; und dieser sogenannte endliche Ausdruck ist der wahrhaft unendliche Ausdruck. Die unendliche Reihe dagegen ist in Wahrheit Summe; ihr Zweck ist, das was an sich Verhältniß ist, in der Form einer Summe darzustellen, und die vorhandenen Glieder der Reihe sind nicht als Glieder eines Verhältnisses, sondern eines Aggregats. Sie ist ferner vielmehr der endliche Ausdruck; denn sie ist das unvollkommene Aggregat, und bleibt wesentlich ein Mangelhaftes. Sie ist nach dem, was in ihr da ist, ein bestimmtes Quantum, zugleich aber ein geringeres, als sie seyn soll; alsdann auch das, was ihr fehlt, ist ein bestimmtes Quantum; dieser fehlende Theil ist in der That das, was das Unendliche an der Reihe heißt, nach der nur formellen Seite, daß er ein Feh-

lendes, ein Nichtseyn ist; nach seinem Inhalte ist er ein endliches Quantum. Das was in der Reihe da ist, zusammen mit dem was ihr fehlt, macht erst das aus, was der Bruch ist, das bestimmte Quantum, das sie gleichfalls seyn soll, aber zu seyn nicht vermag. — Das Wort: Unendlich, pflegt, auch in der unendlichen Reihe, in der Meinung etwas Hohes und Hehres zu seyn; es ist dieß eine Art von Aberglauben, der Aberglaube des Verstandes; man hat gesehen, wie es sich vielmehr auf die Bestimmung der Mangelhaftigkeit reducirt.

Daß es, kann noch bemerkt werden, unendliche Reihen giebt, die nicht summirbar sind, ist in Bezug auf die Form von Reihe überhaupt ein äußerlicher und zufälliger Umstand. Sie enthalten eine höhere Art der Unendlichkeit, als die summirbaren; nämlich eine Incommensurabilität, oder die Unmöglichkeit, das darin enthaltene quantitative Verhältniß als ein Quantum, sey es auch als Bruch, darzustellen; die Form der Reihe aber als solche, die sie haben, enthält dieselbe Bestimmung der schlechten Unendlichkeit, welche in der summirbaren Reihe ist.

Die soeben am Bruche und an seiner Reihe bemerkte Verkehrung in Ansehung des Ausdrucks findet auch Statt, insofern das mathematische Unendliche nämlich nicht das so eben genannte, sondern das wahrhafte, das relative Unendliche, — das gewöhnliche metaphysische dagegen, worunter das abstracte, schlechte Unendliche verstanden wird, das absolute genannt worden ist. In der That ist vielmehr dieses metaphysische nur das relative, weil die Negation, die es ausdrückt, nur so im Gegensatze einer Grenze ist, daß diese außer ihm bestehen bleibt und von ihm nicht aufgehoben wird; das mathematische Unendliche hingegen hat die endliche Grenze wahrhaft in sich aufgehoben, weil das Jenseits derselben mit ihr vereinigt ist.

In dem Sinne, in welchem aufgezeigt worden, daß die sogenannte Summe oder der endliche Ausdruck einer unendlichen Reihe, vielmehr als der unendliche anzusehen ist, ist es vornehmlich, daß Spinoza den Begriff der wahren Unendlichkeit gegen den der schlechten aufstellt und durch Beispiele erläutert. Sein Begriff gewinnt am meisten Licht, indem ich das, was er darüber sagt, an diese Entwickelung anschließe.

Er definirt zunächst das Unendliche als die absolute Affirmation der Existenz irgend einer Natur, das Endliche im Gegentheil als Bestimmtheit, als Verneinung. Die absolute Affirmation einer Existenz ist nämlich als ihre Beziehung auf sich selbst zu nehmen, nicht dadurch zu seyn, daß ein Anderes ist; das Endliche hingegen ist die Verneinung, ein Aufhören als Beziehung auf ein Anderes, das außer ihm anfängt. Die absolute Affirmation einer Existenz erschöpft nun zwar den Begriff der Unendlichkeit nicht; dieser enthält, daß die Unendlichkeit Affirmation ist, nicht als unmittelbare, sondern nur als wiederhergestellte durch die Reflexion des Andern in sich selbst, oder als Negation des Negativen. Aber bei Spinoza hat die Substanz und deren absolute Einheit die Form von unbewegter d. i. nicht sich mit sich selbst vermittelnder Einheit, von einer Starrheit, worin der Begriff der negativen Einheit des Selbst, die Subjectivität, sich noch nicht findet.

Das mathematische Beispiel, womit er das wahre Unendliche (Epist. XXIX.) erläutert, ist ein Raum zwischen zwei ungleichen Kreisen, deren einer innerhalb des andern, ohne ihn zu berühren, fällt, und die nicht koncentrisch sind. Er machte, wie es scheint, sich viel aus dieser Figur und dem Begriff, als deren Beispiel er sie gebrauchte, daß er sie zum Motto seiner Ethik machte. — „Die Mathematiker, sagt er, schließen, daß die Ungleichheiten, die in einem solchen Raume möglich sind, unendlich sind, nicht aus der unendlichen Menge der Theile, denn seine Größe ist bestimmt und begrenzt, und ich kann größere und kleinere solche Räume setzen, sondern weil die Natur der Sache jede Bestimmtheit übertrifft." — Man sieht, Spinoza verwirft jene Vorstellung vom Unendlichen, nach welcher es als Menge oder

als Reihe vorgestellt wird, die nicht vollendet ist, und erinnert, daß hier an dem Raume des Beispiels das Unendliche nicht jenseits, sondern gegenwärtig und vollständig ist; dieser Raum ist ein Begrenztes, aber darum ein Unendliches, „weil die Natur der Sache jede Bestimmtheit übersteigt," weil die darin enthaltene Größenbestimmung zugleich nicht als ein Quantum darstellbar ist, oder nach obigem kantischen Ausdruck das Synthesiren nicht zu einem — discreten — Quantum vollendet werden kann. — Wie überhaupt der Gegensatz von continuirlichem und discretem Quantum auf das Unendliche führt, soll in einer spätern Anmerkung auseinander gesetzt werden. — Jenes Unendliche einer Reihe nennt Spinoza das Unendliche der Imagination; das Unendliche hingegen als Beziehung auf sich selbst, das Unendliche des Denkens oder infinitum actu. Es ist nämlich actu, es ist wirklich unendlich, weil es in sich vollendet und gegenwärtig ist. So ist die Reihe 0,285714... oder $1 + a + a^2 + a^3 \ldots$ das Unendliche bloß der Einbildung oder des Meinens; denn es hat keine Wirklichkeit, es fehlt ihm schlechthin etwas; hingegen $\frac{2}{7}$ oder $\frac{1}{1-a}$ ist das wirklich, nicht nur was die Reihe in ihren vorhandenen Gliedern ist, sondern noch das dazu, was ihr mangelt, was sie nur seyn soll. Das $\frac{2}{7}$ oder $\frac{1}{1-a}$ ist gleichfalls eine endliche Größe, wie der zwischen den zwei Kreisen eingeschlossene Raum Spinoza's und dessen Ungleichheiten; und kann wie dieser Raum größer oder kleiner gemacht werden. Aber es kommt damit nicht die Ungereimtheit eines größern oder kleinern Unendlichen heraus; denn dieß Quantum des Ganzen geht das Verhältniß seiner Momente, die Natur der Sache d. h. die qualitative Größenbestimmung, nichts an; das was in der unendlichen Reihe da ist, ist ebenso ein endliches Quantum, aber außerdem noch ein Mangelhaftes. — Die Einbildung dagegen bleibt beim Quantum als solchem stehen, und reflectirt nicht auf die qualitative Beziehung, welche den Grund der vorhandenen Incommensurabilität ausmacht.

Die Incommensurabilität, welche in dem Beispiel Spinoza's liegt, schließt überhaupt die Functionen krummer Linien in sich, und führt näher auf das Unendliche, das die Mathematik bei solchen Functionen, überhaupt bei den Functionen veränderlicher Größen eingeführt hat, und welches das wahrhafte mathematische, qualitative Unendliche ist, das auch Spinoza sich dachte. Diese Bestimmung soll nun hier näher erörtert werden.

Was vors Erste die so wichtig geltende Kategorie der Veränderlichkeit betrifft, unter welche die in jenen Functionen bezogenen Größen gefaßt werden, so sollen sie zunächst veränderlich nicht in dem Sinne seyn, wie im Bruche $\frac{2}{7}$ die beiden Zahlen 2 und 7, indem ebenso sehr 4 und 14, 6 und 21 und so fort ins Unendliche andere Zahlen an ihre Stelle gesetzt werden können, ohne den im Bruche gesetzten Werth zu ändern. So kann noch mehr in $\frac{a}{b}$ an die Stelle von a und b jede beliebige Zahl gesetzt werden, ohne das zu ändern was $\frac{a}{b}$ ausdrücken soll. In dem Sinne nur, daß auch an die Stelle von x und y einer Function eine unendliche d. h. unerschöpfliche Menge von Zahlen gesetzt werden könne, sind a und b so sehr veränderliche Größe als jene, x und y. Der Ausdruck veränderliche Größen, ist darum sehr vage, und unglücklich gewählt für Größebestimmungen, die ihr Interesse und Behandlungsart in etwas ganz Anderm liegen haben, als in ihrer bloßen Veränderlichkeit.

Um es deutlich zu machen, worin die wahrhafte Bestimmung der Momente einer Function liegt, mit denen sich das Interesse der höhern Analysis beschäftigt, müssen wir die bemerklich gemachten Stufen noch einmal durchlaufen. In $\frac{2}{7}$ oder $\frac{a}{b}$ sind 2 und 7 jedes für sich, bestimmte Quanta und die Beziehung ist ihnen nicht wesentlich; a und b soll gleichfalls solche Quanta vorstellen, die auch außer dem Verhältnisse bleiben, was sie sind. Ferner ist auch $\frac{2}{7}$ und $\frac{a}{b}$ ein fixes Quantum, ein Quotient; das Verhältniß macht eine Anzahl aus, deren Einheit der Nenner, und die Anzahl dieser Einheiten der Zähler — oder umgekehrt aus-

drückt; wenn auch 4 und 14 u. s. f. an die Stelle von 2 und 7 treten, bleibt das Verhältniß auch als Quantum dasselbe. Dieß verändert sich nun aber wesentlich in der Function $\frac{y^2}{x} =$ p z. B.; hier haben x und y zwar den Sinn, bestimmte Quanta seyn zu können; aber nicht x und y, sondern nur x und y^2 haben einen bestimmten Quotienten. Dadurch sind diese Seiten des Verhältnisses, x und y, erstens nicht nur keine bestimmten Quanta, sondern zweitens ihr Verhältniß ist nicht ein fires Quantum, (noch ist dabei ein solches wie bei a und b gemeint), nicht ein fester Quotient, sondern er ist als Quantum schlechthin veränderlich. Dieß aber ist allein darin enthalten, daß x nicht zu y ein Verhältniß hat, sondern zum Quadrate von y. Das Verhältniß einer Größe zur Potenz ist nicht ein Quantum, sondern wesentlich qualitatives Verhältniß; das Potenzverhältniß ist der Umstand, der als Grundbestimmung anzusehen ist. — In der Function der geraden Linie $y = ax$ aber, ist $\frac{y}{x} = a$ ein gewöhnlicher Bruch und Quotient; diese Function ist daher nur formell eine Function von veränderlichen Größen, oder x und y sind hier was a und b in $\frac{a}{b}$, sie sind nicht in derjenigen Bestimmung, in welcher die Differential- und Integralrechnung sie betrachtet. — Wegen der besondern Natur der veränderlichen Größen in dieser Betrachtungsweise wäre es zweckmäßig gewesen, für sie sowohl einen besonderen Namen, als andere Bezeichnungen einzuführen, als die gewöhnlichen der unbekannten Größen in jeder endlichen, bestimmten oder unbestimmten Gleichung; um ihrer wesentlichen Verschiedenheit willen von solchen bloß unbekannten Größen, die an sich vollkommen bestimmte Quanta, oder ein bestimmter Umfang von bestimmten Quantis sind. — Es ist auch nur der Mangel des Bewußtseyns, über die Eigenthümlichkeit dessen, was das Interesse der höhern Analysis ausmacht, und das Bedürfniß und die Erfindung des Differential-Calculs herbeigeführt hat, daß Functionen des ersten Grades wie die Gleichung der geraden Linie

in die Behandlung dieses Calculs für sich mit hereingenommen werden; seinen Antheil an solchem Formalismus hat ferner der Mißverstand, der die an sich richtige Forderung der Verallgemeinerung einer Methode dadurch zu erfüllen meint, daß die specifische Bestimmtheit, auf die sich das Bedürfniß gründet, weggelassen wird, so daß es dafür gilt, als ob es sich in diesem Felde nur um veränderliche Größen überhaupt handle. Es wäre wohl viel Formalismus in den Betrachtungen dieser Gegenstände wie in der Behandlung erspart worden, wenn man eingesehen hätte, daß derselbe nicht veränderliche Größen als solche, sondern Potenzenbestimmungen betreffe.

Aber es ist noch eine weitere Stufe, auf der das mathematische Unendliche in seiner Eigenthümlichkeit hervortritt. In einer Gleichung, worin x und y zunächst als durch ein Potenzenverhältniß bestimmt, gesetzt sind, sollen x und y als solche noch Quanta bedeuten; diese Bedeutung nun geht vollends in den sogenannten unendlich kleinen Differenzen gänzlich verloren. d x, d y sind keine Quanta mehr, noch sollen sie solche bedeuten, sondern haben allein in ihrer Beziehung eine Bedeutung, einen Sinn bloß als Momente. Sie sind nicht mehr Etwas, das Etwas als Quantum genommen, nicht endliche Differenzen; aber auch nicht Nichts, nicht die bestimmungslose Null. Außer ihrem Verhältnisse sind sie reine Nullen, aber sie sollen nur als Momente des Verhältnisses, als Bestimmungen des Differential-Coefficienten $\frac{dx}{dy}$ genommen werden.

In diesem Begriff des Unendlichen ist das Quantum wahrhaft zu einem qualitativen Daseyn vollendet; es ist als wirklich unendlich gesetzt; es ist nicht nur als dieses oder jenes Quantum aufgehoben, sondern als Quantum überhaupt. Es bleibt aber die Quantitätsbestimmtheit als Element von Quantis, Princip, oder sie wie man auch gesagt hat, in ihrem ersten Begriffe.

Gegen diesen Begriff ist aller Angriff gerichtet, der auf die Grundbestimmung der Mathematik dieses Unendlichen, der Differential- und Integralrechnung, gemacht worden ist. Unrichtige Vorstellungen der Mathematiker selbst veranlaßten es, wenn er nicht anerkannt worden ist; vornehmlich aber ist die Unvermögenheit, den Gegenstand als Begriff zu rechtfertigen, Schuld an diesen Anfechtungen. Den Begriff kann aber die Mathematik, wie oben erinnert worden, hier nicht umgehen; denn als Mathematik des Unendlichen schränkt sie sich nicht auf die endliche Bestimmtheit ihrer Gegenstände ein, — wie in der reinen Mathematik der Raum und die Zahl und deren Bestimmungen nur nach ihrer Endlichkeit betrachtet und auf einander bezogen werden —; sondern sie versetzt eine von daher aufgenommene und von ihr behandelte Bestimmung in Identität mit ihrer entgegengesetzten, wie sie z. B. eine krumme Linie zu einer geraden, den Kreis zu einem Polygon u. s. f. macht. Die Operationen, die sie sich als Differential- und Integralrechnung erlaubt, sind daher der Natur bloß endlicher Bestimmungen und deren Beziehungen gänzlich widersprechend und hätten darum ihre Rechtfertigung allein in dem Begriff.

Wenn die Mathematik des Unendlichen daran festhielt, daß jene Quantitäts-Bestimmungen verschwindende Größen d. h. solche, die nicht mehr irgend ein Quantum, aber auch nicht Nichts, sondern noch eine Bestimmtheit gegen Anderes sind, so schien nichts klarer, als daß es keinen solchen Mittelzustand, wie man es nannte, zwischen Seyn und Nichts gebe. — Was es mit diesem Einwurfe und sogenannten Mittelzustande auf sich habe, ist oben bereits bei der Kategorie des Werdens, Anmerk. 1. gezeigt. Allerdings ist die Einheit des Seyns und Nichts kein Zustand; ein Zustand wäre eine Bestimmung des Seyns und Nichts, worein diese Momente nur etwa zufälligerweise gleichsam als in eine Krankheit oder äußerliche Affection durch ein irrthümliches Denken gerathen sollten; sondern diese Mitte und Einheit,

das Verschwinden oder ebenso das Werden, ist vielmehr allein ihre Wahrheit.

Was unendlich sey, ist ferner gesagt worden, sey nicht vergleichbar als ein Größeres oder Kleineres; es könne daher nicht ein Verhältniß von Unendlichen zu Unendlichen, nach Ordnungen oder Dignitäten des Unendlichen geben, als welche Unterschiede der unendlichen Differenzen in der Wissenschaft derselben vorkommen. — Es liegt bei diesem schon erwähnten Einwurfe immer die Vorstellung zu Grunde, daß hier von Quantis die Rede seyn solle, die als Quanta verglichen werden; daß Bestimmungen, die keine Quanta mehr sind, kein Verhältniß mehr zu einander haben. Vielmehr ist aber das, was nur im Verhältniß ist, kein Quantum; das Quantum ist eine solche Bestimmung, die außer ihrem Verhältniß ein vollkommen gleichgültiges Daseyn haben, der ihr Unterschied von einem Andern gleichgültig seyn soll, da hingegen das qualitative nur das ist, was es in seinem Unterschiede von einem Andern ist. Jene unendlichen Größen sind daher nicht nur vergleichbar, sondern sind nur als Momente der Vergleichung, des Verhältnisses.

Ich führe die wichtigsten Bestimmungen an, welche in der Mathematik über dieß Unendliche gegeben worden sind; es wird daraus erhellen, daß denselben der Gedanke der Sache, übereinstimmend mit dem hier entwickelten Begriffe, zu Grunde liegt, daß ihre Urheber ihn aber als Begriff nicht ergründeten und bei der Anwendung wieder Auskunftsmittel nöthig hatten, welche ihrer bessern Sache widersprechen.

Der Gedanke kann nicht richtiger bestimmt werden, als Newton ihn gegeben hat. Ich trenne dabei die Bestimmungen ab, die der Vorstellung der Bewegung und der Geschwindigkeit angehören, (von welcher er vornehmlich den Namen Flurionen nahm), weil der Gedanke hierin nicht in der gehörigen Abstraction, sondern concret, vermischt mit außerwesentlichen Formen erscheint. Diese Flurionen erklärt Newton (Princ. mathem. phil. nat. L. 1.

Lemma XI. Schol.) dahin, daß er nicht untheilbare — eine Form, deren sich frühere Mathematiker, Cavalleri und andere, bedienten, und welche den Begriff eines an sich bestimmten Quantums enthält, — verstehe, sondern verschwindende Theilbare. Ferner nicht Summen und Verhältnisse bestimmter Theile, sondern die Grenzen (limites) der Summen, und Verhältnisse. Es werde die Einwendung gemacht, daß verschwindende Größen kein letztes Verhältniß haben, weil es, ehe sie verschwunden, nicht das Letzte, und wenn sie verschwunden, keines mehr ist. Aber unter dem Verhältnisse verschwindender Größen sey das Verhältniß zu verstehen, nicht eh sie verschwinden, und nicht nachher, sondern mit dem sie verschwinden (quacum evanescunt). Ebenso ist das erste Verhältniß werdender Größen, das mit dem sie werden.

Nach dem damaligen Stande der wissenschaftlichen Methode wurde nur erklärt, was unter einem Ausdrucke zu verstehen sey; daß aber dieß oder jenes darunter zu verstehen sey, ist eigentlich eine subjective Zumuthung oder auch eine historische Forderung, wobei nicht gezeigt wird, daß ein solcher Begriff an und für sich nothwendig ist und innere Wahrheit hat. Allein das Angeführte zeigt, daß der von Newton aufgestellte Begriff dem entspricht, wie die unendliche Größe sich in der obigen Darstellung aus der Reflexion des Quantums in sich ergab. Es sind Größen verstanden, in ihrem Verschwinden, d. h. die nicht mehr Quanta sind; ferner nicht Verhältnisse bestimmter Theile, sondern die Grenzen des Verhältnisses. Es sollen also so wohl die Quanta für sich, die Seiten des Verhältnisses, als damit auch das Verhältniß, insofern es ein Quantum wäre, verschwinden; die Grenze des Größen-Verhältnisses ist, worin es ist und nicht ist; dieß heißt genauer, worin das Quantum verschwunden, und damit das Verhältniß nur als qualitatives Quantitäts-Verhältniß, und die Seiten desselben ebenso als qualitative Quantitäts-Momente erhalten sind. — Newton fügt hinzu, daß daraus, daß es letzte Verhältnisse

der verschwindenden Größen gebe, nicht zu schließen sey, daß es letzte Größen, Untheilbare, gebe. Dieß wäre nämlich wieder ein Absprung von dem abstracten Verhältnisse auf solche Seiten desselben, welche für sich außer ihrer Beziehung einen Werth haben sollten, als Untheilbare, als etwas, das ein Eins, ein Verhältnißloses seyn würde.

Gegen jenen Mißverstand erinnert er noch, daß die letzten Verhältnisse nicht Verhältnisse letzter Größen seyen, sondern Grenzen, denen die Verhältnisse der ohne Grenze abnehmenden Größen näher sind als jeder gegebene d. h. endliche Unterschied, welche Grenze sie aber nicht überschreiten, so daß sie Nichts würden. — Unter letzten Größen hätten nämlich, wie gesagt, Untheilbare oder Eins verstanden werden können. In der Bestimmung des letzten Verhältnisses aber ist sowohl die Vorstellung des gleichgültigen Eins, des verhältnißlosen, als auch des endlichen Quantums entfernt. Es bedürfte aber weder des Abnehmens ohne Grenze, in das Newton das Quantum versetzt und das nur den Progreß ins Unendliche ausdrückt, noch der Bestimmung der Theilbarkeit, welche hier keine unmittelbare Bedeutung mehr hat, wenn die geforderte Bestimmung sich zum Begriffe einer Größebestimmung, die rein nur Moment des Verhältnisses ist, fortgebildet hätte.

In Rücksicht der Erhaltung des Verhältnisses im Verschwinden der Quantorum findet sich (anderwärts, wie bei Carnot, Réflexions sur la Métaphysique du Calcul Infinitésimal.) der Ausdruck, daß vermöge des Gesetzes der Stätigkeit die verschwindenden Größen noch das Verhältniß, aus dem sie herkommen, ehe sie verschwinden, behalten. — Diese Vorstellung drückt die wahre Natur der Sache aus, insofern nicht die Stätigkeit des Quantums verstanden wird, die es im unendlichen Progreß hat, sich in sein Verschwinden so zu continuiren, daß im Jenseits seiner wieder nur ein endliches Quantum, ein neues Glied der Reihe entsteht; ein stätiger Fort-

gang wird aber immer so vorgestellt, daß die Werthe durchlossen werden, welche noch endliche Quanta sind. In demjenigen Uebergange dagegen, welcher in das wahrhafte Unendliche gemacht wird, ist das Verhältniß das stätige; es ist so sehr stätig und sich erhaltend, daß er vielmehr allein darin besteht, das Verhältniß rein herauszuheben, und die verhältnißlose Bestimmung, d. i. daß ein Quantum, welches Seite des Verhältnisses ist, auch außer dieser Beziehung gesetzt, noch Quantum ist, verschwinden zu machen. — Diese Reinigung des quantitativen Verhältnisses ist insofern nichts Anderes, als wenn ein empirisches Daseyn begriffen wird. Dieß wird hierdurch so über sich selbst erhoben, daß sein Begriff dieselben Bestimmungen enthält, als es selbst, aber in ihrer Wesentlichkeit und in die Einheit des Begriffes gefaßt, worin sie ihr gleichgültiges, begriffloses Bestehen verloren haben.

Gleich interessant ist die andere Form der newtonischen Darstellung der in Rede stehenden Größen, nämlich als erzeugender Größen oder Principien. Eine erzeugte Größe (genita) ist ein Product oder Quotient, Wurzeln, Rechtecke, Quadrate, auch Seiten von Rechtecken, Quadraten; — überhaupt eine endliche Größe. — „Sie als veränderlich betrachtet, wie sie in fortdauernder Bewegung und Fließen zu- oder abnehmend ist, so verstehe er ihre momentanen Incremente oder Decremente unter dem Namen von Momenten. Diese sollen aber nicht für Theilchen von bestimmter Größe genommen werden (particulae finitae). Solche seyen nicht selbst Momente, sondern aus Momenten erzeugte Größen; es seyen vielmehr die werdenden Principien oder Anfänge endlicher Größen zu verstehen." — Das Quantum wird hier von sich selbst unterschieden, wie es als ein Product oder Daseyendes, und wie es in seinem Werden, in seinem Anfange und Princip, das heißt, wie es in seinem Begriffe, oder was hier dasselbe ist, in seiner qualitativen Bestimmung ist; in der letztern sind die quantitativen Unterschiede, die unendlichen Incremente oder Decremente, nur Momente; erst

das Gewordene ist das in die Gleichgültigkeit des Daseyns und in die Aeußerlichkeit Uebergegangene, das Quantum. — Wenn aber diese in Ansehung der Incremente oder Decremente angeführten Bestimmungen des Unendlichen, von der Philosophie des wahrhaften Begriffs anerkannt werden müssen, so ist auch sogleich zu bemerken, daß die Formen selbst von Incrementen u. s. f. innerhalb der Kategorie des unmittelbaren Quantums und des erwähnten stätigen Fortgangs fallen, und vielmehr sind die Vorstellungen von Increment, Zuwachs, Zunahme des x um dx oder i u. s. f. als das in den Methoden vorhandene Grundübel anzusehen; — als das bleibende Hinderniß, aus der Vorstellung des gewöhnlichen Quantums die Bestimmung des qualitativen Quantitätsmoments rein herauszuheben.

Gegen die angegebenen Bestimmungen steht die Vorstellung von unendlich-kleinen Größen, die auch im Increment oder Decrement selbst steckt, weit zurück. Nach derselben sollen sie von der Beschaffenheit seyn, daß nicht nur sie gegen endliche Größen, sondern auch deren höhere Ordnungen gegen die niedrigere, oder auch die Producte aus mehrern gegen eine einzelne zu vernachlässigen seyen. — Bei Leibnitz hebt sich die Forderung dieser Vernachlässigung, welche die vorhergehenden Erfinder von Methoden, die sich auf diese Größe bezogen, gleichfalls eintreten lassen, auffallender hervor. Sie ist es vornehmlich, die diesem Calcul beim Gewinne der Bequemlichkeit den Schein von Ungenauigkeit und ausdrücklicher Unrichtigkeit in dem Wege seiner Operation giebt. — Wolf hat sie in seiner Weise, die Sachen popular zu machen, d. h. den Begriff zu verunreinigen und unrichtige sinnliche Vorstellungen an dessen Stelle zu setzen, verständlich zu machen gesucht. Er vergleicht nämlich die Vernachlässigung der unendlichen Differenzen höherer Ordnungen gegen niedrigere, mit dem Verfahren eines Geometers, der bei der Messung der Höhe eines Berges um nicht weniger genau gewesen sey, wenn der Wind indeß ein Sandkörnchen von der Spitze wegge-

weht habe, oder mit der Vernachlässigung der Höhen der Häuser, Thürme bei der Berechnung der Mondfinsternisse (Element. Mathes. univ. Tom. I. El. Analys. math. P. II. C. I. s. Schol.).

Wenn die Billigkeit des gemeinen Menschenverstandes eine solche Ungenauigkeit erlaubt, so haben dagegen alle Geometer diese Vorstellung verworfen. Es dringt sich von selbst auf, daß in der Wissenschaft der Mathematik von einer solchen empirischen Genauigkeit ganz und gar nicht die Rede ist, daß das mathematische Messen durch Operationen des Calculs oder durch Constructionen und Beweise der Geometrie, gänzlich vom Feldmessen, vom Messen empirischer Linien, Figuren u. s. f. unterschieden ist. Ohnehin zeigen, wie oben angeführt, die Analytiker durch die Vergleichung des Resultats, wie es auf streng geometrischem Wege und wie es nach der Methode der unendlichen Differenzen erhalten wird, daß das eine dasselbe ist als das andere, und daß ein Mehr oder Weniger von Genauigkeit ganz und gar nicht Statt findet. Und es versteht sich von selbst, daß ein absolut genaues Resultat nicht aus einem Verfahren herkommen könne, das ungenau wäre. Jedoch kann wieder auf der andern Seite das Verfahren selbst, jener Vernachläßigung aus dem Grunde der Unbedeutenheit, des Protestirens gegen die angeführte Rechtfertigungsweise unerachtet, nicht entbehren. Und dieß ist die Schwierigkeit, um welche die Bemühungen der Analytiker gehen, das hierin liegende Widersinnige begreiflich zu machen, und es zu entfernen.

Es ist in dieser Rücksicht vornehmlich Eulers Vorstellung anzuführen. Indem er die allgemeine newtonische Definition zu Grunde legt, dringt er darauf, daß die Differentialrechnung die Verhältnisse der Incremente einer Größe betrachte, daß aber die unendliche Differenz als solche ganz als Null zu betrachten sey. (Institut. Calc. different. P. I. C. III.) — Wie dieß zu verstehen ist, liegt im Vorhergehenden; die unendliche Differenz ist Null nur des Quantums, nicht eine qualitative Null,

sondern als Null des Quantums vielmehr reines Moment nur des Verhältnisses. Sie ist nicht ein Unterschied um eine Größe; aber darum ist es einerseits überhaupt schief, jene Momente, welche unendlich-kleine Größen heißen, auch als Incremente oder Decremente, und als Differenzen auszusprechen. Dieser Bestimmung liegt zu Grunde, daß zu der zuerst vorhandenen endlichen Größe etwas hinzukomme oder davon abgezogen werde, eine Subtraction oder Addition, eine arithmetische, äußerliche Operation vorgehe. Der Uebergang von der Function der veränderlichen Größe in ihr Differential ist aber anzusehen, daß er von ganz anderer Natur ist, nämlich wie erörtert worden, daß er als Zurückführung der endlichen Function auf das qualitative Verhältniß ihrer Quantitätsbestimmungen zu betrachten ist. — Andererseits fällt die schiefe Seite für sich auf, wenn gesagt wird, daß die Incremente für sich Nullen seyen, daß nur ihre Verhältnisse betrachtet werden; denn eine Null hat überhaupt keine Bestimmtheit mehr. Diese Vorstellung kommt also zwar bis zum Negativen des Quantums und spricht es bestimmt aus, aber faßt dieß Negative nicht zugleich in seiner positiven Bedeutung, von qualitativen Quantitätsbestimmungen, die, wenn sie aus dem Verhältnisse gerissen und als Quanta genommen werden wollten, nur Nullen wären. — Lagrange (Théorie des fonct. analyt. Introd.) urtheilt über die Vorstellung der Grenzen oder letzten Verhältnisse, daß wenn man gleich sehr gut das Verhältniß zweier Größen sich vorstellen könne, so lange sie endlich bleiben, so gebe dieß Verhältniß dem Verstande keinen deutlichen und bestimmten Begriff, sobald seine Glieder zugleich Null werden. — In der That muß der Verstand über diese bloß negative Seite, daß die Verhältnißglieder Nullen als Quanta sind, hinausgehen, und sie positiv, als qualitative Momente auffassen. — Was aber Euler (am angeführten Ort §. 84 ff.) weiter in Betreff der gegebenen Bestimmung hinzufügt, um zu zeigen, daß zwei sogenannte unendlich kleine Größen, welche nichts Anders als Nullen

seyn sollen, doch ein Verhältniß zu einander haben und deswegen auch nicht das Zeichen der Null, sondern andere Zeichen für sie im Gebrauch seyen, kann nicht für genügend angesehen werden. Er will dieß durch den Unterschied des arithmetischen und geometrischen Verhältnisses begründen; bei jenem sehen wir auf die Differenz, bei diesem auf den Quotienten, obgleich das erstere zwischen zwei Nullen gleich sey, so sey es deswegen doch das geometrische nicht; wenn $2:1=0:0$, so müsse wegen der Natur der Proportion, da das erste Glied doppelt so groß sey als das zweite, auch das dritte Glied doppelt so groß als das vierte seyn; $0:0$ soll also nach der Proportion als das Verhältniß von $2:1$ genommen werden. — Auch nach der gemeinen Arithmetik sey $n:0=0$; es sey also $n:1=0:0$. — Allein eben dadurch, daß $2:1$ oder $n:1$ ein Verhältniß von Quantis ist, entspricht ihm nicht ein Verhältniß noch eine Bezeichnung von $0:0$.

Ich enthalte mich, die Anführungen zu vermehren, indem die betrachteten zur Genüge gezeigt haben, daß in ihnen wohl der wahrhafte Begriff des Unendlichen liegt, daß er aber nicht in seiner Bestimmtheit herausgehoben und gefaßt worden ist. Indem daher zur Operation selbst fortgegangen wird, so kann es nicht geschehen, daß in ihr die wahrhafte Begriffsbestimmung sich geltend mache; die endliche Quantitätsbestimmtheit kehrt vielmehr zurück und die Operation kann der Vorstellung eines bloß relativ-kleinen nicht entbehren. Der Calcul macht es nothwendig, die sogenannten unendlichen Größen den gewöhnlichen arithmetischen Operationen des Addirens u. s. f., welche sich auf die Natur endlicher Größen gründen, zu unterwerfen, und sie somit als endliche Größen für einen Augenblick gelten zu lassen und als solche zu behandeln. Der Calcul hätte sich darüber zu rechtfertigen, daß er sie das eine Mal in diese Sphäre herabzieht und sie als Incremente oder Differenzen behandelt, und daß er auf der andern Seite sie als Quanta vernachlässigt, nachdem er soeben Formen und Gesetze der endlichen Größen auf sie angewendet hatte.

Ueber die Versuche der Geometer, diese Schwierigkeiten zu beseitigen, führe ich noch das Hauptsächlichste an.

Die ältern Analytiker machten sich hierüber weniger Skrupel; aber die Bemühungen der Neuern gingen vornehmlich dahin, den Calcul des Unendlichen zur Evidenz der eigentlich geometrischen Methode zurückzubringen und in ihr die Strenge der Beweise der Alten (— Ausdrücke von Lagrange —) in der Mathematik zu erreichen. Allein da das Princip der Analysis des Unendlichen höherer Natur, als das Princip der Mathematik endlicher Größen ist, so mußte jene von selbst sogleich auf jene Art von Evidenz Verzicht thun, wie die Philosophie auch auf diejenige Deutlichkeit keinen Anspruch machen kann, die die Wissenschaften des Sinnlichen, z. B. Naturgeschichte hat, und wie Essen und Trinken für ein verständlicheres Geschäft gilt, als Denken und Begreifen. Es wird sich demnach nur um die Bemühung handeln, die Strenge der Beweise der Alten zu erreichen.

Mehrere haben versucht, den Begriff des Unendlichen ganz zu entbehren, und ohne ihn das zu leisten, was an den Gebrauch desselben gebunden schien. — Lagrange spricht z. B. von der Methode, die Landen erfunden hat, und sagt von ihr, daß sie rein analytisch sey und die unendlich kleinen Differenzen nicht gebrauche, sondern zuerst verschiedene Werthe der veränderlichen Größen einführe, und sie in der Folge gleichsetze. Er urtheilt übrigens, daß darin die der Differentialrechnung eignen Vorzüge, Einfachheit der Methode und Leichtigkeit der Operationen verloren gehe. — Es ist dieß wohl ein Verfahren, das mit demjenigen etwas Entsprechendes hat, von welchem Descartes Tangentenmethode ausgeht, die weiterhin noch näher zu erwähnen ist. Soviel, kann hier bemerkt werden, erhellt sogleich im Allgemeinen, daß das Verfahren überhaupt, verschiedene Werthe der veränderlichen Größen anzunehmen, und sie nachher gleichzusetzen, einem andern Kreise mathematischer Behandlung angehört, als die Methode des Differential-Calculs selbst und die späterhin näher zu

erörternde Eigenthümlichkeit des einfachen Verhältnisses, auf welches sich die wirkliche concrete Bestimmung desselben zurückführt, nämlich der abgeleiteten Function zu der ursprünglichen, nicht herausgehoben wird.

Die Aeltern unter den Neuern, wie z. B. Fermat, Barrow und Andere, die sich zuerst des Unendlich-Kleinen in derjenigen Anwendung bedienten, welche später zur Differential- und Integralrechnung ausgebildet wurde, und dann auch Leibnitz und die Folgenden, auch Euler, haben immer unverhohlen, die Producte von unendlichen Differenzen, so wie ihre höhern Potenzen nur aus dem Grunde weglassen zu dürfen geglaubt, weil sie relativ gegen die niedrige Ordnung verschwinden. Hierauf beruht bei ihnen allein der Fundamentalsatz, nämlich die Bestimmung dessen, was das Differential eines Products oder einer Potenz sey, denn hierauf reducirt sich die ganze theoretische Lehre. Das Uebrige ist theils Mechanismus der Entwickelung, theils aber Anwendung, in welche jedoch, was weiterhin zu betrachten ist, in der That auch das höhere oder vielmehr einzige Interesse fällt. — In Rücksicht auf das Gegenwärtige ist hier nur das Elementarische anzuführen, daß aus dem gleichen Grunde der Unbedeutenheit als der Hauptsatz, die Curven betreffend, angenommen wird, daß die Elemente der Curven, nämlich die Incremente der Abscisse und der Ordinate, das Verhältniß der Subtangente und der Ordinate zu einander haben; für die Absicht, ähnliche Dreiecke zu erhalten, wird der Bogen, der die dritte Seite eines Dreiecks zu den beiden Incrementen, des mit Recht vormals sogenannten charakteristischen Dreiecks, ausmacht, als eine gerade Linie, als Theil der Tangente, und damit das eine der Incremente bis an die Tangente reichend angesehen. Diese Annahmen erheben jene Bestimmungen einerseits über die Natur endlicher Größen; andererseits aber wird ein Verfahren auf die nun unendlich genannten Momente angewendet, das nur von endlichen Größen gilt, und bei dem

nichts aus Rücksicht der Unbedeutenheit vernachlässigt werden darf. Die Schwierigkeit, von der die Methode gedrückt wird, bleibt bei solcher Verfahrungsweise in ihrer ganzen Stärke.

Es ist hier eine merkwürdige Procedur Newtons anzuführen; (Princ. Math. phil. nat. Lib. II. Lemma II. nach Propos. VII.) — die Erfindung eines sinnreichen Kunststücks, um das arithmetisch unrichtige Weglassen der Producte unendlicher Differenzen oder höherer Ordnungen derselben bei dem Finden der Differentialien, zu beseitigen. Er findet das Differential des Products, — woraus sich dann die Differentialien der Quotienten, Potenzen u. s. f. leicht herleiten, — auf folgende Art. Das Product, wenn x, y, jedes um die Hälfte seiner unendlichen Differenz kleiner genommen wird, geht über in $xy - \frac{xdy}{2} - \frac{ydx}{2} + \frac{dxdy}{4}$; aber wenn man x und y um eben so viel zunehmen läßt, in $xy + \frac{xdy}{2} + \frac{ydx}{2} + \frac{dxdy}{4}$. Von diesem zweiten Product nun das erste abgezogen, bleibt $ydx + xdy$ als Ueberschuß, und dieß sey der Ueberschuß des Wachsthums um ein ganzes dx und dy, denn um dieses Wachsthum sind beide Producte unterschieden; es ist also das Differential von xy. — Man sieht, in diesem Verfahren fällt das Glied, welches die Hauptschwierigkeit ausmacht, das Product der beiden unendlichen Differenzen, dxdy, durch sich selbst hinweg. Aber des newtonischen Namens unerachtet muß es gesagt werden dürfen, daß solche, obgleich sehr elementarische Operation, unrichtig ist; es ist unrichtig, daß $\left(x + \frac{dx}{2}\right)\left(y + \frac{dy}{2}\right) - \left(x - \frac{dx}{2}\right)\left(y - \frac{dy}{2}\right) = (x + dx)(y + dy) - xy$. Es kann hier nur das Bedürfniß sein, den Fluxionen-Calcul bei seiner Wichtigkeit zu begründen, was einen Newton dahin bringen konnte, die Täuschung solchen Beweisens sich zu machen.

Andere Formen, die Newton bei der Ableitung des Differentials gebraucht, sind an concrete auf Bewegung sich beziehende Bedeutungen der Elemente und deren Potenzen gebunden. — Beim Gebrauche der Reihenform, der sonst seine Methode auszeich-

net, liegt es zu nahe zu sagen, daß man es immer in seiner Macht habe, durch das Hinzufügen weiterer Glieder die Größe so genau zu nehmen, als man nöthig habe, und daß die weggelassenen relativ unbedeutend, überhaupt das Resultat nur eine Näherung sey, als daß er nicht auch hier mit diesem Grunde sich begnügt hätte, wie er bei seiner Methode der Auflösung der Gleichungen höherer Grade durch Näherung die höheren Potenzen, die bei der Substitution jedes gefundenen noch ungenauen Werthes in die gegebene Gleichung entstehen, aus dem rohen Grunde ihrer Kleinigkeit wegläßt; s. Lagrange Equations Numériques p. 125.

Der Fehler, in welchen Newton bei der Auflösung eines Problems durch das Weglassen wesentlicher höherer Potenzen verfiel, der seinen Gegnern die Gelegenheit eines Triumphs ihrer Methode über die seinige gab, und von welchem Lagrange in seiner neuerlichen Untersuchung desselben (Théorie des fonct. analyt. 3me P. Ch. IV.) den wahren Ursprung aufgezeigt hat, beweist das Formelle und die Unsicherheit, die im Gebrauche jenes Instruments noch vorhanden war. Lagrange zeigt, daß Newton dadurch in den Fehler fiel, weil er das Glied der Reihe vernachlässigte, das die Potenz enthielt, auf welche es in der bestimmten Aufgabe ankam. Newton hatte sich an jenes formelle oberflächliche Princip, Glieder wegen ihrer relativen Kleinheit wegzulassen, gehalten. — Es ist nämlich bekannt, daß in der Mechanik den Gliedern der Reihe, in der die Function einer Bewegung entwickelt wird, eine bestimmte Bedeutung gegeben wird, so daß sich das erste Glied oder die erste Function auf das Moment der Geschwindigkeit, die zweite auf die beschleunigende Kraft, und die dritte auf den Widerstand von Kräften beziehe. Die Glieder der Reihe sind hiermit hier nicht nur als Theile einer Summe anzusehen, sondern als qualitative Momente eines Ganzen des Begriffs. Hierdurch erhält das Weglassen der übrigen Glieder, die der schlechtunendlichen Reihe

angehören, eine gänzlich verschiedene Bedeutung, von dem Weglassen aus dem Grunde der relativen Kleinheit derselben.*) Die newtonsche Auflösung erhielt jenen Fehler, nicht weil in ihr Glieder der Reihe, nur als Theile einer Summe, sondern weil das Glied, das die qualitative Bestimmung, auf die es ankam, enthält, nicht berücksichtigt wurde.

---

*) In einfacher Weise finden sich bei Lagrange in der Anwendung der Theorie der Functionen auf die Mechanik, in dem Kapitel von der geradlinigten Bewegung, beide Rücksichten neben einander gestellt (Théorie des fonct. 3me P. Ch. I. art. 4). Der durchlossene Raum als Function der verflossenen Zeit betrachtet, giebt die Gleichung $x = ft$; diese als $f(t + \vartheta)$ entwickelt giebt

$$ft + \vartheta f't + \frac{\vartheta'^2}{2} f''t + \text{u. s. w.}$$

Also der während der Zeit durchlossene Raum stellt sich in der Formel dar, $= \vartheta f't + \frac{\vartheta^2}{2} f''t + \frac{\vartheta^3}{2.3} f'''t +$ u. s. w. Die Bewegung, vermittelst der dieser Raum durchlossen wird, ist also, wird gesagt, d. h. weil die analytische Entwickelung mehrere und zwar unendlich viele Glieder giebt, — zusammengesetzt aus verschiedenen partiellen Bewegungen, deren der Zeit entsprechende Räume seyn werden $\vartheta f't$, $\frac{\vartheta^2}{2} f''t$, $\frac{\vartheta^3}{2.3} f'''t$ u. s. w. Die erste partielle Bewegung ist, in bekannter Bewegung die formell-gleichförmige mit einer durch $f't$ bestimmten Geschwindigkeit, die zweite die gleichförmig beschleunigte, die von einer dem $f''t$ proportionirten beschleunigenden Kraft herkommt. „Da nun die übrigen Glieder sich auf keine einfache bekannte Bewegung beziehen, so ist nicht nöthig, sie besonders in Rücksicht zu nehmen, und wir werden zeigen, daß man von ihnen in der Bestimmung der Bewegung zu Anfang des Zeitpunkts abstrahiren kann.“ Dieß wird nun gezeigt, aber freilich nur durch die Vergleichung jener Reihe, deren Glieder alle zur Bestimmung der Größe des in der Zeit durchlossenen Raumes gehörten, mit der art. 3 für die Bewegung des Falls angegebenen Gleichung $x = at + bt^2$, als in welcher nur diese zwei Glieder vorkommen. Aber diese Gleichung hat selbst nur diese Gestalt, durch die Voraussetzung der Erklärung, die den durch analytische Entwickelung entstehenden Gliedern gegeben wird, erhalten; diese Voraussetzung ist, daß die gleichförmig beschleunigte Bewegung zusammengesetzt sey, aus einer formell-gleichförmigen mit der im vorhergehenden Zeittheile erlangten Geschwindigkeit fortgesetzten Bewegung, und einem Zuwachse, (dem a in $s = at^2$ d. i. dem empirischen Coefficienten, welcher der Kraft der Schwere zugeschrieben wird, — einem Unterschiede, der keineswegs in der Natur der Sache irgend eine Existenz oder Grund hat, sondern nur der fälschlich physikalisch gemachte Ausdruck dessen ist, was bei einer angenommenen analytischen Behandlung herauskommt.

In diesem Beispiele ist der qualitative Sinn dasjenige, wovon das Verfahren abhängig gemacht ist. Im Zusammenhange hiermit kann sogleich die allgemeine Behauptung aufgestellt werden, daß die ganze Schwierigkeit des Princips beseitigt seyn würde, wenn statt des Formalismus, die Bestimmung des Differentials nur in die ihm den Namen gebende Aufgabe, den Unterschied überhaupt einer Function von ihrer Veränderung, nachdem ihre veränderliche Größe einen Zuwachs erhalten, zu stellen, die qualitative Bedeutung des Princips angegeben, und die Operation hiervon abhängig gemacht wäre. In diesem Sinne zeigt sich das Differential von x^n durch das erste Glied der Reihe, die durch die Entwickelung von $(x+dx)^n$ sich ergiebt, gänzlich erschöpft. Daß die übrigen Glieder nicht berücksichtigt werden, kommt so nicht von ihrer relativen Kleinheit her; — es wird dabei nicht eine Ungenauigkeit, ein Fehler oder Irrthum vorausgesetzt, der durch einen andern Irrthum ausgeglichen und verbessert würde; eine Ansicht, von welcher aus Carnot vornehmlich die gewöhnliche Methode der Infinitesimalrechnung rechtfertigt. Indem es sich nicht um eine Summe, sondern um ein Verhältniß handelt, so ist das Differential vollkommen durch das erste Glied gefunden; und wo es fernerer Glieder, der Differentiale höherer Ordnungen bedarf, so liegt in ihrer Bestimmung nicht die Fortsetzung einer Reihe als Summe, sondern die Wiederholung eines und desselben Verhältnisses, das man allein will, und das somit im ersten Glied bereits vollkommen ist. Das Bedürfniß der Form einer Reihe des Summirens derselben, und was damit zusammenhängt, muß dann ganz von jenem Interesse des Verhältnisses getrennt werden.

Die Erläuterungen, welche Carnot über die Methode der unendlichen Größen giebt, enthalten das Geläutertste und aufs Klarste exponirt, was in den oben angeführten Vorstellungen vorkam. Aber bei dem Uebergange zur Operation selbst treten mehr oder weniger die gewöhnlichen Vorstellungen von der unendlichen

Kleinheit der weggelassenen Glieder gegen die andern ein. Er rechtfertigt die Methode vielmehr durch die Thatsache, daß die Resultate richtig werden, und durch den Nutzen, den die Einführung unvollkommener Gleichungen, wie er sie nennt, d. h. solcher, in denen eine solche arithmetisch unrichtige Weglassung geschehen ist, für die Vereinfachung und Abkürzung des Calculs habe, als durch die Natur der Sache selbst.

Lagrange hat bekanntlich die ursprüngliche Methode Newtons, die Methode der Reihen, wieder aufgenommen, um der Schwierigkeiten, welche die Vorstellung des Unendlich-Kleinen, so wie derjenigen, welche die Methode der ersten und letzten Verhältnisse und Grenzen mit sich führt, überhoben zu seyn. Es ist von seinem Functionen-Calcul, dessen sonstige Vorzüge in Rücksicht auf Präcision, Abstraction und Allgemeinheit anerkannt genug sind, als hierher gehörig nur dieß anzuführen, daß er auf dem Fundamentalsatze beruht, daß die Differenz, ohne daß sie Null werde, so klein angenommen werden könne, daß jedes Glied der Reihe die Summe aller folgenden an Größe übertreffe. — Es wird auch in dieser Methode von den Kategorien vom Zuwachs und von der Differenz der Function angefangen, deren veränderliche Größe den Zuwachs erhalte, womit die lästige Reihe hereinkommt, von der ursprünglichen Function; so wie im Verfolg die wegzulassenden Glieder der Reihe nur in der Rücksicht, daß sie eine Summe constituiren, in Betracht kommen, und der Grund, sie wegzulassen, in das Relative ihres Quantums gesetzt wird. Die Weglassung ist also hier auch nicht für das Allgemeine auf den Gesichtspunkt zurückgeführt, der theils in einigen Anwendungen vorkommt, worin, wie vorhin erinnert, die Glieder der Reihe eine bestimmte qualitative Bedeutung haben sollen und Glieder außer Acht gelassen werden, nicht darum weil sie unbedeutend an Größe sind, sondern weil sie unbedeutend der Qualität nach sind; theils aber fällt dann die Weglassung selbst in dem wesentlichen Gesichts-

punkte hinweg, der sich für den sogenannten Differential-Coefficienten erst in der sogenannten Anwendung des Calculs bei Lagrange bestimmt heraushebt, was in der folgenden Anmerkung ausführlicher auseinandergesetzt werden wird.

Der qualitative Character überhaupt, der hier an der in Rede stehenden Größenform in demjenigen, was dabei das Unendlichkleine genannt wird, nachgewiesen worden ist, findet sich am unmittelbarsten in der Kategorie der Grenze des Verhältnisses, die oben angeführt worden, und deren Durchführung im Calcul zu einer eigenthümlichen Methode gestempelt worden ist. Was Lagrange von dieser Methode urtheilt, daß sie der Leichtigkeit in der Anwendung entbehre, und der Ausdruck Grenze keine bestimmte Idee darbiete, davon wollen wir das Zweite hier aufnehmen, und näher sehen, was über ihre analytische Bedeutung aufgestellt wird. In der Vorstellung der Grenze liegt nämlich wohl die angegebene wahrhafte Kategorie der qualitativen Verhältnißbestimmung der veränderlichen Größen, denn die Formen, die von ihnen eintreten, dx und dy, sollen schlechthin nur als Momente von $\frac{dy}{dx}$ genommen, und $\frac{dx}{dy}$ selbst als ein einziges untheilbares Zeichen angesehen werden. Daß hiermit für den Mechanismus des Calculs besonders in seiner Anwendung der Vortheil verloren geht, den er davon zieht, daß die Seiten des Differential-Coefficienten von einander abgesondert werden, ist hier bei Seite zu setzen. Jene Grenze soll nun Grenze von einer gegebenen Function seyn; — sie soll einen gewissen Werth in Beziehung auf dieselbe angeben, der sich durch die Weise der Ableitung bestimmt. Mit der bloßen Kategorie der Grenze aber wären wir nicht weiter, als mit dem, um das es in dieser Anm. zu thun gewesen ist, nämlich aufzuzeigen, daß das Unendlichkleine, das in der Differentialrechnung als dx und dy vorkommt, nicht bloß den negativen, leeren Sinn einer nicht endlichen, nicht gegebenen Größe habe, wie wenn man sagt, eine unendliche Menge, ins Unendliche fort und dergleichen, sondern den bestimmten Sinn

der qualitativen Bestimmtheit des Quantitativen, eines Verhältnißmoments als eines solchen. Diese Kategorie hat jedoch so noch kein Verhältniß zu dem, was eine gegebene Function ist, und greift für sich nicht in die Behandlung einer solchen und in einen Gebrauch, der an ihr von jener Bestimmung zu machen wäre, ein; so würde auch die Vorstellung der Grenze, zurückgehalten in dieser von ihr nachgewiesenen Bestimmtheit, zu nichts führen. Aber der Ausdruck Grenze enthält es schon selbst, daß sie Grenze von Etwas sey, d. h. einen gewissen Werth ausdrücke, der in der Function veränderlicher Größe liegt; und es ist zu sehen, wie dieß concrete Benehmen mit ihr beschaffen ist. — Sie soll die Grenze des Verhältnisses seyn, welches die zwei Incremente zu einander haben, um welche die zwei veränderlichen Größen, die in einer Gleichung verbunden sind, deren die eine als eine Function der andern angesehen wird, als zunehmend angenommen worden; — der Zuwachs wird hier unbestimmt überhaupt genommen und insofern von dem Unendlichkleinen kein Gebrauch gemacht. Aber zunächst führt der Weg, diese Grenze zu finden, dieselben Inconsequenzen herbei, die in den übrigen Methoden liegen. Dieser Weg ist nämlich folgender. Wenn $x = fx$, soll fx, wenn y in $y + k$ übergeht, sich in $fx + ph + qh^2 + rh^3$ u. s. f. verändern, hiermit ist $k = ph + qh^2$ u. s. f. und $\frac{k}{h} = p + qh + rh^2$ u. s. f. Wenn nun k und h verschwinden, so verschwindet das zweite Glied außer p, welches p nun die Grenze des Verhältnisses der beiden Zuwächse sey. Man sieht, daß h als Quantum $= 0$ gesetzt wird, aber daß darum $\frac{k}{h}$ nicht zugleich $= \frac{0}{0}$ seyn, sondern noch ein Verhältniß bleiben soll. Den Vortheil, die Inconsequenz, die hierin liegt, abzulehnen, soll nun die Vorstellung der Grenze gewähren; p soll zugleich nicht das wirkliche Verhältniß, das $= \frac{0}{0}$ wäre, sondern nur der bestimmte Werth seyn, dem sich das Verhältniß unendlich d. i. so nähern könne, daß der Unterschied kleiner als jeder gegebene werden könne.

Der bestimmtere Sinn der Näherung in Rücksicht dessen, was sich eigentlich einander nähern soll, wird unten betrachtet werden. — Daß aber ein quantitativer Unterschied, der die Bestimmung hat, kleiner als jeder gegebene seyn zu können nicht nur, sondern seyn zu sollen, kein quantitativer Unterschied mehr ist, dieß ist für sich klar, so evident als irgend etwas in der Mathematik evident seyn kann; damit aber ist über $\frac{dy}{dx} = \frac{0}{0}$ nicht hinausgekommen worden. Wenn dagegen $\frac{dy}{dx} = p$, d. i. als ein bestimmtes quantitatives Verhältniß, angenommen wird, wie dieß in der That der Fall ist, so kommt umgekehrt die Voraussetzung, welche $h = 0$ gesetzt hat, in Verlegenheit, eine Voraussetzung, durch welche allein $\frac{k}{h} = p$ gefunden wird. Giebt man aber zu, daß $\frac{k}{h} = 0$ ist, und mit $h = 0$ wird in der That von selbst auch $k = 0$; denn der Zuwachs k zu y findet nur unter der Bedingung statt, daß der Zuwachs h ist; so wäre zu sagen, was denn p seyn solle, welches ein ganz bestimmter quantitativer Werth ist. Hierauf giebt sich sogleich die einfache, trockene Antwort von selbst, daß es ein Coefficient ist und aus welcher Ableitung er entsteht, — die auf gewisse bestimmte Weise abgeleitete erste Function einer ursprünglichen Function. Begnügte man sich damit, wie denn in der That Lagrange sich der Sache nach damit begnügt hat, so wäre der allgemeine Theil der Wissenschaft des Differential-Calculs und unmittelbar diese eine Form selbst, welche die Theorie der Grenzen heißt, von den Zuwächsen, dann deren unendlicher oder beliebiger Kleinheit, von der Schwierigkeit, außer dem ersten Gliede oder vielmehr nur dem Coefficienten des ersten Gliedes die weitern Glieder einer Reihe, als welche durch die Einführung jener Zuwächse unabwendbar sich einfinden, wieder wegzubringen, befreit; außerdem aber auch von dem Weitern, was damit zusammenhängt, von den formellen Kategorien vor allem des Unendlichen, der unendlichen Annäherung, und der weitern hier ebenso leeren Kategorien von

continuirlicher Größe,*) und welche man sonst, wie Bestreben, Werden, Gelegenheit einer Veränderung für nöthig erachtet, gereinigt. Aber dann würde gefordert zu zeigen, was denn p, außer der, für die Theorie ganz genügenden trockenen Bestimmung, daß es weiter nichts als eine aus der Entwickelung eines Binoniums abgeleitete Function ist, noch für eine Bedeutung und Werth, d. i. welchen Zusammenhang und Gebrauch für weiteres mathematisches Bedürfniß habe; hiervon soll die zweite Anmerkung handeln. — Es folgt aber zunächst hier noch die Auseinandersetzung der Verwirrung, welche durch den angeführten, in den Darstellungen so geläufigen Gebrauch der Vorstellung von Annäherung in das Auffassen der eigentlichen, qualitativen Bestimmtheit des Verhältnisses, um das es zunächst zu thun war, gebracht worden ist.

Es ist gezeigt worden, daß die sogenannten unendlichen Differenzen das Verschwinden der Seiten des Verhältnisses als Quantorum ausdrücken, und daß das, was übrig bleibt, ihr Quanti-

*) Die Kategorie von der continuirlichen oder fließenden Größe stellt sich mit der Betrachtung der äußerlichen und empirischen Veränderung der Größen, die durch eine Gleichung in die Beziehung, daß die Eine eine Function der Andern ist, gebracht sind, ein; da aber der wissenschaftliche Gegenstand der Differentialrechnung ein gewisses (durch den Differential-Coefficienten gewöhnlich ausgedrücktes) Verhältniß, welche Bestimmtheit ebensowohl Gesetz genannt werden kann, ist, so ist für diese specifische Bestimmtheit die bloße Continuität theils schon eine fremdartige Seite, theils aber auf allen Fall die abstracte und hier leere Kategorie, da über das Gesetz der Continuität gar nichts damit ausgedrückt ist. — Auf welche formelle Definitionen dabei vollends verfallen wird, ist aus meines verehrten Herrn Collegen, Prof. Dirksen, scharfsinniger allgemeinen Darstellung der Grundbestimmungen, die für die Deduction des Differential-Calculs gebraucht werden, welche sich an die Kritik einiger neueren Werke über diese Wissenschaft anschließt und sich in den Jahrb. f. wissensch. Kritik, 1827 Nr. 153 ff., befindet, zu ersehen, es wird daselbst S. 1251 sogar die Definition angeführt: „Eine stätige oder continuirliche Größe, Continuum, ist jede Größe, welche man sich im Zustande des Werdens gedenkt, so daß dieses Werden nicht sprungweise, sondern durch ununterbrochenen Fortgang geschieht.“ Das ist doch wohl tautologisch dasselbe, was das definitum ist.

tätsverhältniß ist, rein insofern es auf qualitative Weise bestimmt ist; das qualitative Verhältniß geht hierin so wenig verloren, daß es vielmehr dasjenige ist, was eben durch die Verwandelung endlicher Größen in unendliche resultirt. Hierin besteht, wie wir gesehen, die ganze Natur der Sache. — So verschwinden im letzten Verhältnisse z. B. die Quanta der Abscisse und der Ordinate; aber die Seiten dieses Verhältnisses bleiben wesentlich die eine, Element der Ordinate, die andere Element der Abscisse. Indem die Vorstellungsweise gebraucht wird, daß man die eine Ordinate sich der andern unendlich nähern läßt, so geht die vorher unterschiedene Ordinate in die andere Ordinate, und die vorher unterschiedene Abscisse in die andere Abscisse über; aber wesentlich geht nicht die Ordinate in die Abscisse, oder die Abscisse in die Ordinate über. Das Element der Ordinate, um bei diesem Beispiele von veränderlichen Größen stehen zu bleiben, ist nicht als der Unterschied einer Ordinate von einer andern Ordinate zu nehmen, sondern ist vielmehr als der Unterschied oder die qualitative Größenbestimmung gegen das Element der Abscisse; das Princip der einen veränderlichen Größe gegen das der andern steht im Verhältnisse mit einander. Der Unterschied, indem er nicht mehr Unterschied endlicher Größen ist, hat aufgehört, ein Vielfaches innerhalb seiner selbst zu seyn; er ist in die einfache Intensität zusammengesunken, in die Bestimmtheit eines qualitativen Verhältnißmoments gegen das andere.

Diese Beschaffenheit der Sache wird aber dadurch verdunkelt, daß das, was soeben Element z. B. der Ordinate genannt worden, so als Differenz oder Increment gefaßt wird, daß es nur der Unterschied des Quantums einer Ordinate zwischen dem Quantum einer andern Ordinate sey. Die Grenze hat hiermit hier nicht den Sinn des Verhältnisses; sie gilt nur als der letzte Werth, dem sich eine andere Größe von gleicher Art beständig so nähere, daß sie von ihm, so wenig als man will, unterschieden seyn könne,

und daß das letzte Verhältniß, ein Verhältniß der Gleichheit sey. So ist die unendliche Differenz das Schweben eines Unterschieds eines Quantums von einem Quantum, und die qualitative Natur, nach welcher dx wesentlich nicht eine Verhältnißbestimmung gegen x, sondern gegen dy ist, tritt in der Vorstellung zurück. Man läßt dx^2 gegen dx verschwinden, aber noch vielmehr verschwindet dx gegen x, dieß heißt aber wahrhaftig: es hat nur ein Verhältniß zu dy. — Es ist den Geometern in solchen Darstellungen immer vorzüglich darum zu thun, die Annäherung einer Größe an ihre Grenze begreiflich zu machen, und sich an diese Seite des Unterschiedes des Quantums vom Quantum, wie er kein Unterschied und doch noch ein Unterschied ist, zu halten. Aber die Annäherung ist ohnehin für sich eine nichts sagende und nichts begreiflich machende Kategorie; dx hat die Annäherung bereits im Rücken, es ist nicht nahe noch ein Näheres; und unendlich nahe heißt selbst die Negation des Naheseyns und des Annäherns.

Indem es nun damit geschehen ist, daß die Incremente oder unendlichen Differenzen nur nach der Seite des Quantums, das in ihnen verschwindet, und nur als Grenze desselben betrachtet worden sind, so sind sie so als verhältnißlose Momente gefaßt. Es würde die unstatthafte Vorstellung daraus folgen, daß es erlaubt sey, in dem letzten Verhältnisse etwa Abscisse und Ordinate, oder auch Sinus, Cosinus, Tangente, Sinus versus und was alles noch, einander gleich zu setzen. — Diese Vorstellung scheint zunächst darin obzuwalten, wenn ein Bogen als eine Tangente behandelt wird; denn auch der Bogen ist wohl incommensurabel mit der geraden Linie, und sein Element zunächst von anderer Qualität als das Element der geraden Linie. Es scheint noch widersinniger und unerlaubter, als die Verwechselung der Abscisse, Ordinate, des Sinus versus, Cosinus u. s. f. wenn quadrata rotundis, wenn ein obzwar unendlich kleiner Theil des Bogens, für ein Stück der Tangente, genommen, und somit

als gerade Linie behandelt wird. — Allein diese Behandlung ist von der gerügten Verwechselung wesentlich zu unterscheiden; sie hat ihre Rechtfertigung darin, daß in dem Dreieck, welches das Element eines Bogens und die Elemente seiner Abscisse und der Ordinate zu seinen Seiten hat, das Verhältniß dasselbe ist, als wenn jenes Element des Bogens das Element einer geraden Linie, der Tangente wäre; die Winkel, welche das wesentliche Verhältniß constituiren, d. i. dasjenige, das diesen Elementen bleibt, indem von den ihnen zugehörigen endlichen Größen abstrahirt wird, sind die nämlichen. — Man kann sich hierüber auch ausdrücken, gerade Linien, als unendlichklein, seyen in krumme Linien übergegangen, und das Verhältniß ihrer in ihrer Unendlichkeit sey ein Curvenverhältniß. Da nach ihrer Definition die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ist, so gründet sich ihr Unterschied von krummer Linie auf die Bestimmung von Menge, auf die geringere Menge des Unterscheidbaren auf diesem Wege, was also eine Bestimmung von Quantum ist. Aber diese Bestimmung verschwindet in ihr, sie als intensive Größe, als unendliches Moment, als Element genommen; somit auch ihr Unterschied von der krummen Linie, der bloß auf dem Quantumsunterschiede beruhte. — Also als unendlich behält gerade Linie und Bogen kein quantitatives Verhältniß, und damit, auf den Grund der angenommenen Definition, auch keine qualitative Verschiedenheit mehr gegen einander, sondern geht jene vielmehr in diese über.

Verwandt, jedoch zugleich verschieden von der Gleichsetzung heterogener Bestimmungen ist die für sich unbestimmte und völlig gleichgültige Annahme, daß unendlich kleine Theile desselben Ganzen einander gleich seyen; jedoch angewandt auf einen in sich heterogenen d. i. mit wesentlicher Ungleichförmigkeit der Größebestimmung behafteten Gegenstand, bringt sie die eigenthümliche Verkehrung hervor, die in dem Satze der höhern Mechanik enthalten ist, daß in gleichen und zwar unendlichkleinen Zeiten un-

endlichkleine Theile einer Curve in gleichförmiger Bewegung durchlossen werden, indem dieß von einer Bewegung behauptet wird, in der in gleichen endlichen d. i. existirenden Zeittheilen endliche, d. h. existirende ungleiche Theile der Curve durchlossen werden, d. i. also von einer Bewegung, die als existirend ungleichförmig ist und so angenommen wird. Dieser Satz ist der Ausdruck desjenigen in Worten, was ein analytisches Glied, daß sich in der oben auch angeführten Entwickelung der Formel von ungleichförmiger übrigens einem Gesetze gemäßen Bewegung ergiebt, bedeuten soll. Aeltere Mathematiker suchten Ergebnisse der neu erfundenen Infinitesimal-Rechnung, die ohnehin immer mit concreten Gegenständen zu thun hatte, in Worte und Sätze auszudrücken und sie in geometrischen Verzeichnungen darzustellen, wesentlich um sie für die Lehrsätze nach gewöhnlicher Beweise-Art zu gebrauchen. Die Glieder einer mathematischen Formel, in welche die analytische Behandlung die Größe des Gegenstandes z. B. der Bewegung zerlegte, erhielten dort eine gegenständliche Bedeutung, z. B. der Geschwindigkeit, beschleunigende Kraft u. s. f. sie sollten nach solcher Bedeutung richtige Sätze, physikalische Gesetze geben und nach der analytischen Verbindung auch ihre objectiven Verknüpfungen und Verhältnisse bestimmt seyn, wie z. B. eben daß in einer gleichförmig beschleunigten Bewegung eine besondere den Zeiten proportionale Geschwindigkeit existire, außerdem aber ein Zuwachs von der Kraft der Schwere her, immer hinzukomme. Solche Sätze werden in der modernen, analytischen Gestalt der Mechanik durchaus als Ergebnisse des Calculs aufgeführt, unbekümmert darum, ob sie einen reellen Sinn d. i. dem eine Existenz entspräche, für sich an ihnen selbst hätten, und um einen Beweis eines solchen; die Schwierigkeit, den Zusammenhang solcher Bestimmungen, wenn sie im ausgesprochenen reellen Sinn genommen werden, z. B. den Uebergang von jener schlechtgleichförmigen Geschwindigkeit zu einer gleichförmigen beschleunigten, begreiflich zu machen, gilt dafür, durch die analytische Behandlung ganz beseitigt zu seyn, als in

welcher solcher Zusammenhang einfache Folge der nunmehrigen festen Autorität der Operationen des Calculs ist. Es wird für einen Triumph der Wissenschaft ausgegeben, durch den bloßen Calcul über die Erfahrung hinaus Gesetze, d. i. Sätze der Existenz, die keine Existenz haben, zu finden. Aber in der erstern noch naiven Zeit des Infinitesimal-Calculs sollte von jenen Bestimmungen und Sätzen, in geometrischen Verzeichnungen vorgestellt, ein reeller Sinn für sich angegeben und plausibel gemacht, und sie in solchem Sinne zum Beweise von den Hauptsätzen, um die es zu thun war, angewendet werden, (man sehe den newtonischen Beweis von seinem Fundamentalsatze der Theorie der Gravitation in dem Princ. mathem. philosophiae naturalis lib. I. Sect. II. Prop. I. verglichen mit Schuberts Astronomie (erster Ausg. III. B. §. 20), wo zugestanden wird, daß es sich nicht genau so, d. i. in dem Punkte, welcher der Nerv des Beweises ist, sich nicht so verhalte, wie Newton annimmt —).

Es wird nicht geläugnet werden können, daß man sich in diesem Felde Vieles als Beweis, vornehmlich unter der Beihülfe des Nebels des Unendlich-Kleinen hat gefallen lassen, aus keinem andern Grunde als dem, daß das, was herauskam, immer schon vorher bekannt war, und der Beweis, der so eingerichtet wurde, daß es herauskam, wenigstens den Schein eines Gerüstes von Beweis zu Stande brachte; — einen Schein, den man dem bloßen Glauben oder dem Wissen aus Erfahrung immer noch vorzog. Ich aber trage kein Bedenken, diese Manier für nicht mehr als eine bloße Taschenspielerei und Charlatanerie des Beweisens anzusehen, und hierunter selbst newtonische Beweise zu rechnen, ins Besondere die zu dem soeben angeführten gehörigen, wegen welcher man Newton bis an den Himmel und über Keppler erhoben hat, das was dieser bloß durch Erfahrung gefunden, mathematisch dargethan zu haben.

Das leere Gerüste solcher Beweise wurde errichtet, um physische Gesetze zu beweisen. Aber die Mathematik vermag überhaupt nicht Größenbestimmungen der Physik zu beweisen, insofern sie Gesetze sind, welche die qualitative Natur der Momente zum Grunde haben; aus dem einfachen Grunde, weil diese Wissenschaft nicht Philosophie ist, nicht vom Begriffe ausgeht, und das Qualitative daher, insofern es nicht lemmatischer Weise aus der Erfahrung aufgenommen wird, außer ihrer Sphäre liegt. Die Behauptung der Ehre der Mathematik, daß alle in ihr vorkommenden Sätze streng bewiesen seyn sollen, ließ sie ihre Grenze oft vergessen; so schien es gegen ihre Ehre, für Erfahrungssätze einfach die Erfahrung als Quelle und als einzigen Beweis anzuerkennen; später ist das Bewußtseyn hierüber gebildeter geworden; ehe dieses aber über den Unterschied sich nicht klar wird, was mathematisch beweisbar ist und was nur anderwärts genommen werden kann, wie darüber was nur Glieder analytischer Entwickelung und was physikalische Existenzen sind, kann die Wissenschaftlichkeit sich nicht zu strenger und reiner Haltung herausbilden. — Jenem Gerüste newtonischen Beweisens aber wird ohne Zweifel noch dasselbe Recht widerfahren, das einem andern grundlosen newtonischen Kunstgebäude aus optischen Experimenten und damit verbundenem Schließen angethan worden ist. Die angewandte Mathematik ist noch voll von einem gleichen Gebräue aus Erfahrung und Reflexion, aber wie von jener Optik seit geraumer Zeit bereits ein Theil nach dem andern anfing in der Wissenschaft factisch ignorirt zu werden mit der Inconsequenz jedoch, das Uebrige obgleich damit Widersprechende noch gewähren zu lassen, — so ist es auch Factum, daß bereits ein Theil jener trügerischen Beweise von selbst in Vergessenheit gerathen oder durch andere ersetzt worden ist.

Anmerkung 2.

Der Zweck des Differential-Calculs aus seiner Anwendung abgeleitet.

In der vorigen Anmerkung ist theils die Begriffsbestimmtheit des Unendlich-Kleinen, das in dem Differential-Calcul

gebraucht wird, theils die Grundlage seiner Einführung in denselben betrachtet worden; Beides sind abstracte und darum an sich auch leichte Bestimmungen; die sogenannte Anwendung aber bietet größere Schwierigkeiten sowohl als auch die interessantere Seite dar; die Elemente dieser concreten Seite sollen der Gegenstand dieser Anmerkung seyn. — Die ganze Methode der Differentialrechnung ist in dem Satze, daß $dx^n = nx^{n-1}dx$, oder $\frac{f(x+i)-fx}{i} = P$, d. i. gleich dem Coefficienten des ersten Gliedes des nach den Potenzen von dx oder i entwickelten Binoniums $x + d$, $x + i$, absolvirt. Man bedarf weiter nichts zu erlernen; die Ableitung der nächsten Formen, des Differentials eines Products, einer Exponentialgröße und sofort ergiebt sich daraus mechanisch; in wenig Zeit, vielleicht in einer halben Stunde — mit dem Finden der Differentiale ist das Umgekehrte, das Finden der ursprünglichen Function aus jenen, die Integration gleichfalls gegeben, — kann man die ganze Theorie inne haben. Was allein länger aufhält, ist die Bemühung es einzusehn, begreiflich zu machen, daß nachdem der eine Umstand der Aufgabe, das Finden jenes Coefficienten, auf analytische d. i. ganz Arithmetische Weise, durch die Entwickelung der Function der veränderlichen Größe, nachdem diese durch einen Zuwachs die Form eines Binoniums erhalten, so leicht bewerkstelligt worden, es auch mit dem andern Umstand, nämlich mit dem Weglassen der übrigen Glieder der entstehenden Reihe außer den ersten, seine Richtigkeit habe. Wäre es der Fall, daß man jenen Coefficienten allein nöthig hätte, so wäre mit der Bestimmung desselben Alles, was die Theorie betrifft, — wie gesagt in weniger als einer halben Stunde abgethan, und das Weglassen der weitern Glieder der Reihe machte so wenig eine Schwierigkeit, daß vielmehr von ihnen, als Gliedern der Reihe (als zweiten, dritten u. s. f. Functionen ist ihre Bestimmung schon mit der Bestimmung des ersten gleichfalls absolvirt), gar nicht die Rede wäre, da es um sie ganz und gar nicht zu thun ist.

Es kann die Bemerkung vorangeschickt werden, daß man es der Methode des Differential-Calculs wohl sogleich ansieht, daß sie nicht für sich selbst erfunden und aufgestellt worden ist; sie ist nicht nur nicht für sich begründet, als eine andere Weise analytischen Verfahrens, sondern die Gewaltsamkeit, Glieder, die sich aus Entwickelung einer Function ergeben, indem doch das Ganze dieser Entwickelung vollständig zur Sache zu gehören angenommen ist, — weil die Sache als der Unterschied der entwickelten Function einer veränderlichen Größe, nachdem dieser die Gestalt eines Binoniums gegeben worden, von der ursprünglichen, angesehen wird, — geradezu wegzulassen, widerspricht vielmehr durchaus allen mathematischen Grundsätzen. Das Bedürfniß solcher Verfahrungsweise, wie die ihr an ihr selbst mangelnde Berechtigung, weist sogleich darauf hin, daß anderswo der Ursprung und die Grundlage sich befinden müsse. Es geschieht auch sonst in den Wissenschaften, daß das, was als das Elementarische vornehin gestellt ist und woraus die Sätze der Wissenschaft abgeleitet werden sollen, nicht einleuchtend ist, und daß es sich ausweist, vielmehr in dem Nachfolgenden seine Veranlassung und seine Begründung zu haben. Der Hergang in der Geschichte des Differential-Calculs thut dar, daß er in den verschiedenen sogenannten Tangential-Methoden vornehmlich, die Sache gleichsam als in Kunststücken, den Anfang genommen hat; die Art des Verfahrens, nachdem es auch auf weitere Gegenstände ausgedehnt worden, ist später zum Bewußtseyn und in abstracte Formeln gebracht worden, welche nun auch zu Principien zu erheben versucht wurde.

Als die Begriffsbestimmtheit des sogenannten Unendlich-Kleinen ist die qualitative Quantitäts-Bestimmtheit solcher, die zunächst als Quanta im Verhältniß zu einander gesetzt sind, aufgezeigt worden, woran sich die empirische Untersuchung knüpfte, jene Begriffsbestimmtheit in den Beschreibungen oder Definitionen nachzuweisen, die sich von dem Unendlich-Kleinen, insofern es als unendliche Differenz und dergleichen genommen ist, vorfinden. —

Dieß ist nur im Interesse der abstracten Begriffsbestimmtheit als solcher geschehen; die weitere Frage wäre, wie von ihr der Uebergang zur mathematischen Gestaltung und Anwendung beschaffen wäre. Zu dem Ende ist zuerst das Theoretische, die Begriffsbestimmtheit, noch weiter vorzunehmen, welche sich an ihr selbst nicht ganz unfruchtbar zeigen wird; alsdann ist das Verhältniß derselben zur Anwendung zu betrachten, und bei beidem nachzuweisen, so weit es hier angeht, daß die allgemeinen Folgerungen zugleich demjenigen, um was es in der Differentialrechnung zu thun ist, und der Art, wie sie es bewerkstelligt, angemessen sind.

Zunächst ist daran zu erinnern, daß die Form, welche die in Rede stehende Begriffsbestimmtheit im Mathematischen hat, bereits beiläufig angegeben ist. Die qualitative Bestimmtheit des Quantitativen ist zuerst im quantitativen Verhältniß überhaupt aufgewiesen, es ist aber auch schon bei der Nachweisung der unterschiedenen sogenannten Rechnungsarten (s. d. betr. Anm.) anticipirt worden, daß das nachher an seiner eigenthümlichen Stelle noch zu betrachtende Potenzenverhältniß es ist, worin die Zahl durch Gleichsetzung ihrer Begriffsmomente, der Einheit und der Anzahl als zu sich selbst zurückgekehrte gesetzt ist, und damit das Moment der Unendlichkeit, des Fürsichseyns, d. i. des Bestimmtseyns durch sich selbst, an ihr erhält. Die ausdrückliche qualitative Größenbestimmtheit bezieht sich somit, wie gleichfalls schon erinnert, wesentlich auf Potenzenbestimmungen, und da die Differentialrechnung das Specifische hat, mit qualitativen Größenformen zu operiren, so muß ihr eigenthümlicher mathematischer Gegenstand die Behandlung von Potenzenformen seyn, und die sämmtlichen Aufgaben und deren Auflösungen, zu deren Behuf die Differentialrechnung gebraucht wird, zeigen es, daß das Interesse allein in der Behandlung von Potenzenbestimmungen als solchen liegt.

So wichtig diese Grundlage ist, und sogleich an die Spitze etwas Bestimmtes stellt, statt der bloß formellen Kategorien von veränderlichen, continuirlichen oder unendlichen Größen und der-

gleichen, oder auch nur von Functionen überhaupt, so ist sie noch zu allgemein; andere Operationen haben gleichfalls damit zu thun; schon das Erheben in die Potenz und Wurzelausziehen, dann die Behandlung der Exponentialgrößen und Logarithmen, Reihen, die Gleichungen höherer Ordnungen haben ihr Interesse und ihre Bemühung allein mit Verhältnissen, die auf Potenzen beruhen. Ohne Zweifel müssen sie zusammen ein System der Potenzenbehandlung ausmachen; aber welches unter den verschiedenen Verhältnissen, worin Potenzenbestimmungen gesetzt werden können, dasjenige sey, das der eigentliche Gegenstand und das Interesse für die Differentialrechnung ist, dieß ist aus dieser selbst, d. i. aus den sogenannten Anwendungen derselben zu entnehmen. Diese sind in der That die Sache selbst, das wirkliche Verfahren in der mathematischen Auflösung eines gewissen Kreises von Problemen; dieß Verfahren ist früher gewesen, als die Theorie oder der allgemeine Theil, und Anwendung ist dasselbe später genannt worden nur in Beziehung auf die nachher erschaffene Theorie, welche die allgemeine Methode des Verfahrens aufstellen, theils ihr aber Principien, d. i. Rechtfertigung geben wollte. Welche vergebliche Bemühung es gewesen ist, für die bisherige Auffassungsweise des Verfahrens Principien aufzufinden, welche den Widerspruch, der dabei zum Vorschein kommt, wirklich lösten, statt ihn nur durch die Unbedeutenheit des nach dem mathematischen Verfahren nothwendigen hier aber wegzulassenden, oder durch die auf dasselbe hinauslaufende Möglichkeit der unendlichen oder beliebigen Annäherung und dergleichen zu entschuldigen oder zu verstecken, ist in voriger Anmerkung gezeigt worden. Wenn aus dem wirklichen Theile der Mathematik, der die Differentialrechnung genannt wird, das Allgemeine des Verfahrens anders abstrahirt würde, als bisher geschehen ist, so würden sich jene Principien und die Bemühung mit denselben auch als entbehrlich zeigen, wie sie an ihnen selbst sich als etwas Schiefes und im Widerspruche Bleibendes ausweisen.

Wenn wir diesem Eigenthümlichen durch einfaches Aufnehmen des in diesem Theile der Mathematik Vorhandenen nachforschen, so finden wir als Gegenstand α) Gleichungen, in welchen eine beliebige Anzahl von Größen (wir können hier überhaupt bei zwei stehen bleiben) zu einem Ganzen der Bestimmtheit so verbunden sind, daß diese erstens ihre Bestimmtheit in empirischen Größen, als festen Grenzen und dann in der Art der Verbindung mit denselben, so wie ihrer Verbindung untereinander, haben; wie dieß überhaupt in einer Gleichung der Fall ist; indem aber nur Eine Gleichung für beide Größen (und ebenso relativ wohl mehrere Gleichungen für mehrere Größen, aber immer weniger, als die Anzahl der Größen ist —) vorhanden ist, gehören diese Gleichungen zu den unbestimmten; und daß zweitens eine Seite, wie diese Größen hier ihre Bestimmtheit haben, darin liegt, daß sie (wenigstens eine derselben) in einer höhern, als die erste Potenz, in der Gleichung vorhanden sind.

Hierüber sind zunächst einige Bemerkungen zu machen, für's Erste, daß die Größen nach der ersten der angegebenen Bestimmungen ganz nur den Charakter solcher veränderlichen Größen haben, wie sie in den Aufgaben der unbestimmten Analysis vorkommen. Ihr Werth ist unbestimmt, aber so daß wenn anderswoher ein vollkommen bestimmter Werth, d. i. ein Zahlenwerth für die eine kommt, auch die andere bestimmt, so die eine, eine Function der andern, ist. Die Kategorien von veränderlichen Größen, Functionen und dergleichen sind darum für die specifische Größebestimmtheit, die hier in Rede steht, nur formell, wie vorhin gesagt worden ist, weil sie von einer Allgemeinheit sind, in welcher dasjenige Specifische, worauf das ganze Interesse des Differentialcalculs geht, noch nicht enthalten ist, noch daraus durch Analyse explicirt werden kann; sie sind für sich einfache, unbedeutende, leichte Bestimmungen, die nur erst schwierig gemacht werden, insofern das in sie gelegt werden soll, damit es dann aus ihnen abgeleitet werden könne, was nicht in ihnen liegt, nämlich

die specifische Bestimmung der Differentialrechnung. — Was alsdann die sogenannte Constante betrifft, so kann über sie bemerkt werden, daß sie zunächst als eine gleichgültige empirische Größe ist, bestimmend für die veränderlichen Größen bloß in Ansehung ihres empirischen Quantums, als Grenze ihres Minimums und Maximums; die Art der Verbindung aber der Constanten mit den veränderlichen Größen ist selbst eines der Momente für die Natur der besondern Function, welche diese Größen sind. Umgekehrt sind aber auch die Constanten selbst Functionen; insofern z. B. eine gerade Linie den Sinn hat, Parameter einer Parabel zu seyn, so ist dieser ihr Sinn dieß, daß sie die Function $\frac{y^2}{x}$ ist; wie in der Entwickelung des Binominms überhaupt, die Constante, welche der Coefficient des ersten Entwickelungsgliedes ist, die Summe der Wurzeln, der des zweiten, die Summe der Producte derselben zu Zwei und Zwei u. s. f. also diese Constanten hier überhaupt Functionen der Wurzeln sind; wo in der Integralrechnung die Constante aus der gegebenen Formel bestimmt wird, wird sie insofern als eine Function von dieser behandelt. Jene Coefficienten werden wir dann weiter in einer andern Bestimmung als Functionen betrachten, deren Bedeutung im Concreten es ist, worauf das ganze Interesse geht.

Das Eigenthümliche nun aber, wodurch die Betrachtung der veränderlichen Größen sich in der Differentialrechnung von ihrer Beschaffenheit in den unbestimmten Aufgaben unterscheidet, ist in das Angegebene zu setzen, daß wenigstens eine jener Größen oder auch alle sich in einer höhern Potenz als die erste befinde, wobei wieder gleichgültig ist, ob sämmtliche von derselben höhern oder von ungleichen Potenzen sind; ihre specifische Unbestimmtheit, die sie hier haben, liegt allein darin, daß sie in solchem Potenzenverhältnisse Functionen von einander sind. Dadurch ist die Veränderung der veränderlichen Größen qualitativ determinirt, damit continuirlich, und diese Continuität, die für sich wieder nur die formelle Kategorie überhaupt einer Identität,

einer sich in der Veränderung erhaltenden, gleichbleibenden Bestimmtheit ist, hat hier ihren determinirten Sinn und zwar allein in dem Potenzenverhältnisse, als welches kein Quantum zu seinem Exponenten hat, und die nicht quantitative, bleibende Bestimmtheit des Verhältnisses der veränderlichen Größen ausmacht. Daher ist gegen einen andern Formalismus die Bemerkung zu machen, daß die erste Potenz nur Potenz im Verhältniß zu höhern ist; für sich ist x nur irgend ein unbestimmtes Quantum. So hat es keinen Sinn, für sich die Gleichungen $y = ax + b$, der geraden Linie oder $s = ct$ die der schlechtgleichförmigen Geschwindigkeit zu differentiren; wenn aus $y = ax$, oder auch aus $y = ax + b$, $a = \frac{dy}{dx}$, oder $\frac{ds}{dt} = c$ aus $s = ct$ wird, so ist ebenso sehr $a = \frac{y}{x}$, die Bestimmung der Tangente oder $\frac{s}{t} = c$ die der schlechten Geschwindigkeit. Letztere wird als $\frac{dy}{dx}$ exponirt im Zusammenhange dessen, was für die Entwickelung der gleichförmig beschleunigten Bewegung ausgegeben wird; aber daß ein Moment von einfacher, schlechtgleichförmiger, d. i. nicht durch die höhere Potenz eines der Momente der Bewegung bestimmter Geschwindigkeit, im Systeme solcher Bewegung vorkomme, ist, wie früher bemerkt, selbst eine leere, allein in der Routine der Methode gegründete Annahme. Indem die Methode von der Vorstellung des Zuwachses, den die veränderliche Größe erleiden solle, ausgeht, so kann freilich auch eine solche, die nur eine Function von erster Potenz ist, auch einen Zuwachs erleiden; wenn nun hierauf, um das Differential zu finden, der Unterschied der hierdurch entstandenen zweiten Gleichung von der gegebenen genommen werden soll, so zeigt sich das Leere der Operation, daß, wie bemerkt, die Gleichung vor und nach derselben, für die sogenannten Zuwächse dieselbe ist als für die veränderlichen Größen selbst.

β) Durch das Gesagte ist die Natur der zu behandelnden Gleichung bestimmt, und es ist nun anzugeben, auf welches Interesse sich die Behandlung derselben gerichtet findet. Diese Betrachtung kann nur bekannte Resultate, wie sie der Form nach

in der Lagrange'schen Auffassung insbesondere vorhanden sind, geben; aber ich habe die Exposition so ganz elementarisch angestellt, um die damit vermischten heterogenen Bestimmungen zu entfernen. — Als die Grundlage der Behandlung der Gleichung von angegebener Art zeigt sich, daß die Potenz innerhalb ihrer selbst als ein Verhältniß, als ein System von Verhältnißbestimmungen, gefaßt wird. Die Potenz ist oben als die Zahl angegeben worden, insofern sie dazu gekommen ist, daß ihre Veränderung durch sie selbst bestimmt, ihre Momente, Einheit und Anzahl identisch ist, wie früher nachgewiesen, vollkommen zunächst im Quadrat, formeller, was hier keinen Unterschied macht, in den höhern Potenzen. Die Potenz nun, da sie als Zahl — wenn man den Ausdruck Größe als den allgemeinern vorzieht, so ist sie an sich immer die Zahl, — eine Menge ist, auch als Summe dargestellt, kann zunächst innerhalb ihrer in eine beliebige Menge von Zahlen zerlegt werden, die ohne alle weitere Bestimmung gegen einander und gegen ihre Summe sind, als nur daß sie zusammen dieser gleich sind. Aber die Potenz kann auch in eine Summe von solchen Unterschieden discernirt werden, die durch die Form der Potenz bestimmt sind. Wird die Potenz als Summe genommen, so ist auch die Grundzahl derselben, die Wurzel als Summe gefaßt, und beliebig nach mannigfaltiger Zerlegung, welche Mannigfaltigkeit aber das gleichgültige empirische Quantitative ist. Die Summe als welche die Wurzel seyn soll, auf ihre einfache Bestimmtheit, d. i. ihre wahrhafte Allgemeinheit zurückgeführt, ist das Binomium; alle weitere Vermehrung der Glieder ist eine bloße Wiederholung derselben Bestimmung und daher etwas Leeres.*) Worauf es ankommt, ist allein die, hiermit

*) Es gehört nur zum Formalismus derjenigen Allgemeinheit, auf welche die Analysis nothwendigen Anspruch macht, wenn statt $(a + b)^n$ für die Potenzenentwickelung zu nehmen, $(a + b + c + d.....)^n$ gesagt wird, wie dieß auch in vielen andern Fällen gethan wird; es ist solche Form, so zu sagen, nur für eine Coketterie des Scheins der Allgemeinheit zu hal-

qualitative Bestimmtheit der Glieder, welche sich durch die Potenzirung der als Summe angenommenen Wurzel ergiebt, welche Bestimmtheit allein in der Veränderung, die das Potenziren ist, liegt. Diese Glieder sind somit ganz Functionen der Potenzirung und der Potenz. Jene Darstellung nun der Zahl, als Summe einer Menge von solchen Gliedern, welche Functionen der Potenzirung sind, alsdann das Interesse, die Form solcher Functionen und ferner diese Summe aus der Menge solcher Glieder, zu finden, insofern dieses Finden allein von jener Form abhängen muß, — dieß macht bekanntlich die besondere Lehre von den Reihen aus. Aber hierbei haben wir wesentlich das fernere Interesse zu unterscheiden, nämlich das Verhältniß der zu Grunde liegenden Größe selbst, deren Bestimmtheit, insofern sie ein Compler d. i. hier eine Gleichung, ist, eine Potenz in sich schließt, — zu den Functionen ihrer Potenzirung. Dieß Verhältniß, ganz abstrahirt von dem vorhin genannten Interesse der Summe wird sich als der Gesichtspunkt zeigen, der sich als der einzige, den die Differentialrechnung sich vorsetzt, aus der wirklichen Wissenschaft ergiebt.

Es ist jedoch vorher noch eine Bestimmung zu dem Gesagten hinzuzufügen, oder vielmehr eine, die darin liegt, zu entfernen. Es wurde nämlich gesagt, daß die veränderliche Größe, in deren Bestimmung die Potenz eintritt, angesehen werde, innerhalb ihrer selbst als Summe und zwar als ein System von Gliedern, insofern diese Functionen der Potenzirung sind, womit auch die Wurzel als eine Summe, und in der einfach bestimmten Form als Binomium betrachtet werde; $x^n = (y+z)^n = (y+ny^{n-1}z+\ldots..)$ Diese Darstellung ging für die Entwickelung der Potenz, d. i. für das Erlangen ihrer Potenzirungsfunctionen, von der Summe

tenz; in dem Binomium ist die Sache erschöpft; es wird durch dessen Entwickelung das Gesetz gefunden, und das Gesetz ist die wahrhafte Allgemeinheit, nicht die äußerliche nur leere Wiederholung des Gesetzes, welche allein es ist, die durch jenes $a+b+c+d\ldots.$ hervorgebracht wird.

als solcher aus; es ist jedoch hier nicht um eine Summe als solche, noch um die daraus entspringende Reihe zu thun, sondern von der Summe ist nur die Beziehung aufzunehmen. Die Beziehung als solche der Größen ist das was einerseits übrig bleibt, nachdem von dem plus einer Summe als solcher abstrahirt wird, und was andererseits für das Finden der Entwickelungsfunctionen der Potenz erforderlich ist. Solche Beziehung aber ist schon darin bestimmt, daß hier der Gegenstand eine Gleichung, $y^m = ax^n$ auch schon ein Compler von mehrern (veränderlichen) Größen ist, der eine Potenzbestimmung derselben enthält. In diesem Compler ist jede dieser Größen schlechthin als in der Beziehung auf die andere mit der Bedeutung, könnte man sagen, eines plus an ihr selbst, — als Function der andern Größen gesetzt; ihr Charakter, Functionen von einander zu seyn, giebt ihnen diese Bestimmung des plus, eben damit aber eines ganz unbestimmten, nicht eines Zuwachses, Increments und dergleichen. Doch diesen abstracten Gesichtspunkt konnten wir auch auf der Seite lassen; es kann ganz einfach dabei stehen geblieben werden, daß nachdem die veränderlichen Größen in der Gleichung als Functionen von einander, so daß diese Bestimmtheit ein Verhältniß von Potenzen enthält, gegeben sind, nun auch die Functionen der Potenzirung einer jeden mit einander verglichen werden, — welche zweiten Functionen durch gar nichts Anderes weiter als durch die Potenzirung selbst bestimmt sind. Es kann zunächst für ein Belieben oder eine Möglichkeit ausgegeben werden, eine Gleichung von den Potenzen ihrer veränderlichen Größen auf ein Verhältniß ihrer Entwickelungsfunctionen zu setzen; ein weiterer Zweck, Nutzen, Gebrauch hat erst das Dienliche solcher Umgestaltung davon anzugeben; durch ihre Nützlichkeit allein ist jene Umstellung veranlaßt worden. Wenn vorhin von der Darstellung dieser Potenzirungsbestimmungen an einer Größe, die als Summe in sich different genommen werde, ausgegangen worden, so diente dieß nur theils zur Angabe, von welcher

Art solche Functionen seyen, theils liegt darin die Weise sie zu finden.

Wir befinden uns hiermit bei der gewöhnlichen analytischen Entwickelung, die für den Zweck der Differentialrechnung so gefaßt wird, daß der veränderlichen Größe ein Zuwachs, dx, i gegeben und nun die Potenz des Binominms durch die Gliederreihe, die ihm angehört, explicirt wird. Der sogenannte Zuwachs aber soll nicht ein Quantum, nur eine Form seyn, deren ganzer Werth ist, zur Entwickelung behülflich zu seyn; was man eingestandenermaßen, am bestimmtesten von Euler und Lagrange, und in der früher erwähnten Vorstellung der Grenze, will, sind nur die sich ergebenden Potenzenbestimmungen der veränderlichen Größen, die sogenannten Coefficienten zwar des Zuwachses und der Potenzen desselben, nach denen die Reihe sich ordnet und zu denen die unterschiedenen Coefficienten gehören. Es kann hierzu etwa bemerkt werden, daß indem nur um der Entwickelung willen ein Zuwachs angenommen ist, der ohne Quantum sey, es am geschicktesten gewesen wäre, 1 (das Eins) dafür zu nehmen, indem derselbe in der Entwickelung immer nur als Factor vorkommt, womit eben der Factor Eins den Zweck erfüllt, daß keine quantitative Bestimmtheit und Veränderung durch den Zuwachs gesetzt werden solle; dagegen dx mit der falschen Vorstellung von einer quantitativen Differenz, und andere Zeichen, wie i, mit dem hier unnützen Scheine von Allgemeinheit behaftet, immer das Aussehen und die Prätension von einem Quantum und dessen Potenzen haben; welche Prätension dann die Mühe herbeibringt, sie dessenungeachtet wegzubringen und wegzulassen. Um die Form einer nach Potenzen entwickelten Reihe zu behalten, könnten die Exponentenbezeichnungen als indices ebenso gut dem Eins angefügt werden. Aber es muß ohnehin von der Reihe und von der Bestimmung der Coefficienten nach der Stelle, die sie in der Reihe haben, abstrahirt werden, das Verhältniß zwischen allen ist dasselbe; die zweite Function wird ganz ebenso aus der ersten,

als diese aus der ursprünglichen abgeleitet, und für die als die zweite gezählte ist die erste abgeleitete wieder ursprüngliche Function. Wesentlich aber geht das Interesse nicht auf die Reihe, sondern ganz allein auf die sich aus der Entwickelung ergebende Potenzenbestimmung in ihrem Verhältniß zu der für sie unmittelbaren Größe. Anstatt also jene als den Coefficienten des ersten Gliedes der Entwickelung zu bestimmen, da ein Glied als das erste in Beziehung auf die andern in der Reihe folgenden bezeichnet wird, eine solche Potenz als eines Zuwachses aber, wie die Reihe selbst hierher nicht gehören, wäre der bloße Ausdruck abgeleitete Potenzenfunction oder wie vorhin gesagt wurde, eine Function des Potenzirens der Größe vorzuziehen, wobei als bekannt vorausgesetzt wird, auf welche Weise die Ableitung als innerhalb einer Potenz eingeschlossene Entwickelung genommen wird.

Wenn nun der eigentliche mathematische Anfang in diesem Theile der Analytik nichts weiter ist, als das Finden der durch die Potenzen-Entwickelung bestimmten Function, so ist die weitere Frage, was mit dem damit erhaltenen Verhältnisse anzufangen ist, wo es eine Anwendung und Gebrauch hat, oder in der That, für welchen Zweck solche Functionen gesucht werden. Durch das Finden von Verhältnissen, an concreten Gegenständen, welche sich auf jene abstracte analytische zurückführen lassen, hat die Differentialrechnung ihr großes Interesse erhalten.

Ueber die Anwendbarkeit aber ergiebt sich zunächst aus der Natur der Sache, ohne noch aus den Fällen der Anwendung selbst zu schließen, vermöge der aufgezeigten Gestalt der Potenzenmomente, von selbst Folgendes. Die Entwickelung der Potenzengrößen, wodurch sich die Functionen ihrer Potenzirung ergeben, enthält, von näherer Bestimmung abstrahirt, zunächst überhaupt die Herabsetzung der Größe auf die nächst niedrigere Potenz. Die Anwendbarkeit dieser Operation findet also bei solchen Gegenständen statt, bei welchen gleichfalls ein solcher Unter-

schied von Potenzenbestimmungen vorhanden ist. Wenn wir nun auf die Raumbestimmtheit reflectiren, so finden wir, daß sie die drei Dimensionen enthält, die wir, um sie von den abstracten Unterschieden der Höhe, Länge und Breite zu unterscheiden, als die concreten bezeichnen können, nämlich die Linie, die Fläche und den totalen Raum; und indem sie in ihren einfachsten Formen und in Beziehung auf Selbstbestimmung und damit auf analytische Dimensionen genommen werden, haben wir die gerade Linie, die ebene Fläche und dieselbe als Quadrat, und den Kubus. Die gerade Linie hat ein empirisches Quantum, aber mit der Ebene tritt das Qualitative, die Potenzenbestimmung ein; nähere Modificationen, z. B. daß dieß gleich auch mit den ebenen Curven geschieht, können wir, insofern es zunächst um den Unterschied bloß im Allgemeinen zu thun ist, unerörtert lassen. Hiermit entsteht auch das Bedürfniß, von einer höheren Potenzenbestimmung zu einer niedrigern und umgekehrt überzugehen, indem z. B. lineare Bestimmungen aus gegebenen Gleichungen der Fläche u. s. f. oder umgekehrt abgeleitet werden sollen. — Die Bewegung ferner, als an der das Größenverhältniß des durchlossenen Raumes und der dazu gehörigen verflossenen Zeit zu betrachten ist, zeigt sich in den verschiedenen Bestimmungen einer schlechtgleichförmigen, einer gleichförmig beschleunigten, einer abwechselnd gleichförmig beschleunigten und gleichförmig retardirten, — in sich zurückkehrenden Bewegung; indem diese unterschiedenen Arten der Bewegung nach dem Größenverhältnisse ihrer Momente, des Raums und der Zeit, ausgedrückt werden, ergeben sich für sie Gleichungen aus unterschiedenen Potenzenbestimmungen, und insofern es Bedürfniß seyn kann, eine Art der Bewegung oder auch der Raumgrößen, an welche eine Art gebunden ist, aus einer andern Art derselben zu bestimmen, führt die Operation gleichfalls das Uebergehen von einer Potenzenfunction zu einer höhern oder niedrigern herbei. — Die Beispiele dieser zwei Gegenstände mögen für den Zweck, zu dem sie angeführt sind, genügen.

Der Anschein von Zufälligkeit, welchen die Differentialrechnung in ihren Anwendungen präsentirt, würde schon vereinfacht werden durch das Bewußtseyn über die Natur der Gebiete, in welchen die Anwendung stattfinden kann, und über das eigenthümliche Bedürfniß und die Bedingung dieser Anwendung. Nun aber kommt es weiter innerhalb dieser Gebiete selbst darauf an, zu wissen, zwischen welchen Theilen der Gegenstände der mathematischen Aufgabe ein solches Verhältniß stattfinde, als durch den Differentialcalcul eigenthümlich gesetzt wird. Es muß gleich vorläufig bemerkt werden, daß hierbei zweierlei Verhältnisse zu beachten sind. Die Operation des Depotenzirens einer Gleichung, sie nach den abgeleiteten Functionen ihrer veränderlichen Größen betrachtet, giebt ein Resultat, welches an ihm selbst wahrhaft nicht mehr eine Gleichung, sondern ein Verhältniß ist; dieses Verhältniß ist der Gegenstand der eigentlichen Differentialrechnung. Eben damit auch ist zweitens das Verhältniß vorhanden von der höhern Potenzenbestimmung (der ursprünglichen Gleichung) selbst zu der niedrigern (dem Abgeleiteten). Dieß zweite Verhältniß haben wir hier zunächst bei Seite zu lassen; es wird sich als der eigenthümliche Gegenstand der Integralrechnung zeigen.

Betrachten wir zunächst das erste Verhältniß, und nehmen zu der aus der sogenannten Anwendung zu entnehmenden Bestimmung des Moments, worin das Interesse der Operation liegt, das einfachste Beispiel an den Curven vor, die durch eine Gleichung der zweiten Potenz bestimmt sind. Bekanntlich ist unmittelbar durch die Gleichung das Verhältniß der Coordinaten gegeben in einer Potenzenbestimmung. Folgen von der Grundbestimmung sind die Bestimmungen der mit den Coordinaten zusammenhängenden andern geraden Linien, der Tangente, Subtangente, Normale u. s. f. Die Gleichungen aber zwischen diesen Linien,

und den Coordinaten sind lineare Gleichungen; die Ganzen, als deren Theile diese Linien bestimmt sind, sind rechtwinklichte Dreiecke von geraden Linien. Der Uebergang von der Grundgleichung, welche die Potenzenbestimmung enthält, zu jenen linearen Gleichungen enthält nun den angegebenen Uebergang von der ursprünglichen Function, d. i. welche eine Gleichung ist, zu der abgeleiteten, welche ein Verhältniß ist, und zwar zwischen gewissen in der Curve enthaltenen Linien. Der Zusammenhang zwischen dem Verhältnisse dieser Linien und der Gleichung der Curve ist es, um dessen Finden es sich handelt.

Es ist nicht ohne Interesse, von dem Historischen hierüber so viel zu bemerken, daß die ersten Entdecker ihren Fund nur auf eine ganz empirische Weise anzugeben wissen, ohne eine Rechenschaft von der völlig äußerlich gebliebenen Operation geben zu können. Ich begnüge mich hierüber mit der Anführung Barrow's, des Lehrers Newtons. In seinen lect. Opt. et Geom., worin er Probleme der höhern Geometrie nach der Methode der Untheilbaren behandelt, die sich zunächst von dem Eigenthümlichen der Differentialrechnung unterscheidet, giebt er auch, „weil seine Freunde in ihn gedrungen," (lect. X.) sein Verfahren, die Tangente zu bestimmen, an. Man muß bei ihm selbst nachlesen, wie diese Angabe beschaffen ist, um sich eine gehörige Vorstellung zu machen, wie das Verfahren ganz als äußerliche Regel angegeben ist, — in demselben Style, wie vormals in den arithmetischen Schulbüchern die Regel de tri oder noch besser die sogenannte Neunerprobe der Rechnungsarten vorgetragen worden ist. Er macht die Verzeichnung der Linienchen, die man nachher die Incremente im charakteristischen Dreieck einer Curve genannt hat, und giebt nun die Vorschrift als eine bloße Regel, die Glieder als überflüssig wegzuwerfen, die in Folge der Entwickelung der Gleichungen, als Potenzen jener Incremente oder Producte zum Vorschein kommen, (etenim isti termini nihilum valebunt); ebenso seyen die Glieder, die nur aus der ursprünglichen Gleichung

bestimmte Größen enthalten, wegzuwerfen (— das nachherige Abziehen der ursprünglichen Gleichung von der mit den Incrementen gebildeten) und zuletzt für das Increment der Ordinate die Ordinate selbst und für das Increment der Abscisse die Subtangente zu substituiren. Man kann, wenn es so zu reden erlaubt ist, das Verfahren nicht schulmeistermäßiger angeben; — die letztere Substitution ist die für die Tangentenbestimmung in der gewöhnlichen Differentialmethode zur Grundlage gemachte Annahme der Proportionalität der Incremente der Ordinate und Abscisse mit der Ordinate und Subtangente; in Barrows Regel erscheint diese Annahme in ihrer ganz naiven Nacktheit. Eine einfache Weise, die Subtangente zu bestimmen, war gefunden; die Manieren Roberval's und Fermats laufen auf Aehnliches hinaus, — die Methode, die größten und kleinsten Werthe zu finden, von der der Letztere ausging, beruht auf denselben Grundlagen und demselben Verfahren. Es war eine mathematische Sucht jener Zeiten, sogenannte Methoden, d. i. Regeln jener Art zu finden, dabei aus ihnen auch ein Geheimniß zu machen, was nicht nur leicht, sondern selbst in einer Rücksicht nöthig war, aus demselben Grunde als es leicht war, — nämlich weil die Erfinder nur eine empirische äußerliche Regel, keine Methode, d. i. nichts aus anerkannten Principien Abgeleitetes, gefunden hatten. Solche sogenannte Methoden hat Leibnitz von seiner Zeit, und Newton ebenfalls von derselben und unmittelbar von seinem Lehrer aufgenommen; sie haben durch die Verallgemeinerung ihrer Form und Anwendbarkeit den Wissenschaften neue Bahnen gebrochen, aber damit zugleich das Bedürfniß gehabt, das Verfahren aus der Gestalt bloß äußerlicher Regeln zu reißen, und demselben die erforderliche Berechtigung zu verschaffen gesucht.

Analysiren wir die Methode näher, so ist der wahrhafte Vorgang dieser. Es werden erstlich die Potenzenbestimmungen (versteht sich der veränderlichen Größen), welche die Gleichung

enthält, auf ihre ersten Functionen herabgesetzt. Damit aber wird der Werth der Glieder der Gleichung verändert; es bleibt daher keine Gleichung mehr, sondern es ist nur ein Verhältniß entstanden zwischen der ersten Function der einen veränderlichen Größe zu der ersten Function der andern; statt $px = y^2$ hat man $p : 2y$ oder statt $2ax - x^2 = y^2$ hat man $a - x : y$, was nachher als das Verhältniß $\frac{dy}{dx}$ bezeichnet zu werden pflegte. Die Gleichung ist Gleichung der Curve, dieß Verhältniß, das ganz von derselben abhängig, aus derselben (oben nach einer bloßen Regel) abgeleitet ist, ist dagegen ein lineares, mit welchem gewisse Linien in Proportion sind; $p : 2y$ oder $a - x : y$ sind selbst Verhältnisse aus geraden Linien der Curve, den Coordinaten und den Parameters; aber damit weiß man noch nichts. Das Interesse ist, von andern an der Curve vorkommenden Linien zu wissen, daß ihnen jenes Verhältniß zukommt, die Gleichheit zweier Verhältnisse zu finden. — Es ist also zweitens die Frage, welches die geraden, durch die Natur der Curve bestimmten Linien sind, welche in solchem Verhältnisse stehen? — Dieß aber ist es, was schon früher bekannt war, daß nämlich solches auf jenem Wege erhaltenes Verhältniß das Verhältniß der Ordinate zur Subtangente ist. Dieß hatten die Alten auf sinnreichem geometrischen Wege gefunden; was die neuern Erfinder entdeckt haben, ist das empirische Verfahren, die Gleichung der Curve so zuzurichten, daß jenes erste Verhältniß geliefert wird, von dem bereits bekannt war, daß es einem Verhältnisse gleich ist, welches die Linie enthält, hier die Subtangente, um deren Bestimmung es zu thun ist. Theils ist nun jene Zurichtung der Gleichung methodisch gefaßt und gemacht worden, — die Differentation, — theils aber sind die imaginären Incremente der Coordinaten und das imaginäre hieraus und einem eben solchen Incremente der Tangente gebildete, charakteristische Dreieck erfunden worden, damit die Proportionalität des durch die Depotenzirung der Gleichung gefundenen Verhältnisses mit dem Verhältnisse der Ordinate und der Subtangente nicht als etwas empirisch nur aus der alten Bekanntschaft Aufgenommenes, sondern als ein Erwiesenes dargestellt werde. Die alte Bekanntschaft jedoch erweist sich überhaupt und am unverkennbarsten in der angeführten Form von Regeln als die einzige Veranlassung und respective Berechtigung der Annahme des charakteristischen Dreiecks und jener Proportionalität.

Lagrange hat nun diese Simulation verworfen und den ächtwissenschaftlichen Weg eingeschlagen; seiner Methode ist die Einsicht zu verdanken, worauf es ankommt, indem sie darin besteht, die beiden Uebergänge, die für die Auflösung der Aufgabe zu machen sind, zu trennen und jede dieser Seiten für sich zu behandeln und zu erweisen. Der eine Theil dieser Auflösung, — indem wir für die nähere Angabe des Ganges bei dem Beispiele der elementarischen Aufgabe, die Subtangente zu finden, bleiben, — der theoretische oder allgemeine Theil, nämlich das Finden der ersten Function aus der gegebenen Curvenvergleichung, wird für sich regulirt; derselbe giebt ein lineares Verhältniß, also von geraden Linien, die in dem Systeme der Curvenbestimmung vorkommen. Der andere Theil der Auflösung ist nun die Findung derjenigen Linien an der Curve, welche in jenem Verhältnisse stehen. Dieß wird nun auf die directe Weise (Théorie des Fonct. Anal. II. P. II. Chap.) bewerkstelligt, d. i. ohne das charakteristische Dreieck, nämlich ohne unendlichkleine Bogen, Ordinaten und Abscissen anzunehmen und diesen die Bestimmungen von dy und dx, d. i. von den Seiten jenes Verhältnisses und zugleich unmittelbar die Bedeutung der Gleichheit desselben mit der Ordinate und Subtangente selbst zu geben. Eine Linie (wie auch ein Punkt) hat allein ihre Bestimmung, insofern sie die Seite eines Dreiecks ausmacht, wie auch die Bestimmung eines Punkts nur in einem solchen liegt. Dieß ist, um es im Vorbeigehen zu erwähnen, der Fundamentalsatz der analytischen Geometrie, welcher die Coordinaten, wie, was dasselbe ist, in der

Mechanik das Parallelogramm der Kräfte herbeiführt, das eben darum der vielen Bemühung um einen Beweis ganz unbedürftig ist. — Die Subtangente wird nun als die Seite eines Dreiecks gesetzt, dessen weitere Seiten die Ordinate und die darauf sich beziehende Tangente ist. Letztere hat als gerade Linie zu ihrer Gleichung $p = aq$, ($+b$ hinzuzufügen ist für die Bestimmung unnütz und wird nur um der beliebten Allgemeinheit hinzugesetzt); — die Determination des Verhältnisses $\frac{p}{q}$ fällt in a, den Coefficienten von q, der die respective erste Function der Gleichung ist, überhaupt aber nur als $a = \frac{p}{q}$ betrachtet zu werden braucht als, wie gesagt, die wesentliche Determination der geraden Linie, die als Tangente an die Curve applicirt ist. Indem nun ferner die erste Function der Curvengleichung genommen wird, ist sie ebenso die Determination einer geraden Linie; indem ferner die eine Coordinate p der ersten geraden Linie und y, die Ordinate der Curve, als dieselben genommen werden, daß also der Punkt, in welchem jene als Tangente angenommene erste gerade die Curve berührt, gleichfalls der Anfangspunkt der durch die erste Function der Curve bestimmten geraden Linie ist, so kommt es darauf an, zu zeigen, daß diese zweite gerade Linie mit der ersten zusammenfällt, d. h. Tangente ist; algebraisch ausgedrückt, daß indem $y = fx$ und $p = Fq$ ist, und nun $y = p$, also $fx = Fq$ angenommen wird, auch $f'x = F'q$. Daß nun die als Tangente applicirte gerade, und jene aus der Gleichung durch deren erste Function determinirte gerade Linie zusammenfallen, daß die letztere also Tangente ist; dieß wird mit Zuhülfnahme des Increments i der Abscisse und des durch die Entwickelung der Function bestimmten Increments der Ordinate gezeigt. Hier kommt denn also gleichfalls das berüchtigte Increment herein; aber wie es zu dem soeben angegebenen Behufe eingeführt wird, und die Entwickelung der Function nach demselben, muß von dem früher erwähnten Gebrauch des Increments für das Finden der Differentialgleichung und für das charakteristische Dreieck,

wohl unterschieden werden. Der hier gemachte Gebrauch ist berechtigt und nothwendig; er fällt in den Umkreis der Geometrie, indem es zur geometrischen Bestimmung einer Tangente als solcher gehört, daß zwischen ihr und der Curve, mit der sie einen Punkt gemeinschaftlich hat, keine andere gerade Linie, die gleichfalls in diesen Punkt fiele, durchgehen könne. Denn mit dieser Bestimmung ist die Qualität der Tangente oder Nicht-Tangente auf den Größenunterschied zurückgeführt, und diejenige Linie ist die Tangente, auf welche die größere Kleinheit schlechthin in Ansehung der Determination, auf welche es ankommt, falle. Diese scheinbar nur relative Kleinheit enthält durchaus nichts Empirisches, d. i. von einem Quantum als solchem Abhängiges, sie ist qualitativ durch die Natur der Formel gesetzt, wenn der Unterschied des Moments, von dem die zu vergleichende Größe abhängt, ein Potenzenunterschied ist; indem derselbe auf i und i^2 hinauskommt, und i, das zuletzt doch eine Zahl bedeuten soll, dann als ein Bruch vorzustellen ist, so ist i^2 an und für sich kleiner als i, so daß selbst die Vorstellung von einer beliebigen Größe, in der man i nehmen könne, hier überflüssig und sogar nicht an ihrem Orte ist. Eben damit hat der Erweis der größern Kleinheit nichts mit einem Unendlich-Kleinen zu thun, das hiermit hier keineswegs hereinzukommen hat.

Wäre es auch nur um der Schönheit und des heutigestags mehr vergessenen, aber wohlverdienten Ruhmes willen, daß ich noch Descartes Tangentenmethode anführen will; sie hat übrigens auch eine Beziehung auf die Natur der Gleichungen, über welche dann noch eine fernere Bemerkung zu machen ist. Descartes trägt diese selbstständige Methode, worin die geforderte lineare Bestimmung gleichfalls aus derselben abgeleiteten Function gefunden wird, in seiner, sonst auch so fruchtbar gewordenen Geometrie (liv II. p. 357 ss. Oeuvres compl. ed. Cousin Tom. V.) vor, indem er in derselben die große Grundlage von der Natur der Gleichungen und deren geometrischer Construction und der

damit so sehr erweiterten Analysis auf die Geometrie überhaupt, gelehrt hat. Das Problem hat bei ihm die Form der Aufgabe, gerade Linien senkrecht auf beliebige Orte einer Curve zu ziehen, als wodurch Subtangente u. s. f. bestimmt wird; man begreift die Befriedigung, die er daselbst über seine Entdeckung, die einen Gegenstand von allgemeinem wissenschaftlichen Interesse der damaligen Zeit betraf, und die so sehr geometrisch ist und dadurch so hoch über den oben erwähnten bloßen Regelmethoden seiner Nebenbuhler stand, ausdrückt: j'ose dire que c'est ceci le problème le plus utile et le plus général, non seulement que je sache, mais même que j'aie jamais désiré de savoir en géometrie. — Er legt für die Auflösung die analytische Gleichung des rechtwinklichten Dreiecks zu Grund, das durch die Ordinate des Punkts der Curve, auf welchem die im Probleme verlangte gerade Linie senkrecht seyn soll, dann durch diese selbst, die Normale, und drittens durch den Theil der Achse, der durch die Ordinate und Normale abgeschnitten wird, durch die Subnormale, gebildet wird. Aus der bekannten Gleichung einer Curve wird nun in jene Gleichung des Dreiecks der Werth es sey der Ordinate oder der Abscisse substituirt, so hat man eine Gleichung des zweiten Grades (und Descartes zeigt, wie auch Curven, deren Gleichungen höhere Grade enthalten, sich hierauf zurückführen), in welcher nur noch die eine der veränderlichen Größen und zwar im Quadrat und in der ersten Potenz vorkommt; — eine quadratische Gleichung, welche zunächst als eine sogenannte unreine erscheint. Nun macht Descartes die Reflexion, daß wenn der auf der Curve angenommene Punkt als Durchschnittspunkt derselben und eines Kreises vorgestellt wird, dieser Kreis die Curve noch in einem andern Punkte schneiden wird, und alsdann sich für die zwei damit entstehenden und ungleichen x zwei Gleichungen mit denselben Constanten und von derselben Form ergeben; — oder aber nur Eine Gleichung mit ungleichen Werthen von x. Die Gleichung wird aber nur Eine, für das Eine Dreieck, in welchem die Hypotenuse auf die Curve senkrecht, Normale, ist, was so vorgestellt wird, daß man die beiden Durchschnittspunkte der Curve durch den Kreis zusammenfallen, diesen also die Kurve berühren lasse. Damit aber fällt auch der Umstand der ungleichen Wurzeln des x oder y der quadratischen Gleichung hinweg. Bei einer quadratischen Gleichung von zwei gleichen Wurzeln nun aber ist der Coefficient des Gliedes, das die Unbekannte in der ersten Potenz enthält, das Doppelte der nur Einen Wurzel; dieß nun giebt eine Gleichung, durch welche die verlangten Bestimmungen gefunden sind. Dieser Gang ist für den genialen Griff eines ächt analytischen Kopfes anzusehen, wogegen die ganz assertorisch angenommene Proportionalität der Subtangente und der Ordinate mit den unendlich klein seyn sollenden sogenannten Incrementen der Abscisse und der Ordinate ganz zurücksteht.

Die auf die angegebene Weise erhaltene Endgleichung, welche den Coefficienten des zweiten Gliedes der quadratischen Gleichung gleichsetzt der doppelten Wurzel oder Unbekannten, ist dieselbe, welche durch das Verfahren des Differentialcalculs gefunden wird. $x^2 - ax - b = 0$ differentiirt giebt die neue Gleichung $2x - a = 0$; oder $x^3 - px - q = 0$ giebt $3x^2 - p = 0$. Es bietet sich hierbei aber die Bemerkung an, daß es sich keineswegs von selbst versteht, daß solche abgeleitete Gleichung auch richtig ist. Bei einer Gleichung mit zwei veränderlichen Größen, die darum, daß sie veränderliche sind, den Charakter unbekannte Größen zu seyn nicht verlieren, kommt, wie oben betrachtet wurde, nur ein Verhältniß heraus, aus dem angegebenen einfachen Grunde, weil durch das Substituiren der Functionen der Potenzirung an die Stelle der Potenzen selbst der Werth der beiden Glieder der Gleichung verändert wird, und es für sich selbst noch unbekannt ist, ob auch zwischen ihnen bei so veränderten Werthen noch eine Gleichung stattfinde. Die Gleichung $\frac{dy}{dx} = P$ drückt gar nichts weiter aus, als daß P ein Verhältniß ist, und es

ist dem $\frac{dy}{dx}$ sonst kein reeller Sinn zuzuschreiben. Von diesem Verhältniß $= P$ ist es aber ebenso noch unbekannt, welchem anderen Verhältnisse es gleich sey; solche Gleichung, die *Proportionalität*, giebt demselben erst einen Werth und Bedeutung. — Wie angegeben wurde, daß man diese Bedeutung, was die Anwendung hieß, anderswoher, empirisch aufnahm, so muß bei den hier in Rede stehenden durch Differentation abgeleiteten Gleichungen anderswoher gewußt werden, ob sie gleiche Wurzeln haben, um zu wissen, ob die erhaltene Gleichung noch richtig sey. Dieser Umstand wird aber in den Lehrbüchern nicht ausdrücklich bemerklich gemacht; er wird wohl dadurch beseitigt, daß eine Gleichung mit einer unbekannten, auf Null gebracht, sogleich $= y$ gesetzt wird, wodurch dann bei der Differentation allerdings ein $\frac{dy}{dx}$, nur ein Verhältniß herauskommt. Der Functionen-Calcul soll es allerdings mit Functionen der Potenzirung oder die Differentialrechnung mit Differentialien zu thun haben, aber daraus folgt für sich noch keineswegs, daß die Größen, deren Differentialien oder Functionen der Potenzirung genommen werden, selbst auch *nur* Functionen *anderer* Größen seyn sollen. In dem theoretischen Theile, der Anweisung, die Differentiale, d. i. die Functionen der Potenzirung abzuleiten, wird ohnehin noch nicht daran gedacht, daß die Größen, die nach solcher Ableitung zu behandeln gelehrt wird, selbst Functionen anderer Größen seyn sollen.

Noch kann in Ansehung des Weglassens der Constante bei dem Differentiiren *bemerklich* gemacht werden, daß dasselbe hier den Sinn hat, daß die Constante für die Bestimmung der Wurzeln im Falle ihrer Gleichheit gleichgültig ist, als welche Bestimmung durch den Coefficienten des zweiten Gliedes der Gleichung erschöpft ist. Wie im angeführten Beispiele von Descartes die Constante das Quadrat der Wurzeln selbst ist, also diese aus der Constante ebenso wie aus den Coefficienten, bestimmt werden kann; indem sie überhaupt, wie die Coefficienten, Function der Wurzeln der Gleichung ist. In der gewöhnlichen Darstellung erfolgt das

Wegfallen der sogenannten nur durch $+$ und $-$ mit den übrigen Gliedern verbundenen Constanten durch den bloßen Mechanismus des Verfahrens, daß um das Differential eines zusammengesetzten Ausdrucks zu finden, nur den veränderlichen Größen ein Zuwachs gegeben, und der hierdurch formirte Ausdruck von dem ursprünglichen abgezogen wird. Der Sinn der Constanten und ihres Weglassens, inwiefern sie selbst Functionen sind und nach dieser Bestimmung dienen oder nicht, kommt nicht zur Sprache.

Mit dem Weglassen der Constanten hängt eine ähnliche Bemerkung zusammen, die über die *Namen* von Differentation und Integration gemacht werden kann, als früher über den endlichen und unendlichen Ausdruck gemacht wurde, daß nämlich in ihrer Bestimmung vielmehr das Gegentheil von dem liegt, was der Ausdruck besagt. Differentiiren bezeichnet das Setzen von Differenzen; durch das Differentiiren aber wird eine Gleichung vielmehr auf weniger Dimensionen herabgebracht, durch das Weglassen der Constante wird ein Moment der Bestimmtheit hinweggenommen; wie bemerkt, werden die Wurzeln der veränderlichen Größe auf eine Gleichheit gesetzt, die *Differenz also derselben aufgehoben*. In der Integration hingegen soll die Constante wieder hinzugesetzt werden; die Gleichung wird dadurch allerdings, aber in dem Sinne integrirt, daß die vorher aufgehobene *Differenz* der Wurzeln *wieder hergestellt*, das Gleichgesetzte wieder differentiirt wird. — Der gewöhnliche Ausdruck trägt dazu bei, die wesentliche Natur der Sache in Schatten zu setzen und Alles auf den untergeordneten, ja der Hauptsache fremdartigen Gesichtspunkt theils der unendlich kleinen Differenz, des Increments und dergleichen, theils der bloßen Differenz überhaupt zwischen der gegebenen und der abgeleiteten Function, ohne deren specifischen, d. i. den qualitativen Unterschied zu bezeichnen, zu stellen.

Ein anderes Hauptgebiet, in welchem von dem Differential-Calcul Gebrauch gemacht wird, ist die *Mechanik*; von den un-

terschiedenen Potenzen-Functionen, die sich bei den elementarischen Gleichungen ihres Gegenstandes, der Bewegung, ergeben, sind deren Bedeutungen bereits beiläufig erwähnt; ich will dieselben hier direct aufnehmen. Die Gleichung, nämlich der mathematische Ausdruck, der schlechtgleichförmigen Bewegung $c = \frac{s}{t}$ oder $s = ct$, in welcher die durchloffenen Räume den verfloffenen Zeiten nach einer empirischen Einheit c, der Größe der Geschwindigkeit, proportionirt sind, bietet für die Differentation keinen Sinn dar; der Coefficient c ist bereits vollkommen bestimmt und bekannt, und es kann keine weitere Potenzenentwickelung stattfinden. — Wie $s = at^2$, die Gleichung der Bewegung des Falles, analysirt wird, ist früher schon erinnert; — das erste Glied der Analyse $\frac{ds}{dt} = 2at$ wird in die Sprache und resp. in die Existenz so übersetzt, es solle ein Glied einer Summe (— welche Vorstellung wir längst entfernt haben), der eine Theil der Bewegung seyn, und zwar solle dieser der Kraft der Trägheit, d. i. einer schlechtgleichförmigen Geschwindigkeit so zukommen, daß in den unendlichkleinen Zeittheilen die Bewegung gleichförmig, in den endlichen Zeittheilen d. h. in der That existirenden aber ungleichförmig sey. Freilich ist $fs = 2at$; und die Bedeutung von a und von t für sich bekannt, so wie daß hiermit die Bestimmung von gleichförmiger Geschwindigkeit einer Bewegung gesetzt ist; da $a = \frac{s}{t^2}$, ist $2at = \frac{2s}{t}$ überhaupt; damit aber weiß man im geringsten nichts weiter; nur die fälschliche Annahme, daß 2at ein Theil der Bewegung als einer Summe sey, giebt den fälschlichen Schein eines physicalischen Satzes. Der Factor selbst, a, die empirische Einheit — ein Quantum als solches — wird der Schwere zugeschrieben; wenn die Kategorie der Kraft der Schwere gebraucht wird, so ist vielmehr zu sagen, daß eben das Ganze $s = at^2$ die Wirkung oder besser das Gesetz der Schwere ist. — Gleichmäßig ist der aus $\frac{ds}{dt} = 2at$ abgeleitete Satz, daß wenn die Schwere aufhörte zu wirken, der Körper mit der am Ende seines Falles erlangten Geschwindigkeit

den doppelten Raum von dem, welchen er durchloffen hat, in einer der Dauer seines Falles gleichen Zeit zurücklegen würde. — Es liegt hierin auch eine für sich schiefe Metaphysik; das Ende des Falles, oder das Ende eines Zeittheils, in welchem der Körper gefallen, ist immer selbst noch ein Zeittheil; wäre es kein Zeittheil, so wäre Ruhe und damit keine Geschwindigkeit angenommen, die Geschwindigkeit kann nur nach dem Raume angesetzt werden, welcher in einem Zeittheil, nicht an seinem Ende, durchloffen worden ist. — Wenn nun aber vollends in andern physicalischen Gebieten, wo gar keine Bewegung vorhanden ist, wie z. B. im Verhalten des Lichts (außer dem, was seine Fortpflanzung im Raume genannt wird) und Größenbestimmungen an den Farben, eine Anwendung der Differentialrechnung gemacht wird und die erste Function von einer quadratischen Function hier auch Geschwindigkeit genannt wird, so ist dieß für einen noch unstatthaftern Formalismus der Erdichtung von Existenz anzusehen. —

Die Bewegung, welche durch die Gleichung $s = at^2$ vorgestellt wird, finden wir, sagt Lagrange, in der Erfahrung vom Falle der Körper; die einfachste Bewegung nach derselben würde die seyn, deren Gleichung $s = ct^3$ wäre, aber die Natur zeige keine Bewegung dieser Art; wir wüßten nicht was der Coefficient c bedeuten könnte. Wenn dem wohl so ist, so giebt es dagegen eine Bewegung, deren Gleichung $s^3 = at^2$ ist, — das kepplerische Gesetz der Bewegung der Körper des Sonnensystems; — was hier die erste abgeleitete Function $\frac{2at}{3s^2}$ u. s. f. bedeuten soll, und die fernere directe Behandlung dieser Gleichung durch die Differentation, die Entwickelung der Gesetze und Bestimmungen jener absoluten Bewegung von diesem Ausgangspunkte aus, müßte dagegen wohl als eine interessante Aufgabe erscheinen, in welcher die Analysis im würdigsten Glanze sich zeigen würde.

Für sich bietet so die Anwendung des Differential-Calculs auf die elementarischen Gleichungen der Bewegung kein reelles Interesse dar; das formelle Interesse kommt von dem allgemeinen

Mechanismus des Calculs. Eine andere Bedeutung aber erhält die Zerlegung der Bewegung in Beziehung auf die Bestimmung ihrer Trajectorie; wenn dieses eine Curve ist und ihre Gleichung höhere Potenzen enthält, bedarf es der Uebergänge von geradlinigten Functionen als Functionen der Potenzirung, zu den Potenzen selbst, und indem jene aus der ursprünglichen Gleichung der Bewegung, welche den Factor der Zeit enthält, mit Elimination der Zeit zu gewinnen sind, ist dieser zugleich auf die niedrigern Entwickelungsfunctionen herabzusetzen, aus welchen jene Gleichungen linearer Bestimmungen erhalten werden können. Diese Seite führt auf das Interesse des andern Theils der Differentialrechnung.

Das Bisherige hat den Zweck gehabt, die einfache specifische Bestimmung des Differential-Calculs herauszuheben und festzustellen, und dieselbe in einigen der elementarischen Beispiele nachzuweisen. Diese Bestimmung hat sich ergeben darin zu bestehen, daß aus einer Gleichung von Potenzenfunctionen der Coefficient des Entwickelungsgliedes, die sogenannte erste Function gefunden, und das *Verhältniß*, welches diese ist, in Momenten des concreten Gegenstands aufgewiesen werde, durch welche so erhaltene Gleichung zwischen den beiden Verhältnissen diese Momente selbst bestimmt sind. Es ist ebenso von dem Princip der *Integralrechnung* kurz zu betrachten, was sich aus dessen Anwendung, für die specifische concrete Bestimmung derselben ergiebt. Die Ansicht dieses Calculs ist dadurch schon vereinfacht und richtiger bestimmt worden, daß er nicht mehr als *Summationsmethode* genommen wird, wie er im Gegensatz gegen das Differentiiren, wo der Zuwachs als das wesentliche Ingrediens gilt, genannt wurde, und womit er im wesentlichen Zusammenhang mit der Form der Reihe erschien. — Die Aufgabe dieses Calculs ist zunächst ebenso die theoretische oder vielmehr formelle, als die der Differentialrechnung, bekanntlich aber die umgekehrte von dieser; — es wird hier von einer Function ausgegangen, die als *abgeleitete*, als der Coefficient des nächsten aus der Entwickelung einer aber noch unbekannten Gleichung entsprungenen Gliedes betrachtet wird, und aus ihr soll die ursprüngliche Potenzen-Function gefunden werden; die in der natürlichen Ordnung der Entwickelung als ursprünglich anzusehende wird hier abgeleitet, und die früher als abgeleitet betrachtete ist hier die gegebene oder überhaupt die anfangende. Das Formelle dieser Operation scheint nun aber bereits durch den Differential-Calcul geleistet zu seyn; indem darin überhaupt der Uebergang und das Verhältniß von der ursprünglichen zu der Entwickelungsfunction festgestellt ist. Wenn hierbei theils schon um die Function, von der auszugehen ist, anzusetzen, theils aber den Uebergang von ihr zu der ursprünglichen zu bewerkstelligen, nothwendig in vielen Fällen zu der *Form der Reihe* die Zuflucht genommen werden muß, so ist zunächst festzuhalten, daß diese Form als solche mit dem eigenthümlichen Princip des Integrirens unmittelbar nichts zu thun hat.

Der andere Theil nun aber der Aufgabe des Calculs erscheint in Rücksicht auf die formelle Operation die *Anwendung* derselben. Diese ist nun selbst die *Aufgabe*, nämlich die *Bedeutung* in dem oben angegebenen Sinne zu kennen, welche die ursprüngliche Function von der gegebenen als ersten Function betrachteten eines besondern Gegenstandes hat. An sich könnte auch diese Lehre bereits in der Differentialrechnung ganz abgethan zu seyn scheinen; allein es tritt ein weiterer Umstand ein, der die Sache nicht so einfach seyn läßt. Indem nämlich in diesem Calcul sich ergeben, daß durch die erste Function der Gleichung einer Curve das Verhältniß, welches ein lineares ist, erhalten worden, so weiß man damit auch, daß die Integration dieses Verhältnisses die Gleichung der Curve im Verhältnisse der Abscisse und Ordinate giebt; oder wenn die Gleichung für die Ebene einer Curve gegeben wäre, so würde die Differentialrechnung über die Bedeutung der ersten Function solcher Gleichung bereits gelehrt haben sollen, daß diese

Function die Ordinate als Function der Abscisse, hiermit die Gleichung der Curve darstellte.

Nun kommt es aber darauf an, welches von den Bestimmungsmomenten des Gegenstandes in der Gleichung selbst gegeben ist; denn nur von dem Gegebenen kann die analytische Behandlung den Ausgang nehmen und von da zu den übrigen Bestimmungen des Gegenstandes übergehen. Es ist z. B. nicht die Gleichung eines Flächenraums der Curve, noch etwa des durch ihre Umdrehung entstehenden Körpers, noch auch eines Bogens derselben, sondern nur das Verhältniß der Abscisse und Ordinate in der Gleichung der Curve selbst gegeben. Die Uebergänge von jenen Bestimmungen zu dieser Gleichung selbst können daher nicht schon in der Differentialrechnung behandelt werden; es wird für die Integralrechnung aufgespart, diese Verhältnisse zu finden.

Ferner aber ist gezeigt worden, daß die Differentiirung der Gleichung von mehreren veränderlichen Größen, die Entwickelungspotenz oder Differential-Coefficienten, nicht als eine Gleichung, sondern nur als ein Verhältniß giebt; die Aufgabe ist dann für dieß Verhältniß, welches die abgeleitete Function ist, ein zweites in den Momenten des Gegenstandes anzugeben, das jenem gleich sey. Dagegen ist das Object der Integralrechnung das Verhältniß selbst der ursprünglichen zu der abgeleiteten, hier gegeben seyn sollenden Function, und die Aufgabe ist, die Bedeutung der zu findenden ursprünglichen Function in dem Gegenstande der gegebenen ersten Function anzugeben, oder vielmehr indem diese Bedeutung z. B. die Ebene einer Curve oder die zu rectificirende, als geradlinig vorgestellte Curve u. s. f. schon als das Problem ausgesprochen ist, zu zeigen, daß solche Bestimmung durch eine ursprüngliche Function gefunden werde und welches das Moment des Gegenstandes sey, welches hierfür zur Ausgangs- (der abgeleiteten) Function, angenommen werden müsse.

Die gewöhnliche Methode nun, welche die Vorstellung der

Differenz als des Unendlichkleinen gebraucht, macht sich die Sache leicht; für die Quadratur der Curven also nimmt sie ein unendlich kleines Rectangel, ein Product der Ordinate in das Element, d. i. das Unendlichkleine der Abscisse, für das Trapez, das zu einer seiner Seiten den unendlichkleinen, jenem unendlichkleinen der Abscisse gegenüberstehenden Bogen habe; das Product wird nun in dem Sinne integrirt, daß das Integral die Summe der unendlich vielen Trapeze, die Ebene, deren Bestimmung verlangt wird, nämlich die endliche Größe jenes Elements der Ebene gebe. Ebenso formirt sie aus den Unendlichkleinen des Bogens, und der dazu gehörigen Ordinate und Abscisse ein rechtwinklichtes Dreieck, in welchem das Quadrat jenes Bogens gleich sey der Summe der Quadrate der beiden andern Unendlichkleinen, deren Integration den Bogen als einen endlichen giebt.

Dieß Verfahren hat die allgemeine Entdeckung, welche diesem Gebiete der Analysis zu Grunde liegt, zu seiner Voraussetzung, hier in der Weise, daß die quadrirte Curve, der rectificirte Bogen u. s. f. zu einer gewissen durch die Gleichung der Curve gegebenen Function, in dem Verhältniß der sogenannten ursprünglichen Function zu der abgeleiteten steht. Es handelt sich darum zu wissen, wenn ein gewisser Theil eines mathematischen Gegenstandes (z. B. einer Curve) als die abgeleitete Function angenommen werde, welcher andere Theil desselben durch die entsprechende ursprüngliche Function ausgedrückt ist. Man weiß, daß wenn die durch die Gleichung der Curve gegebene Function der Ordinate als abgeleitete Function genommen wird, die relativ ursprüngliche Function der Größenausdruck der von dieser Ordinate abgeschnittenen Area der Curve ist, daß wenn eine gewisse Tangentenbestimmung als abgeleitete Function angesehen wird, die ursprüngliche Function derselben die Größe des zu dieser Tangentenbestimmung gehörigen Bogens ausdrückt u. s. f., daß nun aber diese Verhältnisse, das eine einer ursprünglichen Function zu der abgeleiteten, das andere von den Größen zweier Theile oder

Umstände des mathematischen Gegenstandes, eine Proportion bilden, dieß zu erkennen und zu beweisen erspart sich die Methode, die das Unendlichkleine und die mechanische Operation mit demselben gebraucht. Das eigenthümliche Verdienst des Scharfsinns ist, aus den anderwärts her bereits bekannten Resultaten herausgefunden zu haben, daß gewisse und welche Seiten eines mathematischen Gegenstandes, in dem Verhältnisse von ursprünglicher und von abgeleiteter Function stehen.

Von diesen beiden Functionen ist die abgeleitete, oder wie sie bestimmt worden ist, die Function der Potenzirung, hier in diesem Calcul die gegebene, relativ gegen die ursprüngliche, als welche erst aus jener durch die Integration gefunden werden soll. Allein sie ist nicht unmittelbar gegeben, noch ist es für sich schon gegeben, welcher Theil oder Bestimmung des mathematischen Gegenstandes als die abgeleitete Function angesehen werden soll, um durch Zurückführung derselben auf die ursprüngliche den andern Theil oder Bestimmung zu finden, deren Größe das Problem verlangt. Die gewöhnliche Methode, die, wie gesagt, sogleich gewisse Theile des Gegenstandes als unendlich klein, in der Form abgeleiteter Functionen, vorstellt, welche sich aus der ursprünglich gegebenen Gleichung des Gegenstandes überhaupt durch die Differentiirung bestimmen lassen, (— wie für die Rectification einer Curve, die unendlichkleinen Abscissen und Ordinaten,) nimmt dafür solche, welche sich mit dem Gegenstande des Problems (in dem Beispiele, dem Bogen), der ebenso als unendlichklein vorgestellt wird, in eine Verbindung bringen lassen, die in der Elementar-Mathematik festgestellt ist, und wodurch, wenn jene Theile bekannt sind, auch dieser bestimmt ist, dessen Größe zu finden aufgegeben ist; so werden für die Rectification die angegebenen drei Unendlichkleinen in die Verbindung der Gleichung des rechtwinklichten Dreiecks gebracht, für die Quadratur die Ordinate mit der unendlichkleinen Abscisse in die Verbindung eines Products, indem eine Ebene überhaupt arithmetisch als Product von Linien angenommen ist. Der Uebergang von solchem sogenannten Elemente der Ebene, des Bogens u. s. f. zur Größe der Ebene, des Bogens u. s. f. selbst, gilt dann nur als das Aufsteigen von dem unendlichen Ausdruck zum endlichen, oder zur Summe der unendlich vielen Elemente, aus denen die verlangte Größe bestehen soll.

Es kann daher nur oberflächlich gesagt werden, daß die Integralrechnung bloß das umgekehrte, überhaupt jedoch schwierigere Problem der Differentialrechnung sey; das reelle Interesse der Integralrechnung geht vielmehr ausschließlich auf das Verhältniß der ursprünglichen und der abgeleiteten Function in den concreten Gegenständen zu einander.

Lagrange ist ebenso wenig in diesem Theile des Calculs darauf eingegangen, die Schwierigkeit der Probleme auf die glatte Weise jener directen Annahmen abzuthun. Es wird zur Erläuterung der Natur der Sache beitragen, gleichfalls das Nähere seines Verfahrens aus einigen wenigen Beispielen anzugeben. Dasselbe macht es sich eben zur Aufgabe, für sich zu beweisen, daß zwischen besondern Bestimmungen eines mathematischen Ganzen, z. B. einer Curve, ein Verhältniß von der ursprünglichen zu der abgeleiteten Function Statt finde. Dieß kann nun aber in diesem Felde vermöge der Natur des Verhältnisses selbst, welches am mathematischen Gegenstande, krumme mit geraden Linien, lineare Dimensionen und Functionen derselben mit Ebenen-Flächen-Dimensionen und deren Function u. s. f. also qualitativ verschiedene in Beziehung bringt, nicht auf directe Weise bewerkstelligt werden, die Bestimmung läßt sich so nur als die Mitte zwischen einem Größern und Kleinern auffassen. Hiermit tritt von selbst wohl wieder die Form eines Zuwachses mit Plus und Minus ein, und das rüstige: Développons, ist an seiner Stelle; aber wie die Zuwächse hier nur arithmetische, endliche Bedeutung haben, davon ist vorhin gesprochen worden. Aus der Entwickelung jener Bedingung, daß die zu bestimmende Größe größer als die eine leicht bestimmbare Grenze und kleiner als die andere sey,

wird dann z. B. hergeleitet, daß die Function der Ordinate die abgeleitete erste Function zu der Function der Area ist.

Die Rectification der Curven, wie sie von Lagrange aufgezeigt wird, indem er von dem archimedischen Princip ausgeht, hat das Interesse, die Uebersetzung der archimedischen Methode in das Princip der neuern Analysis einzusehen, was einen Blick in das Innere und in den wahrhaften Sinn des auf die andere Art mechanisch betriebenen Geschäftes thun läßt. Die Verfahrungsweise ist der so eben angegebenen nothwendig analog; das archimedische Princip, daß der Bogen einer Curve größer ist, als seine Chorde und kleiner als die Summe zweier an den Endpuncten des Bogens, gezogenen Tangenten, insoweit sie zwischen diesen Puncten und ihrem Durchschnittspunct enthalten sind, giebt keine directe Gleichung. Die Uebertragung jener archimedischen Grundbestimmung in die moderne analytische Form ist die Erfindung eines Ausdrucks, der für sich eine einfache Grundgleichung sey, während jene Form nur die Forderung aufstellt, zwischen einem zu Großen und zu Kleinen, die sich jedesmal bestimmt haben, ins Unendliche fortzugehen, welches Fortgehen wieder immer nur ein neues zu Großes und ein neues zu Kleines jedoch in immer engern Grenzen giebt. Vermittelst des Formalismus des Unendlichkleinen wird sogleich die Gleichung $dz^2 = dx^2 + dy^2$ angesetzt. Die lagrangesche Exposition ausgehend von der angegebenen Grundlage zeigt hingegen auf, daß die Größe des Bogens die ursprüngliche Function ist zu einer abgeleiteten, von der das eigenthümliche Glied selbst eine Function aus dem Verhältnisse einer abgeleiteten zu der ursprünglichen der Ordinate ist.

Weil in dem archimedischen Verfahren, wie dann später in der kepplerschen Behandlung stereometrischer Gegenstände, die Vorstellung vom Unendlichkleinen vorkommt, so ist dieß so oft als eine Autorität für den Gebrauch, der von dieser Vorstellung in dem Differentialcalcul gemacht wird, angeführt worden, ohne daß das Eigenthümliche und Unterscheidende herausgehoben worden

wäre. Das Unendlichkleine bedeutet zunächst die Negation des Quantums als eines solchen, d. i. eines sogenannten endlichen Ausdrucks, der vollendeten Bestimmtheit, wie sie das Quantum als solches hat. Ebenso ist in den darauf folgenden berühmten Methoden des Valerius, Cavalleri u. a., die sich auf die Betrachtung der Verhältnisse geometrischer Gegenstände gründen, die Grundbestimmung, daß das Quantum als solches der Bestimmungen, welche nur im Verhältnisse zunächst betrachtet werden, für diesen Behuf auf die Seite gestellt und sie hiernach als ein Nicht-Großes sollen genommen werden. Aber theils ist hiermit das Affirmative überhaupt, welches hinter der bloß negativen Bestimmung liegt, nicht erkannt und herausgehoben, welches sich oben abstract als die qualitative Größebestimmtheit, und diese bestimmter in dem Potenzenverhältnisse liegend, sich ergeben hat; — theils aber, indem dieß Verhältniß selbst wieder eine Menge näher bestimmter Verhältnisse in sich begreift, wie das einer Potenz und deren Entwickelungsfunction, so haben sie auch wieder auf die allgemeine und negative Bestimmung desselben Unendlichkleinen gegründet und daraus abgeleitet werden sollen. In der eben ausgehobenen lagrangeschen Exposition ist das bestimmte Affirmative, das in der archimedischen Entwickelungsweise der Aufgabe liegt, gefunden und damit dem mit einem unbegrenzten Hinausgehen behafteten Verfahren seine richtige Grenze gegeben worden. Das Große der modernen Erfindung für sich und ihre Fähigkeit vorher intractable Probleme zu lösen, und die früher lösbaren auf eine einfache Weise zu behandeln, ist allein in die Entdeckung des Verhältnisses der ursprünglichen zu den sogenannten abgeleiteten und der Theile, welche an einem mathematischen Ganzen in einem solchen Verhältnisse stehen, zu setzen.

Die gemachten Anführungen mögen für den Zweck genügen, das Eigenthümliche des Verhältnisses von Größen herauszuheben, welches der Gegenstand der in Rede stehenden besondern Art des Calculs ist. Diese Anführungen konnten sich auf einfache Pro-

bleme und deren Auflösungsweisen beschränken; und weder wäre es für die Begriffsbestimmung, um die es hier allein zu thun war, zweckmäßig gewesen, noch hätte es in dem Vermögen des Verfassers gestanden, den gesammten Umfang der sogenannten Anwendung der Differential- und Integralrechnung vorzunehmen und die Induction, daß das aufgezeigte Princip derselben zu Grunde liege, durch die Zurückführung aller ihrer Probleme und deren Lösungen darauf, zu vervollständigen. Das Beigebrachte hat aber hinreichend gezeigt, daß wie jede besondere Rechnungsweise eine besondere Bestimmtheit oder Verhältniß der Größe zu ihrem Gegenstande hat, und ein solches das Addiren, Multipliciren, das Erheben in Potenzen und Ausziehen der Wurzeln, die Rechnung mit Logarithmen, Reihen u. s. f. constituirt, ebenso der Differential- und Integralcalcul; für das diesem Calcul Angehörige möchte der Name des Verhältnisses einer Potenzenfunction und der Function ihrer Entwickelung oder Potenzirung der passendste seyn, weil er der Einsicht der Natur der Sache am nächsten liegt. Nur wie die Operationen nach den andern Größenverhältnissen, wie Addiren u. s. f. bei diesem Calcul überhaupt gleichfalls gebraucht werden, werden auch die Logarithmen-, Kreis- und Reihen-Verhältnisse angewendet, insbesondere um Ausdrücke zum Behuf der erforderlichen Operationen des Ableitens der ursprünglichen aus den Entwickelungsfunctionen tractabler zu machen. Mit der Reiheform hat die Differential- und Integralrechnung wohl das nähere Interesse gemeinschaftlich, die Entwickelungsfunctionen, welche bei den Reihen die Coefficienten der Glieder heißen, zu bestimmen; aber indem das Interesse jenes Calculs nur auf das Verhältniß der ursprünglichen Function zu dem nächsten Coefficienten ihrer Entwickelung geht, will die Reihe in der nach Potenzen, die mit jenen Coefficienten versehen sind, geordneten Menge von Gliedern eine Summe darstellen. Das Unendliche, das bei der unendlichen Reihe vorkommt, der unbestimmte Ausdruck des Negativen des Quantums überhaupt, hat mit der affirmativen Bestimmung,

welche im Unendlichen jenes Calculs liegt, nichts gemein. Ebenso ist das Unendlichkleine, als der Zuwachs, vermittelst dessen die Entwickelung in die Form der Reihe fällt, nur ein äußeres Mittel für die Entwickelung, und seine sogenannte Unendlichkeit ohne alle andere Bedeutung, als die, sonst gar keine zu haben, als die jenes Mittels; die Reihe, da sie in der That es nicht ist, die verlangt wird, führt ein Zuviel herbei, welches wieder wegzubringen, die überflüssige Mühe macht. Von dieser Mühe ist die Methode Lagrange's, der die Form der Reihe vorzugsweise wieder aufgenommen hat, gleichfalls gedrückt; obgleich sie es ist, durch welche in dem, was die Anwendung genannt wird, die wahre Eigenthümlichkeit sich heraushebt, indem ohne die Formen von dx, dy u. s. f. in die Gegenstände hinein zu zwängen, direct derjenige Theil nachgewiesen wird, dem an ihnen die Bestimmtheit der abgeleiteten (— Entwickelungs —) Function zukommt, und es sich damit zeigt, daß die Form der Reihe hier nicht das ist, um das es sich handelt. *)

*) In der obenangeführten Kritik (Jahrb. für wissensch. Krit. II. B. 1827. Nr. 155. 6. folg.) finden sich interessante Aeußerungen eines gründlichen Gelehrten des Faches, Hrn. Spehr's, aus seinen neuen Principien des Fluentencalculs, Braunschw. 1826. angeführt, die nämlich einen Umstand betreffen, der wesentlich zu den Dunkelheiten und dem Unwissenschaftlichen in der Differentialrechnung beitrage, und stimmen mit dem überein, was über das allgemeine Verhältniß der Theorie dieses Calculs gesagt worden ist: „man hat" heißt es daselbst, „rein arithmetische Untersuchungen, welche freilich von allen ähnlichen zunächst auf die Differentialrechnung Bezug haben, nicht von der eigentlichen Diff.-Rechnung gesondert, ja diese Untersuchungen wohl gar, wie Lagrange, für die Sache selbst gehalten, während man diese nur als Anwendung jener ansah. Diese arithmetischen Untersuchungen begreifen die Regeln der Differentation, die Ableitung des taylorschen Lehrsatzes u. s. w. ja selbst die verschiedenen Integrationsmethoden in sich. Es ist ganz umgekehrt der Fall, jene Anwendungen sind es gerade, welche den Gegenstand der eigentlichen Differential-Rechnung ausmachen, und alle jene arithmetischen Entwickelungen und Operationen setzt sie aus der Analysis voraus." — Es ist aufgezeigt worden, wie bei Lagrange die Trennung der sogenannten Anwendung von dem Verfahren des allgemeinen Theils, das von den Reihen ausgeht, eben dazu dient, die eigenthümliche Sache der Differ.-

Anmerkung 3.
Noch andere mit der qualitativen Größenbestimmtheit zusammenhängende Formen.

Das Unendlichkleine der Differentialrechnung ist in seinem affirmativem Sinn als die qualitative Größenbestimmtheit, und von dieser näher aufgezeigt worden, daß sie in diesem Calcul als Potenzenbestimmtheit nicht nur überhaupt, sondern als die besondere des Verhältnisses einer Potenzenfunction zu der Entwickelungspotenz vorhanden ist. Die qualitative Bestimmtheit ist aber auch noch in weiterer, so zu sagen, schwächerer Form vorhanden, und diese, wie auch der damit zusammenhängende Gebrauch des Unendlichkleinen und dessen Sinn in diesem Gebrauche, soll noch in dieser Anmerkung betrachtet werden.

Es ist, indem wir vom Vorhergehenden ausgehen, in dieser Rücksicht zuerst daran zu erinnern, daß die unterschiedenen Potenzenbestimmungen von der analytischen Seite zunächst so hervortreten, daß sie nur formell und ganz homogen darin sind, daß sie Zahlengrößen bedeuten, die als solche jene qualitative Verschiedenheit gegen einander nicht haben. Aber in der Anwendung auf räumliche Gegenstände zeigt sich das analytische Verhältniß ganz in seiner qualitativen Bestimmtheit, als das Uebergehen von linearen zu Flächenbestimmungen, von geradlinigen zu krummliniigen u. s. f. Diese Anwendung bringt es ferner mit sich, daß die räumlichen ihrer Natur nach in Form von continuirlichen Größen gegebenen Gegenstände in discreter Weise gefaßt werden, die Fläche also als eine Menge von Linien, die Linie als

Rechnung für sich zum Vorschein zu bringen. Aber bei der interessanten Einsicht des Hrn. Vfs., daß eben die sogenannten Anwendungen es sind, welche den Gegenstand der eigentlichen Differ.-Rechnung ausmachen, ist es zu verwundern, wie derselbe sich in die (ebendas. angeführte) formelle Metaphysik von continuirlicher Größe, Werden, Fließen u. s. f. hat einlassen und solchen Ballast noch mit neuem gar hat vermehren wollen; formell sind diese Bestimmungen, indem sie nur allgemeine Kategorien sind, welche eben das Specifische der Sache nicht angeben, die aus den concreten Lehren, den Anwendungen, zu erkennen und zu abstrahiren war.

eine Menge von Punkten u. s. f. Diese Auflösung hat das einzige Interesse, die Punkte, in welche die Linie, die Linien, in welche die Fläche u. s. f. aufgelöst ist, selbst zu bestimmen, um von solcher Bestimmung aus analytisch, d. h. eigentlich arithmetisch fortgehen zu können; diese Ausgangspunkte sind für die zu findenden Größebestimmungen die Elemente, aus welchen die Function und Gleichung für das Concrete, die continuirliche Größe, abgeleitet werden soll. Für die Probleme, wo sich vornehmlich das Interesse zeigt, dieß Verfahren zu gebrauchen, wird im Elemente für den Ausgang ein für sich selbst Bestimmtes verlangt, gegen den Gang, der indirect ist, indem er im Gegentheil nur mit Grenzen beginnen kann, zwischen welchen das Fürsichbestimmte liege, auf das als sein Ziel er losgehe. Das Resultat läuft in beiden Methoden dann auf dasselbe hinaus, wenn sich nur das Gesetz des weitern Fortbestimmens finden läßt, ohne die geforderte vollkommene d. h. sogenannte endliche Bestimmung erlangen zu können. Keplern wird die Ehre zugeschrieben, zuerst den Gedanken jener Umkehrung des Ganges gehabt und das Discrete zum Ausgangspunkte gemacht zu haben. Seine Erklärung, wie er den ersten Satz in Archimed's Kreismessung verstehe, drückt dieß auf einfache Weise aus. Der erste Satz Archimed's ist bekanntlich, daß der Kreis einem rechtwinklichten Dreieck gleich ist, dessen eine Kathete dem Halbmesser, die andere dem Umfange des Kreises gleich ist. Indem Keppler den Sinn dieses Satzes so nimmt, daß die Peripherie des Kreises ebenso viele Theile als Punkte, d. i. unendlich viele habe, deren jeder als die Grundlinie eines gleichschenklichten Dreiecks betrachtet werden könne, u. s. f., so spricht er die Auflösung des Continuirlichen in die Form des Discreten aus. Der Ausdruck des Unendlichen, der hierbei vorkommt, ist noch weit entfernt von der Bestimmung, die er in dem Differentialcalcul haben soll. — Wenn nun für solche Discrete eine Bestimmtheit, Function gefunden ist, so sollen sie ferner zusammengefaßt werden,

wesentlich als Elemente des Continuirlichen seyn. Da aber eine Summe von Punkten keine Linie, eine Summe von Linien keine Fläche giebt, werden die Punkte schon sogleich als lineare genommen, wie die Linien als flächenhafte. Weil jedoch zugleich jene Lineare noch keine Linien seyn sollen, was sie seyn würden, wenn sie als Quantum genommen würden, so werden sie als unendlich klein vorgestellt. Das Discrete ist nur eines äußerlichen Zusammenfassens fähig, in welchem die Momente den Sinn von discretem Eins behalten; der analytische Uebergang von denselben geschieht nur zu ihrer Summe, er ist nicht zugleich der geometrische von dem Punkte in die Linie, oder von der Linie in die Fläche u. s. f.; dem Elemente, das als Punkt oder als Linie seine Bestimmung hat, wird daher zugleich auch mit jenem die lineare, dieser die Flächenqualität gegeben, damit die Summe als von kleinen Linien eine Linie, als von kleinen Flächen eine Fläche werde.

Das Bedürfniß, dieß Moment des qualitativen Uebergangs zu erhalten und dafür zu dem Unendlich-kleinen die Zuflucht zu nehmen, muß als die Quelle aller der Vorstellungen angesehen werden, welche, indem sie jene Schwierigkeit ausgleichen sollen, an ihnen selbst die größte Schwierigkeit sind. Diese Nothhülfe entbehrlich zu machen, müßte gezeigt werden können, daß in dem analytischen Verfahren selbst, welches als ein bloßes Summiren erscheint, in der That schon ein Multipliciren enthalten ist. Aber in dieser Rücksicht tritt eine neue Annahme, welche die Grundlage in dieser Anwendung arithmetischer Verhältnisse auf geometrische Figurationen ausmacht, ein; nämlich daß das arithmetische Multipliciren auch für die geometrische Bestimmung ein Uebergang in eine höhere Dimension, — die arithmetische Multiplication von Größen, die ihren räumlichen Bestimmungen nach Linien sind, zugleich eine Production des Linearen zur Flächenbestimmung sey; 3mal 4 lineare Fuße giebt 12 lineare Fuße, aber 3 lineare Fuße, mal 4 linearen Fußen giebt 12 Flächenfuße, und zwar Quadratfuße, indem die Einheit in beiden als discreten Größen dieselbe ist. Die Multiplication von Linien mit Linien bietet sich zunächst als etwas Widersinniges dar, insofern die Multiplication überhaupt Zahlen betrifft, d. i. eine Veränderung von solchen ist, welche mit dem, in das sie übergehen, mit dem Producte ganz homogen sind, und nur die Größe verändern. Dagegen ist das, was Multipliciren der Linie als solcher mit Linie hieße, — es ist, ductus lineae in lineam, wie plani in planum genannt worden, es ist auch ductus puncti in lineam — eine Veränderung nicht bloß der Größe, sondern ihrer als qualitativer Bestimmung der Räumlichkeit, als einer Dimension; das Uebergehen der Linie in Fläche ist als Außersichkommen derselben zu fassen, wie das Außersichkommen des Punktes die Linie, der Fläche ein ganzer Raum ist. Es ist dieß dasselbe, was so vorgestellt wird, daß die Bewegung des Punktes die Linie u. s. f. sey; aber die Bewegung schließt die Zeitbestimmung ein, und erscheint so in jener Vorstellung mehr nur als eine zufällige, äußerliche Veränderung des Zustandes; es ist aber die Begriffsbestimmtheit, die als Außersichkommen ausgedrückt worden, zu nehmen, — die qualitative Veränderung, und welche arithmetisch ein Multipliciren, der Einheit (als des Punktes u. s. f.) in die Anzahl (in die Linie u. s. f.) ist. — Es kann hierzu noch bemerkt werden, daß bei dem Außersichkommen der Fläche, was als ein Multipliciren von Fläche in Fläche erscheinen würde, sich der Schein eines Unterschiedes des arithmetischen und geometrischen Producirens so ergiebt, daß das Außersichkommen der Fläche, als ductus plani in planum arithmetisch eine Multiplication der zweiten Dimensionsbestimmung mit solcher, hiermit ein Product von vier Dimensionen gäbe, das aber durch die geometrische Bestimmung auf drei herabgesetzt wird. Wenn auf der einen Seite die Zahl darum, weil sie das Eins zu ihrem Princip hat, die feste Bestimmung für das äußerliche Quantitative giebt, so sehr ist ihr Produciren formell; 3. 3 als

Zahlbestimmung genommen sich selbst producirend ist 3. 3. 3. 3; aber dieselbe Größe als Flächenbestimmung sich producirend wird bei 3. 3. 3 zurückgehalten, weil der Raum als ein Hinausgehen vom Punkte, der nur abstracten Grenze, aus vorgestellt, seine wahrhafte Grenze, als concrete Bestimmtheit von der Linie aus in der dritten Dimension hat. Der angeführte Unterschied könnte sich in Rücksicht der freien Bewegung, worin die eine die räumliche Seite, unter der geometrischen Bestimmung (im keppler'schen Gesetze $s^3 : t^2$), die andere, die zeitliche Seite unter der arithmetischen steht, von Wirksamkeit zeigen.

Wie das Qualitative, das hier betrachtet wird, von dem Gegenstande der vor. Anm. verschieden ist, kann nun ohne weitere Bemerkung von selbst erhellen. In dieser lag das Qualitative in der Potenzenbestimmtheit; hier ist dasselbe wie das Unendlichkleine, nur als Factor arithmetisch gegen das Product, oder als Punkt gegen die Linie, Linie gegen Fläche u. s. f. Der qualitative Uebergang nun, der von dem Discreten, als in welches die continuirliche Größe aufgelöst vorgestellt wird, zu dem Continuirlichen zu machen ist, wird als ein Summiren bewerkstelligt.

Daß aber die angebliche bloße Summation in der That eine Multiplication, also den Uebergang von der linearen in die Flächenbestimmung in sich selbst enthält, erscheint am einfachsten in der Art, wie zum Beispiel gezeigt wird, daß der Flächeninhalt eines Trapezes gleich sey dem Product der Summe der beiden gegenüberstehenden parallelen Linien in die halbe Höhe. Diese Höhe wird nur als die Anzahl von einer Menge discreter Größen vorgestellt, welche summirt werden sollen. Diese Größen sind Linien, die parallel zwischen jenen zwei begrenzenden Parallelen liegen; es sind deren unendlich viele; denn sie sollen die Fläche ausmachen, sind aber Linien, welche also um ein Flächenhaftes zu seyn, zugleich mit der Negation gesetzt werden müssen. Um der Schwierigkeit zu entgehen, daß eine Summe von Linien eine Fläche geben sollte, werden Linien sogleich als Flächen aber

gleichfalls als unendlich dünne angenommen, denn ihre Determination haben sie allein in dem Linearen der parallelen Grenzen des Trapezes. Als parallel und durch das andere Paar der geradlinigen Seiten des Trapezes begrenzt, können sie als die Glieder einer arithmetischen Progression vorgestellt werden, deren Differenz dieselbe überhaupt ist, aber nicht bestimmt zu werden braucht, und deren erstes und letztes Glied jene beiden Parallelen sind; die Summe solcher Reihe ist bekanntlich das Product jener Parallelen in die halbe Anzahl der Glieder. Dieß letzte Quantum ist nur ganz relativ auf die Vorstellung von den unendlich vielen Linien Anzahl genannt; es ist die Größebestimmtheit überhaupt eines Continuirlichen, — der Höhe. Es ist deutlich, daß was Summe heißt, zugleich ein ductus lineae in lineam, Multipliciren von Linearem mit Linearem, nach obiger Bestimmung ein Hervorgehen von Flächenhaftem ist. In dem einfachsten Falle nun eines Rectangels überhaupt ab ist jeder der beiden Factoren eine einfache Größe, aber schon in dem weitern selbst elementarischen Beispiele vom Trapez ist nur der eine Factor das Einfache der halben Höhe, der andere dagegen wird durch eine Progression bestimmt; er ist gleichfalls ein Lineares, dessen Größebestimmtheit aber verwickelter ist; insofern sie nur durch eine Reihe ausgedrückt werden kann, so heißt analytisch, d. h. arithmetisch das Interesse, sie zu summiren; das geometrische Moment darin aber ist die Multiplication, das Qualitative des Uebergangs aus der Dimension der Linie in die Fläche; der eine Factor ist discret nur für die arithmetische Bestimmung des andern genommen worden, und ist für sich, wie dieser, die Größe eines Linearen.

Das Verfahren, Flächen als Summen von Linien vorzustellen, wird aber auch häufig gebraucht, wo nicht eine Multiplication als solche zum Behufe des Resultats statthat. Dieß geschieht, wo es nicht darum zu thun ist, die Größe in der Gleichung als Quantum anzugeben, sondern in einer Proportion. Es ist z. B. eine bekannte Art zu zeigen, daß eine Kreisfläche sich zur Fläche

einer Ellipse, deren große Achse der Diameter jenes Kreises ist, verhalte wie die große zur kleinen Achse, indem jede dieser Flächen als die Summe der ihr zugehörigen Ordinaten genommen wird; jede Ordinate der Ellipse verhält sich zu der entsprechenden des Kreises wie die kleine zur großen Achse, also wird geschlossen, verhalten sich auch die Summen der Ordinaten d. i. die Flächen ebenso. Diejenigen, welche dabei die Vorstellung der Fläche als eine Summe von Linien vermeiden wollen, machen die Ordinaten mit der gewöhnlichen ganz überflüssigen Aushülfe zu Trapezen von unendlich kleiner Breite; da die Gleichung nur eine Proportion ist, kommt nur das Eine der zwei linearen Elemente der Fläche in Vergleichung. Das andere, die Abscissenachse, ist in Ellipse und Kreis als gleich, als Factor arithmetischer Größebestimmung also gleich $= 1$ angenommen, und die Proportion daher ganz nur von dem Verhältniß des einen bestimmenden Moments abhängig. Zur Vorstellung der Fläche sind die zwei Dimensionen nothwendig; aber die Größebestimmung, wie sie in jener Proportion angegeben werden soll, geht nur auf das eine Moment allein; der Vorstellung damit nachgeben oder aufhelfen, daß die Vorstellung von Summe zu diesem einen Moment hinzugefügt wird, ist eigentlich eine Verkennung dessen, worauf es hier für die mathematische Bestimmtheit ankommt.

Was hier auseinandergesetzt worden, enthält auch das Kriterium für die früher erwähnte Methode der Untheilbaren des Cavalleri, die damit ebenso gerechtfertigt ist, und der Zuflucht zu dem Unendlichkleinen nicht bedarf. Diese Untheilbaren sind Linien, indem er eine Fläche, oder Quadrate, Kreisflächen, indem er eine Pyramide oder Konus u. s. f. betrachtet; die als bestimmt angenommene Grundlinie, Grundfläche nennt er die Regel; es ist die Constante, in Beziehung auf eine Reihe das erste oder letzte Glied derselben; mit ihr werden jene Untheilbaren parallel, also in gleicher Bestimmung in Rücksicht der Figur betrachtet. Der allgemeine Grundsatz Cavalleri's ist nun (Exerc. Geometr. VI. — das spätere Werk — Exerc. I. p. 6.), daß alle sowohl ebene, als körperliche Figuren im Verhältnisse aller ihrer Individibilien sind, diese collective und wenn etwa ein gemeinschaftliches Verhältniß in solchen stattfindet, distributive mit einander vergleichen." — Er vergleicht zu diesem Behufe in den Figuren von gleicher Grundlinie und Höhe gemacht, die Verhältnisse von den Linien, die parallel mit jener und in gleicher Entfernung mit ihr gezogen werden; alle solche Linien einer Figur haben eine und dieselbe Bestimmung, und machen deren ganzen Inhalt aus. Auf solche Weise beweist Cavalleri z. B. auch den elementarischen Satz, daß Parallelogramme von gleicher Höhe im Verhältnisse ihrer Grundlinie sind; jede zwei Linien, in gleicher Entfernung von der Grundlinie und mit ihr parallel, in beiden Figuren gezogen, sind in demselben Verhältnisse der Grundlinien, also die ganzen Figuren. In der That machen die Linien nicht den Inhalt der Figur als continuirlicher aus, aber den Inhalt, insofern er arithmetisch bestimmt werden soll; das Lineare ist sein Element, durch welches allein die Bestimmtheit desselben gefaßt werden muß.

Wir werden hierbei darauf geführt, auf den Unterschied zu reflectiren, der in Ansehung dessen stattfindet, worein die Bestimmtheit einer Figur fällt, nämlich entweder ist sie beschaffen, wie hier die Höhe der Figur, oder ist sie äußere Grenze. Insofern sie als äußere Grenze ist, giebt man zu, daß der Gleichheit oder dem Verhältnisse der Grenze die Continuität der Figur so zu sagen folgt; z. B. die Gleichheit der Figuren, die sich decken, beruht darauf, daß die begrenzenden Linien sich decken. Bei Parallelogrammen aber von gleicher Höhe und Grundlinie ist nur die letztere Bestimmtheit eine äußere Grenze; die Höhe, nicht die Paralleleität überhaupt, auf welcher die zweite Hauptbestimmung der Figuren, ihr Verhältniß, beruht, führt ein zweites Princip der Bestimmung zu den äußern Grenzen herbei. Der euklidische Beweis von der Gleichheit der

Parallelogramme, die gleiche Höhe und Grundlinie haben, führt sie auf Dreiecke zurück, auf äußerlich begrenzte Continuirliche; in Cavalleri's Beweis, zunächst über die Proportionalität von Parallelogrammen, ist die Grenze Größebestimmtheit als solche überhaupt, welche als an jedem Paare von Linien, die mit gleichem Abstand in beiden Figuren gezogen werden, genommen, explicirt wird. Diese gleichen oder in gleichem Verhältniß mit der Grundlinie stehenden Linien, collectiv genommen, geben die in gleichem Verhältnisse stehenden Figuren. Die Vorstellung eines Aggregats von Linien geht gegen die Continuität der Figur; allein die Betrachtung der Linien erschöpft die Bestimmtheit, auf welche es ankommt, vollkommen. Cavalleri giebt häufige Antwort auf die Schwierigkeit, als ob die Vorstellung von den Untheilbaren es mit sich führe, daß der Anzahl nach unendliche Linien oder Ebenen verglichen werden sollen (Geom. lib. II. Prop. I. Schol.); er macht den richtigen Unterschied, daß er nicht die Anzahl derselben, welche wir nicht kennen, — d. i. vielmehr die, wie bemerkt worden, eine zu Hülfe genommene leere Vorstellung ist, — sondern nur die Größe, d. i. die quantitative Bestimmtheit als solche, welche dem von diesen Linien eingenommenen Raume gleich ist, vergleiche; weil dieser in Grenzen eingeschlossen ist, ist auch jene seine Größe in dieselben Grenzen eingeschlossen; das Continuirliche ist nichts Anderes, als die Untheilbaren selbst, sagt er; wäre es etwas außer diesen, so wäre es nicht vergleichbar; es würde aber ungereimt seyn, zu sagen, begrenzte Continuirliche seyen nicht mit einander vergleichbar.

Man sieht, daß Cavalleri dasjenige, was zur äußerlichen Existenz des Continuirlichen gehört, von demjenigen unterscheiden will, worein dessen Bestimmtheit fällt und das für die Vergleichung und zum Behufe von Theoremen über dasselbe allein herauszuheben ist. Die Kategorien, die er dabei gebraucht, daß das Continuirliche aus den Untheilbaren zusammengesetzt sey

oder bestehe und dergleichen, sind freilich nicht genügend, weil dabei die Anschauung des Continuirlichen oder, wie vorhin gesagt, dessen äußerliche Existenz, zugleich in Anspruch genommen wird; statt zu sagen, „daß das Continuirliche nichts Anderes ist, als die Untheilbaren selbst," würde es richtiger und damit auch sogleich für sich klar heißen, daß die Größebestimmtheit des Continuirlichen keine andere ist, als die der Untheilbaren selbst. — Cavalleri macht sich nichts aus der schlechten Folgerung, daß es größere und kleinere Unendliche gebe, welche aus der Vorstellung, daß die Untheilbaren das Continuirliche ausmachen, von der Schule gezogen werde, und drückt weiterhin (Geom. Lib. VII. Praef.) das bestimmtere Bewußtseyn aus, daß er durch seine Beweisart keineswegs zur Vorstellung der Zusammensetzung des Continuirlichen aus den Untheilbaren genöthigt sey; die Continuirlichen folgen nur der Proportion der Untheilbaren. Er habe die Aggregate der Untheilbaren nicht so genommen, wie sie in die Bestimmung der Unendlichkeit, um einer unendlichen Menge von Linien oder Ebenen willen, zu verfallen scheinen, sondern insofern sie eine bestimmte Beschaffenheit und Natur der Begrenztheit an ihnen haben. Um denn aber doch diesen Stein des Anstoßes zu entfernen, läßt er sich die Mühe nicht verdrießen, noch in dem eigens dafür hinzugefügten siebenten Buche, die Hauptsätze seiner Geometrie auf eine Art zu beweisen, welche von der Einmischung der Unendlichkeit frei bleibe. — Diese Manier reducirt die Beweise auf die vorhin angeführte gewöhnliche Form des Deckens der Figuren, d. i. wie bemerkt worden, der Vorstellung der Bestimmtheit als äußerer Raumgrenze.

Ueber diese Form des Deckens kann zunächst noch diese Bemerkung gemacht werden, daß sie überhaupt eine so zu sagen kindliche Hülfe für die sinnliche Anschauung ist. In den elementarischen Sätzen über die Dreiecke werden zwei solche neben einander vorgestellt, und indem von ihren je sechs Stücken gewisse

drei als gleich groß mit den entsprechenden drei des andern Dreiecks angenommen werden, so wird gezeigt, daß solche Dreiecke einander congruent seyen, d. i. jedes auch die übrigen drei Stücke gleich groß mit denen des andern habe, — weil sie vermöge der Gleichheit nach jenen drei ersten einander decken. Die Sache abstracter gefaßt, so ist eben um dieser Gleichheit jeden Paars der in beiden einander entsprechenden Stücke, nur Ein Dreieck vorhanden; in diesem sind drei Stücke als bereits bestimmt angenommen, woraus denn die Bestimmtheit auch der drei übrigen Stücke folgt. Die Bestimmtheit wird auf diese Weise als in drei Stücken vollendet aufgezeigt; für die Bestimmtheit als solche sind somit die drei übrigen Stücke ein Ueberfluß, der Ueberfluß der sinnlichen Existenz, d. i. der Anschauung der Continuität. In solcher Form ausgesprochen, tritt hier die qualitative Bestimmtheit im Unterschiede von dem hervor, was in der Anschauung vorliegt, dem Ganzen als einem in sich continuirlichen; das Decken läßt diesen Unterschied nicht zum Bewußtseyn kommen.

Mit den Parallellinien und bei den Parallelogrammen tritt, wie bemerkt worden, ein neuer Umstand, theils die Gleichheit nur der Winkel, theils die Höhe der Figuren ein, von welcher letztern deren äußere Grenzen, die Seiten der Parallelogramme, unterschieden sind. Hierbei kommt die Zweideutigkeit zum Vorschein, inwiefern bei diesen Figuren außer der Bestimmtheit der einen Seite, der Grundlinie, welche als äußere Grenze ist, für die andere Bestimmtheit, die andere äußere Grenze, nämlich die andere Seite des Parallelogramms, oder aber die Höhe zu nehmen ist. Bei zwei solchen Figuren von einerlei Grundlinie und Höhe, wovon das eine rechtwinklich ist; das andere sehr spitze, damit zu den gegenüberstehenden sehr stumpfe Winkel hat, kann der Anschauung letzteres leicht größer scheinen, als das erstere, insofern sie die vorliegende große Seite desselben als bestimmend nimmt, und nach der Vorstellungsweise Cavalleri's die Ebenen

nach einer Menge von parallelelen Linien, durch welche sie durchschnitten werden können, vergleicht; die größere Seite könnte als eine Möglichkeit von mehrern Linien, als die senkrechte Seite des Rechtecks giebt, angesehen werden. Solche Vorstellung giebt jedoch keinen Einwurf gegen Cavalleri's Methode an die Hand; denn die in beiden Parallelogrammen für die Vergleichung vorgestellte Menge von parallelen Linien setzt die Gleichheit ihrer Entfernung von einander oder von der Grundlinie zugleich voraus, woraus folgt, daß die Höhe, und nicht die andere Seite des Parallelogramms, das andere bestimmende Moment ist. Dieß ändert sich aber ferner, wenn zwei Parallelogramme mit einander verglichen werden, die von gleicher Höhe und Grundlinie sind, aber nicht in Einer Ebene liegen, und zu einer dritten Ebene verschiedene Winkel machen; hier sind die parallelen Durchschnitte, die entstehen, wenn man sich die dritte Ebene durch sie gelegt und sich parallel mit sich fortbewegend vorstellt, nicht mehr gleich weit von einander entfernt, und jene zwei Ebenen sind einander ungleich. Cavalleri macht sehr sorgfältig auf diesen Unterschied, den er als einen Unterschied von transitus rectus und transitus obliquus der Untheilbaren bestimmt, (gleich in Exercit. I. n. XII. ff. wie schon in der Geometr. I. II.) aufmerksam, und schneidet damit oberflächlichen Mißverstand ab, der nach dieser Seite entstehen könnte. Ich erinnere mich, daß Barrow in seinem obenangeführten Werke (Lect. Geom. II. p. 21), indem er die Methode der Untheilbaren gleichfalls gebraucht, jedoch sie bereits mit der von ihm aus auf seinen Schüler Newton und die sonstigen mathematischen Zeitgenossen, darunter auch Leibnitz, übergegangenen Annahme der Gleichsetzbarkeit eines krummlinigen Dreiecks, wie das sogenannte charakteristische ist, mit einem geradlinigen, insofern beide unendlich d. h. sehr klein seyen, versetzt und verunreinigt hat, — einen eben dahin gehenden Einwurf Tacquet's, eines damaligen in neuen Methoden gleichfalls thätigen, scharfsinnigen Geometers, anführte. Die von diesem ge-

machte Schwierigkeit bezieht sich ebenfalls darauf, welche Linie und zwar bei Berechnung konischer und sphärischer Oberflächen als Grundmoment der Bestimmung für die auf Anwendung des Discreten gestützte Betrachtung genommen werden solle. Tacquet wende gegen die Methode der Untheilbaren ein, daß wenn die Oberfläche eines rechtwinklichten Kegels berechnet werden sollte, so werde nach jener atomistischen Methode das Dreieck des Kegels als zusammengesetzt aus den geraden mit der Grundlinie parallelen auf die Achse senkrechten Linien vorgestellt, welche zugleich die Radien der Kreise sind, aus denen die Oberfläche des Kegels bestehe. Wenn nun diese Oberfläche als Summe der Peripherien, und diese Summe aus der Anzahl ihrer Radien, d. i. der Größe der Achse, der Höhe des Kegels, bestimmt werde, so sey solches Resultat mit der sonst von Archimed gelehrten und bewiesenen Wahrheit im Widerspruch. Barrow zeigt nun dagegen, daß für die Bestimmung der Oberfläche nicht die Achse, sondern die Seite des Dreiecks des Kegels als diejenige Linie genommen werden müsse, deren Umdrehung die Oberfläche erzeuge, und welche daher, und nicht die Achse, als die Größebestimmtheit für die Menge der Peripherien angenommen werden müsse.

Dergleichen Einwürfe oder Unsicherheiten haben ihre Quelle allein in der gebrauchten unbestimmten Vorstellung der unendlichen Menge von Punkten, aus denen die Linie, oder von Linien, aus denen die Fläche u. s. f. bestehend angesehen wird; durch diese Vorstellung wird die wesentliche Größebestimmtheit der Linien oder Flächen in Schatten gestellt. — Es ist die Absicht dieser Anmerkungen gewesen, die affirmativen Bestimmungen, die bei dem verschiedenen Gebrauch, der von dem Unendlichkleinen in der Mathematik gemacht wird, so zu sagen im Hintergrunde bleiben, aufzuweisen und sie aus der Nebulosität hervorzuheben, in welche sie durch jene bloß negativ gehaltene Kategorie gehüllt werden. Bei der unendlichen Reihe, wie in der archimedischen Kreismessung bedeutet das Unendliche nichts weiter, als daß das Gesetz der Fortbestimmung bekannt ist, aber der sogenannte endliche Ausdruck, d. i. der arithmetische, nicht gegeben, die Zurückführung des Bogens auf die gerade Linie nicht bewerkstelligt werden kann; diese Incommensurabilität ist die qualitative Verschiedenheit derselben. Die qualitative Verschiedenheit des Discreten mit dem Continuirlichen überhaupt, enthält gleichfalls eine negative Bestimmung, welche sie als incommensurabel erscheinen läßt, und das Unendliche herbeiführt, in dem Sinne, daß das als discret zu nehmende Continuirliche nun kein Quantum nach seiner continuirlichen Bestimmtheit mehr haben soll. Das Continuirliche, das arithmetisch als Product zu nehmen ist, ist damit discret an ihm selbst gesetzt, nämlich in die Elemente, die seine Factoren sind, zerlegt; in diesen liegt seine Größebestimmtheit; sie sind als ebendamit, daß sie diese Factoren oder Elemente sind, von einer niedrigern Dimension, und insofern die Potenzenbestimmtheit eintritt, von einer niedrigern Potenz als die Größe, deren Elemente oder Factoren sie sind. Arithmetisch erscheint dieser Unterschied als ein bloß quantitativer, der Wurzel und der Potenz oder welcher Potenzenbestimmtheit es sey; jedoch wenn der Ausdruck nur auf das Quantitative als solches geht, z. B. $a:a^2$ oder $d.a^2 = 2a:a^2 = 2:a$, oder für das Gesetz des Falles, $t:at^2$, so giebt er die nichtssagenden Verhältnisse von $1:a$, $2:a$, $1:at$; die Seiten müßten gegen ihre bloß quantitative Bestimmung durch die unterschiedene qualitative Bedeutung auseinander gehalten werden, wie $s:at^2$; wodurch die Größe als eine Qualität ausgesprochen wird, als Function der Größe einer andern Qualität. Hierbei steht dann bloß die quantitative Bestimmtheit vor dem Bewußtseyn, mit der nach ihrer Art ohne Schwierigkeit operirt wird, und man kann kein Arges daran haben, die Größe einer Linie mit der Größe einer andern Linie zu multipliciren; aber die Multiplication dieser selben Größen giebt zugleich die qualitative Veränderung des Uebergangs von Linie in

Fläche; insofern tritt eine negative Bestimmung ein; sie ist es, welche die Schwierigkeit veranlaßt, die durch die Einsicht in ihre Eigenthümlichkeit und in die einfache Natur der Sache gelöst, aber durch die Hülfe des Unendlichen, wodurch sie beseitigt werden soll, vielmehr nur in Verworrenheit gesetzt und ganz unaufgelöst erhalten wird.

Drittes Kapitel.

Das quantitative Verhältniß.

Die Unendlichkeit des Quantums ist dahin bestimmt worden, daß sie das negative Jenseits desselben ist, das es aber an ihm selbst hat. Dieß Jenseits ist das Qualitative überhaupt. Das unendliche Quantum ist als die Einheit beider Momente, der quantitativen und qualitativen Bestimmtheit, zunächst Verhältniß.

Im Verhältnisse hat das Quantum nicht mehr eine nur gleichgültige Bestimmtheit, sondern ist qualitativ bestimmt als schlechthin bezogen auf sein Jenseits. Es continuirt sich in sein Jenseits; dieses ist zunächst ein anderes Quantum überhaupt. Aber wesentlich sind sie nicht als äußerliche Quanta auf einander bezogen, sondern jedes hat seine Bestimmtheit in dieser Beziehung auf das Andere. Sie sind so in diesem ihrem Andersseyn in sich zurückgekehrt; was jedes ist, ist es in dem Andern; das Andere macht die Bestimmtheit eines jeden aus. — Das Hinausgehen des Quantums über sich hat also jetzt diesen Sinn, weder daß es sich nur in ein Anderes noch in sein abstractes Anderes, in sein negatives Jenseits veränderte, sondern darin zu seiner Bestimmtheit gelangt ist; es findet sich selbst in seinem Jenseits, welches ein anderes Quantum ist. Die Qualität des Quantums, seine Begriffsbestimmtheit, ist seine Aeußerlichkeit überhaupt, und im Verhältniß ist es nun so gesetzt,

in seiner Aeußerlichkeit, an einem andern Quantum, seine Bestimmtheit zu haben, in seinem Jenseits das zu seyn, was es ist.

Es sind Quanta, welche die Beziehung, die sich ergab, auf einander haben. Diese Beziehung ist selbst auch eine Größe; das Quantum ist nicht nur im Verhältniß, sondern es selbst ist als Verhältniß gesetzt; es ist ein Quantum überhaupt, das jene qualitative Bestimmtheit innerhalb seiner hat. So als Verhältniß drückt es sich als in sich geschlossene Totalität und seine Gleichgültigkeit gegen die Grenze aus, dadurch daß es die Aeußerlichkeit seines Bestimmtseyns innerhalb seiner selbst hat, und in ihr nur auf sich bezogen, somit an ihm selbst unendlich ist.

Das Verhältniß überhaupt ist

1. das directe Verhältniß. In demselben tritt das Qualitative noch nicht als solches für sich heraus; es ist noch in keiner weitern Weise, als der des Quantums, daß dieses in seiner Aeußerlichkeit selbst seine Bestimmtheit zu haben gesetzt ist. — Das quantitative Verhältniß ist an sich der Widerspruch der Aeußerlichkeit und der Beziehung auf sich selbst, des Bestehens der Quantorum und der Negation derselben; — er hebt sich auf, indem zunächst

2. im indirecten Verhältnisse, die Negation des einen Quantums als solche mit in der Veränderung des andern, und die Veränderlichkeit des directen Verhältnisses selbst, gesetzt wird;

3. im Potenzenverhältniß aber macht sich die in ihrem Unterschiede sich auf sich beziehende Einheit als einfache Selbstproduction des Quantums geltend; dieß Qualitative selbst endlich in einfacher Bestimmung und identisch mit dem Quantum gesetzt, wird das Maaß.

— Ueber die Natur der folgenden Verhältnisse ist Vieles in den vorhergehenden Anmerkungen, welche das Unendliche der Quantität, d. i. das qualitative Moment an derselben, betreffen, anticipirt worden; es bleibt daher nur der abstracte Begriff dieser Verhältnisse auseinander zu setzen.

A.

Das directe Verhältniß.

1. Im Verhältnisse, welches als unmittelbar das directe ist, liegt die Bestimmtheit des einen Quantums gegenseitig in der Bestimmtheit des andern. Es ist nur Eine Bestimmtheit oder Grenze beider, die selbst Quantum ist, der Exponent des Verhältnisses.

2. Der Exponent ist irgend ein Quantum, aber in seiner Aeußerlichkeit an ihm selbst sich auf sich beziehendes, qualitativ bestimmtes Quantum ist er nur, insofern er den Unterschied seiner, sein Jenseits und Andersseyn an ihm selbst hat. Dieser Unterschied des Quantums an ihm selbst aber ist der Unterschied der Einheit und der Anzahl; die Einheit — das Fürsich-bestimmtseyn; die Anzahl — das gleichgültige Hin- und Hergehen an der Bestimmtheit, die äußere Gleichgültigkeit des Quantums. Einheit und Anzahl waren zuerst die Momente des Quantums; jetzt im Verhältnisse, dem insofern realisirten Quantum, erscheint jedes seiner Momente als ein eigenes Quantum, und als Bestimmungen seines Daseyns, als Begrenzungen gegen die sonst nur äußerliche, gleichgültige Größebestimmtheit.

Der Exponent ist dieser Unterschied als einfache Bestimmtheit d. h. er hat unmittelbar die Bedeutung beider Bestimmungen an ihm selbst. Er ist erstens Quantum; so ist er die Anzahl; wenn die eine Seite des Verhältnisses, welche als Einheit genommen wird, als numerisches Eins ausgedrückt ist, und sie gilt nur für solches, so ist die andere, die Anzahl, das Quantum des Exponenten selbst. Zweitens ist er die einfache Bestimmtheit als das Qualitative der Seiten des Verhältnisses; wenn das Quantum der einen bestimmt ist, ist auch das andere durch den Exponenten bestimmt, und es ist völlig gleichgültig, wie das erste bestimmt wird; es hat als für sich bestimmtes Quantum keine Bedeutung mehr, sondern kann ebenso gut jedes Andere seyn, ohne die Bestimmtheit des Verhältnisses zu ändern, die allein auf

dem Exponenten beruht. Das eine, welches als Einheit genommen ist, bleibt, wie groß es werde, immer Einheit, und das andere, wie groß es ebenso dabei werde, muß dieselbe Anzahl jener Einheit bleiben.

3. Hiernach machen beide eigentlich nur Ein Quantum aus, das eine hat gegen das andere nur den Werth der Einheit, nicht einer Anzahl; das andere nur den der Anzahl; nach ihrer Begriffsbestimmtheit sind sie selbst somit nicht vollständige Quanta. Diese Unvollständigkeit aber ist eine Negation an ihnen und dieß nicht nach ihrer Veränderlichkeit überhaupt, nach der das Eine (und jedes ist Eines der beiden) alle mögliche Größe annehmen kann, sondern nach der Bestimmung, daß wenn das eine verändert wird, das andere um ebenso viel vermehrt oder vermindert wird; dieß heißt, wie gezeigt, nur das Eine, die Einheit, wird als Quantum verändert, die andere Seite, die Anzahl, bleibt dasselbe Quantum von Einheiten, aber auch jene bleibt ebenso nur als Einheit geltend, sie werde als Quantum verändert wie sie wolle. Jede Seite ist so nur eines der beiden Momente des Quantums, und die Selbstständigkeit, die zu dessen Eigenthümlichkeit gehört, ist an sich negirt; in diesem qualitativen Zusammenhange sind sie als negative gegen einander zu setzen.

Der Exponent soll das vollständige Quantum seyn, indem die Bestimmung der beiden Seiten in ihm zusammenläuft; er hat aber in der That als Quotient selbst nur den Werth der Anzahl, oder der Einheit. Es ist keine Bestimmung vorhanden, welche der Seiten des Verhältnisses als die Einheit oder als die Anzahl genommen werden müsse; die eine, das Quantum B an dem Quantum A als der Einheit gemessen, so ist der Quotient C die Anzahl solcher Einheiten; aber A selbst als Anzahl genommen, ist der Quotient C die Einheit, welche zu der Anzahl A für das Quantum B erfordert wird; dieser Quotient ist als Exponent somit nicht als das gesetzt, was er seyn soll, — das

Bestimmende des Verhältnisses, oder als seine qualitative Einheit. Als diese ist er nur gesetzt, insofern er den Werth hat, die Einheit der beiden Momente, der Einheit und der Anzahl, zu seyn. Indem diese Seiten zwar als Quanta, wie sie in dem explicirten Quantum, dem Verhältnisse, seyn sollen, vorhanden sind, aber zugleich nur in dem Werthe, den sie als dessen Seiten haben sollen, unvollständige Quanta zu seyn und nur als eines jener qualitativen Momente zu gelten, so sind sie mit dieser ihrer Negation zu setzen; womit ein seiner Bestimmung entsprechenderes reelleres Verhältniß entsteht, worin der Exponent die Bedeutung des Products derselben hat; nach dieser Bestimmtheit ist es das umgekehrte Verhältniß.

B.

Das umgekehrte Verhältniß.

1. Das Verhältniß, wie es sich nun ergeben, ist das aufgehobene directe Verhältniß; es war das unmittelbare, somit noch nicht wahrhaft bestimmte; nunmehr ist die Bestimmtheit so hinzugekommen, daß der Exponent als Product, Einheit der Einheit und der Anzahl, gilt. Nach der Unmittelbarkeit konnte er gleichgültig ebensowohl als Einheit wie als Anzahl genommen werden, wie vorhin gezeigt worden; womit er auch nur als Quantum überhaupt und damit vorzugsweise als Anzahl war; die eine Seite war die Einheit, und als Eins zu nehmen, zu welcher die andere eine fire Anzahl sey, die zugleich der Exponent ist; dessen Qualität war somit nur dieß, daß dieß Quantum als festes genommen oder vielmehr das Feste nur den Sinn des Quantums hat.

In dem umgekehrten Verhältnisse nun ist der Exponent gleichfalls als Quantum ein unmittelbares, und irgend eines als festes angenommen. Aber dieß Quantum ist nicht fire Anzahl zu dem Eins des andern Quantums im Verhältnisse; dieses im vorhergehenden feste Verhältniß ist nun vielmehr als veränderlich gesetzt; wenn zum Eins der einen Seite ein anderes Quantum

genommen wird, so bleibt nun die andere nicht mehr dieselbe Anzahl von Einheiten der ersten. Im directen Verhältnisse ist diese Einheit nur das Gemeinschaftliche beider Seiten; sie als solche continuirt sich in die andere Seite, in die Anzahl; die Anzahl selbst für sich, oder der Exponent ist gegen die Einheit gleichgültig.

Wie nunmehr aber die Bestimmtheit des Verhältnisses ist, wird die Anzahl als solche gegen das Eins, zu dem sie die andere Seite des Verhältnisses ausmacht, verändert; je nachdem zum Eins ein anderes Quantum genommen wird, wird sie eine andere. Der Exponent ist daher zwar auch nur ein unmittelbares nur beliebig als fest angenommenes Quantum, aber er erhält sich nicht als solches in der Seite des Verhältnisses, sondern diese und damit das directe Verhältniß der Seiten ist veränderlich. Hiermit ist, in dem nunmehrigen Verhältnisse, der Exponent, als das bestimmende Quantum, negativ gegen sich als Quantum des Verhältnisses, hiermit als qualitativ als Grenze gesetzt, daß also das Qualitative für sich im Unterschied gegen das Quantitative hervortritt. — In dem directen Verhältnisse ist die Veränderung der beiden Seiten nur die Eine Veränderung des Quantums, als welches die Einheit, die das Gemeinschaftliche ist, genommen wird, um so viel also die eine Seite vergrößert oder vermindert wird, um so viel auch die andere; das Verhältniß selbst ist gegen diese Veränderung gleichgültig, sie ist ihm äußerlich. Im indirecten Verhältnisse aber ist die Veränderung, obgleich nach dem gleichgültigen quantitativen Momente auch beliebig, innerhalb des Verhältnisses gehalten, und auch dieß beliebige quantitative Hinausgehen durch die negative Bestimmtheit des Exponenten, als durch eine Grenze, beschränkt.

2. Diese qualitative Natur des indirecten Verhältnisses ist noch näher, nämlich in ihrer Realisation zu betrachten, und die Verwickelung des Affirmativen mit dem Negativen, die darin enthalten ist, auseinander zu setzen. — Es ist das Quantum gesetzt,

als qualitativ das Quantum d. i. sich selbst bestimmend, als Grenze seiner an ihm sich darstellend. Es ist hiermit *erstens* eine unmittelbare Größe als *einfache* Bestimmtheit, das *Ganze* als *seyendes*, affirmatives Quantum. Aber *zweitens* ist diese unmittelbare *Bestimmtheit* zugleich *Grenze*; dafür ist es in zwei Quanta unterschieden, die zunächst andere gegeneinander sind; aber als deren qualitative Bestimmtheit, und zwar dieselbe als vollständig ist es die Einheit der Einheit und der Anzahl, Product, dessen Factoren sie sind. So ist der Exponent ihres Verhältnisses einestheils in ihnen identisch mit sich, und das Affirmative derselben, wonach sie Quanta sind; anderntheils ist er als die an ihnen gesetzte Negation die *Einheit* an ihnen, nach der zunächst jedes, ein unmittelbares, begrenztes Quantum überhaupt, zugleich so ein begrenztes ist, daß es nur *an sich identisch* mit seinem Andern ist. Drittens ist er als die einfache Bestimmtheit, die negative Einheit dieser seiner Unterscheidung in die zwei Quanta und die Grenze ihres gegenseitigen Begrenzens.

Nach diesen Bestimmungen *begrenzen* sich die beiden Momente innerhalb des Exponenten und sind das eine das Negative des andern, da er ihre bestimmte Einheit ist; das eine wird um so vielmal kleiner, als das andere größer wird, jedes hat insofern seine Größe, als es die des andern an ihm hat, als dem andern mangelt. Jede continuirt sich auf diese Weise *negativ* in die andere; soviel sie an Anzahl ist, hebt sie an der andern als Anzahl auf, und ist, was sie ist, nur durch die Negation oder Grenze, die an ihr von der andern gesetzt wird. Jede *enthält* auf diese Weise auch die andere und ist an ihr gemessen, denn jede soll nur das Quantum seyn, das die andere nicht ist; für den Werth jeder ist die Größe der andern unentbehrlich und damit untrennbar von ihr.

Diese Continuität jeder in der Andern macht das Moment der *Einheit* aus, wodurch sie im Verhältnisse sind; — der *Einen* Bestimmtheit, der einfachen Grenze, die der Exponent ist.

Diese Einheit, das Ganze, macht das *Ansichseyn* einer jeden aus, von dem ihre *vorhandene* Größe unterschieden ist, nach welcher jedes nur ist, insofern sie der andern von ihrem gemeinsamen Ansichseyn, dem Ganzen, entzieht. Aber sie kann nur so viel, als sie diesem Ansichseyn gleich macht, der andern entziehen, sie hat an dem Exponent ihr Maximum, der nach der angegebenen zweiten Bestimmung die Grenze ihrer gegenseitigen Begrenzung ist. Und indem jede nur insofern Moment des Verhältnisses ist, als sie die andere begrenzt und damit von der andern begrenzt wird, so verliert sie diese ihre Bestimmung, indem sie sich ihrem Ansichseyn gleich macht; die andere Größe wird nicht nur darin Null, sondern sie selbst verschwindet, da sie nicht bloßes Quantum, sondern was sie als solches ist, nur als solches Verhältnißmoment seyn soll. So ist jede Seite der Widerspruch der Bestimmung, als ihres Ansichseyns, d. i. der Einheit des Ganzen, das der Exponent ist, und der Bestimmung, als Verhältnißmomentes; dieser Widerspruch ist wieder die *Unendlichkeit*, in einer neuen eigenthümlichen Form.

Der Exponent ist *Grenze* der Seiten seines Verhältnisses, innerhalb deren sie gegeneinander zu- und abnehmen, dem sie nach der affirmativen Bestimmtheit, die er als Quantum ist, nicht gleich werden können. So als Grenze ihres gegenseitigen Begrenzens ist er *α*) ihr *Jenseits*, dem sie sich *unendlich* nähern, aber das sie nicht erreichen können. Diese Unendlichkeit, als in der sie sich ihm nähern, ist die schlechte des unendlichen Progresses; sie ist selbst endlich, hat in ihrem Gegentheil, in der Endlichkeit jeder Seite und des Exponenten selbst, ihre Schranke, und ist daher nur *Näherung*. Aber *β*) die schlechte Unendlichkeit ist hier zugleich *gesetzt*, als das was sie in *Wahrheit* ist, nämlich nur das *negative Moment* überhaupt, nach welchem der Exponent gegen die unterschiedenen Quanta des Verhältnisses die *einfache Grenze* als das Ansichseyn ist, auf das ihre Endlichkeit, als das schlechthin Veränderliche, bezogen wird, aber schlecht-

hin von ihnen verschieden, als ihre Negation, bleibt. Dieß Unendliche, dem sich dieselben nur annähern können, ist dann gleichfalls als affirmatives Diesseits vorhanden und gegenwärtig; das simple Quantum des Exponenten. Darin ist das Jenseits, mit dem die Seiten des Verhältnisses behaftet sind, erreicht; es ist an sich die Einheit beider oder damit an sich die andere Seite einer jeden; denn jede hat nur so viel Werth, als die andere nicht hat, ihre ganze Bestimmtheit liegt so in der andern, und dieß ihr Ansichseyn ist als affirmative Unendlichkeit einfach der Exponent.

3. Hiermit aber hat sich der Uebergang des umgekehrten Verhältnisses in eine andere Bestimmung ergeben, als es zunächst hatte. Diese bestand darin, daß ein Quantum als unmittelbares zugleich auf ein anderes die Beziehung hat, um so viel größer zu seyn, als dieses kleiner ist, durch negatives Verhalten gegen das andere zu seyn, was es ist; ebenso ist eine dritte Größe die gemeinsame Schranke dieses ihres Größerwerdens. Diese Veränderung ist hier, im Gegensatze gegen das Qualitative als feste Grenze, ihre Eigenthümlichkeit; sie haben die Bestimmung von veränderlichen Größen, für welche jenes Feste ein unendliches Jenseits ist.

Die Bestimmungen aber, die sich gezeigt und die wir zusammen zu fassen haben, sind, nicht nur, daß dieß unendliche Jenseits zugleich als ein gegenwärtiges und irgend ein endliches Quantum ist, sondern daß seine Festigkeit, wodurch es solches unendliches Jenseits gegen das Quantitative ist, und die das Qualitative des Seyns nur als abstracte Beziehung auf sich selbst ist, sich als Vermittelung seiner in seinem Andern, den Endlichen des Verhältnisses, mit sich selbst, entwickelt hat. Das Allgemeine hiervon liegt darin, daß überhaupt das Ganze als Exponent die Grenze des gegenseitigen Begrenzens der beiden Glieder, also die Negation der Negation, somit die Unendlichkeit, affirmatives Verhalten zu sich selbst, gesetzt ist. Das Bestimmtere ist, daß an sich der Exponent schon als Product die Einheit der Einheit und der Anzahl, jedes der beiden Glieder aber nur das

eine dieser beiden Momente ist, wodurch er sie also in sich schließt und in ihnen an sich sich auf sich bezieht. Aber der Unterschied ist im umgekehrten Verhältnisse zur Aeußerlichkeit des quantitativen Seyns entwickelt, und das Qualitative nicht bloß das Feste, noch nur die Momente unmittelbar in sich einschließend, sondern sich in dem außersichseyenden Andersseyn mit sich zusammenschließend vorhanden. Diese Bestimmung ist es, die sich als Resultat in den Momenten, die sich gezeigt, heraushebt. Der Exponent ergiebt sich nämlich als das Ansichseyn, dessen Momente in Quantis und in deren Veränderlichkeit überhaupt realisirt ist; die Gleichgültigkeit ihrer Größen in ihrer Veränderung stellt sich als unendlicher Progreß dar; was dem zu Grunde liegt, ist, daß in ihrer Gleichgültigkeit dieß ihre Bestimmtheit ist, ihren Werth in dem Werthe des andern zu haben, somit α) nach der affirmativen Seite ihres Quantums an sich das Ganze des Exponenten zu seyn. Ebenso haben sie β) für ihr negatives Moment, für ihr gegenseitiges Begrenzen die Größe des Exponenten, ihre Grenze ist die seinige. Daß sie keine andere immanente Grenze, eine feste Unmittelbarkeit, mehr haben, ist in dem unendlichen Progresse ihres Daseyns und ihrer Begrenzung, in der Negation jedes besondern Werthes, gesetzt. Diese ist hiernach die Negation des Außersichseyns des Exponenten, das in ihnen dargestellt ist, und dieser, d. i. zugleich selbst ein Quantum überhaupt, und in Quanta auch ausgelegt, ist damit gesetzt, als das in der Negation ihres gleichgültigen Bestehens sich Erhaltende, mit sich Zusammengehende, so das Bestimmende solchen Hinausgehens über sich, zu seyn.

Das Verhältniß ist hiermit zum Potenzenverhältniß bestimmt.

C.

Potenzenverhältniß.

1. Das Quantum in seinem Andersseyn sich identisch mit sich setzend, sein Hinausgehen über sich selbst bestimmend, ist zum

Fürsichseyn gekommen. So qualitative Totalität, indem sie sich als entwickelt setzt, hat sie zu ihren Momenten die Begriffsbestimmungen der Zahl, die Einheit und die Anzahl; die letztere ist noch im umgekehrten Verhältnisse eine nicht durch die erstere selbst als solche, sondern anderswoher, durch ein Drittes bestimmte Menge; nun ist sie nur durch jene bestimmt gesetzt. Dieß ist der Fall im Potenzenverhältnisse, wo die Einheit, welche Anzahl an ihr selbst ist, zugleich die Anzahl gegen sich als Einheit ist. Das Andersseyn, die Anzahl der Einheiten, ist die Einheit selbst. Die Potenz ist eine Menge von Einheiten, deren jede diese Menge selbst ist. Das Quantum als gleichgültige Bestimmtheit verändert sich; aber insofern diese Veränderung ein Erheben in die Potenz ist, ist dieß sein Andersseyn rein durch sich selbst begrenzt. — Das Quantum ist so in der Potenz als in sich selbst zurückgekehrt gesetzt; es ist unmittelbar es selbst und auch sein Andersseyn.

Der Exponent dieses Verhältnisses ist nicht mehr ein unmittelbares Quantum, wie im directen, und auch im umgekehrten Verhältnisse. Er ist im Potenzenverhältniß ganz qualitativer Natur, diese einfache Bestimmtheit, daß die Anzahl die Einheit selbst, das Quantum in seinem Andersseyn mit sich selbst identisch ist. Darin liegt zugleich die Seite seiner quantitativen Natur, daß die Grenze oder Negation nicht als unmittelbar Seyendes, sondern das Daseyn als in sein Andersseyn continuirt gesetzt ist; denn die Wahrheit der Qualität ist eben dieß, Quantität, die unmittelbare Bestimmtheit als aufgehobene, zu seyn.

2. Das Potenzenverhältniß erscheint zunächst als eine äußere Veränderung, in welche irgend ein Quantum versetzt wird; es hat aber die engere Beziehung auf den Begriff des Quantums, daß dieses in dem Daseyn, zu welchem es in jenem Verhältnisse fortgebildet ist, denselben erreicht, ihn auf vollständige Weise realisirt hat; dieß Verhältniß ist die Darstellung dessen, was das Quantum an sich ist, und drückt dessen Bestimmtheit oder Qualität aus, wodurch es sich von anderem unterscheidet. Das

Quantum ist die gleichgültige, als aufgehoben gesetzte Bestimmtheit, das heißt, die Bestimmtheit als Grenze, welche ebenso sehr keine ist, in ihr Andersseyn sich continuirt, in ihm sich also identisch mit sich bleibt; so ist es im Potenzenverhältniß gesetzt; sein Andersseyn, Hinausgehen über sich in ein anderes Quantum, als durch es selbst bestimmt.

Vergleichen wir den Fortgang dieser Realisirung in den bisherigen Verhältnissen, so ist die Qualität des Quantums, als Unterschied seiner von sich selbst gesetzt zu seyn, überhaupt dieß, Verhältniß zu seyn. Als directes Verhältniß ist es als solcher gesetzte Unterschied nur erst überhaupt oder unmittelbar, so daß seine Beziehung auf sich selbst, die es gegen seine Unterschiede, als der Exponent hat, nur als die Festigkeit einer Anzahl der Einheit gilt. Im umgekehrten Verhältniß ist das Quantum in negativer Bestimmung ein Verhalten seiner zu sich selbst, — zu sich als seiner Negation, in der es aber seinen Werth hat; als affirmative Beziehung auf sich ist es ein Exponent, der als Quantum nur an sich das Bestimmende seiner Momente ist. Im Potenzenverhältniß aber ist es in dem Unterschiede als seiner von sich selbst vorhanden. Die Aeußerlichkeit der Bestimmtheit, ist die Qualität des Quantums, diese Aeußerlichkeit ist so nun seinem Begriffe gemäß als sein eigenes Bestimmen, als seine Beziehung auf sich selbst, seine Qualität, gesetzt.

3. Damit aber, daß das Quantum gesetzt ist, wie es seinem Begriffe gemäß ist, ist es in eine andere Bestimmung übergegangen; oder wie es auch ausgedrückt werden kann, daß seine Bestimmung nun auch als die Bestimmtheit, das Ansichseyn auch als Daseyn ist. Es ist als Quantum, insofern die Aeußerlichkeit oder Gleichgültigkeit des Bestimmtseyns (— daß es das ist, wie man sagt, was vergrößert oder vermindert werden kann) nur einfach oder unmittelbar gilt und gesetzt ist; es ist zu seinem Andern, der Qualität, geworden, insofern jene Aeußerlichkeit nun als vermittelt durch es selbst, so als ein Moment

gesetzt ist, daß es eben in ihr sich auf sich selbst bezieht, Seyn als Qualität ist.

Zunächst erscheint also die Quantität als solche der Qualität gegenüber; aber die Quantität ist selbst eine Qualität, sich auf sich beziehende Bestimmtheit überhaupt, unterschieden von der ihr andern Bestimmtheit, von der Qualität als solcher. Allein sie ist nicht nur eine Qualität, sondern die Wahrheit der Qualität selbst ist die Quantität; jene hat sich als in diese übergehend gezeigt. Die Quantität ist dagegen in ihrer Wahrheit die in sich selbst zurückgekehrte, nicht gleichgültige Aeußerlichkeit. So ist sie die Qualität selbst, so daß außer dieser Bestimmung nicht die Qualität als solche noch etwas wäre. — Daß die Totalität gesetzt sey, dazu gehört der gedoppelte Uebergang, nicht nur der der einen Bestimmtheit in ihre andere, sondern ebenso der Uebergang dieser andern, ihr Rückgang, in die erste. Durch den ersten ist nur erst an sich die Identität beider vorhanden; — die Qualität ist in der Quantität enthalten, die aber damit noch eine einseitige Bestimmtheit ist. Daß diese umgekehrt ebenso in der ersten enthalten, sie ebenso nur als aufgehobene ist, ergiebt sich im zweiten Uebergang, — der Rückkehr in das erste; diese Bemerkung über die Nothwendigkeit des doppelten Uebergangs ist von großer Wichtigkeit für das Ganze der wissenschaftlichen Methode.

Das Quantum nunmehr als gleichgültige oder äußerliche Bestimmung, so daß es ebenso als solche aufgehoben, und die Qualität und das ist, wodurch etwas das ist, was es ist, ist die Wahrheit des Quantums, Maaß zu seyn.

Anmerkung.

Es ist oben, in den Anmerkungen über das Quantitativ-Unendliche auseinander gesetzt worden, daß dieses so wie die Schwierigkeiten, die sich darüber ergeben, in dem qualitativen Momente, das sich im quantitativen hervorthut, ihren Ursprung haben, und wie das Qualitative des Potenzenverhältnisses insbesondere, in die mannigfaltigen Entwickelungen und Verwickelungen ausgeht; als der Grundmangel, der die Auffassung des Begriffes verhindert, wurde aufgezeigt, daß bei dem Unendlichen nur nach der negativen Bestimmung, die Negation des Quantums zu seyn, stehen geblieben und nicht zu der einfachen Bestimmung, dem Affirmativen, daß dieses das Qualitative ist, fortgegangen wird. — Hier bleibt nur übrig, noch eine Bemerkung über die in der Philosophie geschehene Einmischung von Formen des Quantitativen in die reinen qualitativen Formen des Denkens, zu machen. Besonders ist es das Potenzenverhältniß, welches in neuerer Zeit auf Begriffsbestimmungen angewendet worden ist. Der Begriff in seiner Unmittelbarkeit wurde die erste Potenz, in seinem Andersseyn oder der Differenz, dem Daseyn seiner Momente, die zweite, und in seiner Rückkehr in sich oder als Totalität die dritte Potenz genannt. — Hiergegen fällt sogleich auf, daß die Potenz so gebraucht eine Kategorie ist, die dem Quantum wesentlich angehört; — es ist bei diesen Potenzen nicht an die potentia, δύναμις des Aristoteles gedacht. So drückt das Potenzenverhältniß die Bestimmtheit aus, wie dieselbe als der Unterschied, wie er im besondern Begriffe des Quantums ist, zu seiner Wahrheit gelangt, aber nicht wie derselbe am Begriffe als solchem ist. Das Quantum enthält die Negativität, welche zur Natur des Begriffs gehört, noch gar nicht in dessen eigenthümlicher Bestimmung gesetzt; Unterschiede, die dem Quantum zukommen, sind oberflächliche Bestimmungen für den Begriff selbst; sie sind noch weit entfernt, bestimmt zu seyn, wie sie es im Begriffe sind. Es ist in der Kindheit des Philosophirens, daß wie von Pythagoras Zahlen — und erste, zweite Potenz u. s. f. haben insofern vor Zahlen nichts voraus, — zur Bezeichnung allgemeiner, wesentlicher Unterschiede gebraucht worden sind. Es war dieß eine Vorstufe des reinen denkenden Erfassens; nach Pythagoras erst sind die Gedankenbestimmungen selbst erfunden, d. i. für sich zum Bewußtseyn gebracht worden. Aber von solchen weg zu

Zahlenbestimmungen zurückzugehen, gehört einem sich unvermögend fühlenden Denken an, das nun im Gegensatze gegen vorhandene philosophische Bildung, die an Gedankenbestimmungen gewöhnt ist, selbst das Lächerliche hinzufügt, jene Schwäche für etwas Neues, Vornehmes und für einen Fortschritt geltend machen zu wollen.

Insofern der Potenzen-Ausdruck nur als Symbol gebraucht wird, so ist dagegen so wenig zu sagen, als gegen die Zahlen oder Symbole anderer Art für Begriffe; aber zugleich ebenso viel, als gegen alle Symbolik überhaupt, in welcher reine Begriffs- oder philosophische Bestimmungen dargestellt werden sollen. Die Philosophie bedarf solcher Hülfe nicht, weder aus der sinnlichen Welt, noch aus der vorstellenden Einbildungskraft, auch nicht aus Sphären ihres eigenthümlichen Bodens, welche untergeordnet sind, deren Bestimmungen daher nicht für höhere Kreise und für das Ganze passen. Das Letztere geschieht, wenn überhaupt Kategorien des Endlichen auf das Unendliche angewendet werden; die geläufigen Bestimmungen von Kraft, oder Substantialität, Ursache und Wirkung u. s. f. sind gleichfalls nur Symbole für den Ausdruck z. B. lebendiger oder geistiger Verhältnisse, d. i. unwahre Bestimmungen für dieselben, so noch mehr die Potenzen des Quantums und gezählte Potenzen, für dergleichen und für speculative Verhältnisse überhaupt. — Wenn Zahlen, Potenzen, das Mathematisch-Unendliche und dergleichen nicht als Symbole, sondern als Formen für philosophische Bestimmungen, und damit selbst als philosophische Formen sollen gebraucht werden, so müßte vor Allem ihre philosophische Bedeutung, d. i. ihre Begriffsbestimmtheit aufgezeigt werden. Geschieht dieß, so sind sie selbst überflüssige Bezeichnungen; die Begriffsbestimmtheit bezeichnet sich selbst, und ihre Bezeichnung ist allein die richtige und passende. Der Gebrauch jener Formen ist darum weiter nichts, als ein bequemes Mittel, es zu ersparen, die Begriffsbestimmungen zu fassen, anzugeben und zu rechtfertigen.

Dritter Abschnitt.

Das Maaß.

Im Maaße sind, abstract ausgedrückt, Qualität und Quantität vereinigt. Das Seyn als solches ist unmittelbare Gleichheit der Bestimmtheit mit sich selbst. Diese Unmittelbarkeit der Bestimmtheit hat sich aufgehoben. Die Quantität ist das so in sich zurückgekehrte Seyn, daß es einfache Gleichheit mit sich als Gleichgültigkeit gegen die Bestimmtheit ist. Aber diese Gleichgültigkeit ist nur die Aeußerlichkeit, nicht an sich selbst, sondern in Anderem die Bestimmtheit zu haben. Das Dritte ist nun die sich auf sich selbst beziehende Aeußerlichkeit; als Beziehung auf sich ist es zugleich aufgehobene, Aeußerlichkeit, und hat an ihr selbst den Unterschied von sich, — der als Aeußerlichkeit das quantitative, als in sich zurückgenommene, das qualitative Moment ist.

Indem die Modalität, unter den Kategorien des transcendentalen Idealismus, nach der Quantität und Qualität, auf Einschiebung der Relation, aufgeführt wird, so kann derselben hier erwähnt werden. Diese Kategorie hat daselbst die Bedeutung, die Beziehung des Gegenstandes auf das Denken zu seyn. Im Sinne jenes Idealismus ist das Denken überhaupt dem Ding-an-sich wesentlich äußerlich. Insofern die andern Kategorien nur die transcendentale Bestimmung haben, dem Bewußtseyn, aber als das Objective desselben, anzugehören, so enthält die Modalität, als die Kategorie der Beziehung auf das Subject, insofern relativ die Bestimmung der Reflexion in sich; d. h. die Objecti-

vität, welche den andern Kategorien zukomme, mangelt denen der Modalität; diese vermehren, nach Kants Ausdruck, den Begriff, als Bestimmung des Objects nicht im mindesten, sondern drücken nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen aus, (Kr. d. rein. Vern. 2te Aufl. s. S. 99, 266). — Die Kategorien, die Kant unter der Modalität zusammenfaßt, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, werden in der Folge an ihrer Stelle vorkommen; Kant hat die unendlich wichtige Form der Triplicität, so sehr sie bei ihm nur erst als ein formeller Lichtfunken erschienen, nicht auf die Gattungen seiner Kategorien (Quantität, Qualität u. s. f.) wie auch diesen Namen, nur auf deren Arten angewendet; daher hat er nicht auf das Dritte der Qualität und Quantität kommen können.

Bei Spinoza ist der Modus nach Substanz und Attribut gleichfalls das Dritte; er erklärt ihn für die Affectionen der Substanz, oder für dasjenige, was in einem Andern ist, durch welches es auch begriffen wird. Dieses Dritte ist nach diesem Begriffe nur die Aeußerlichkeit als solche; wie sonst erinnert worden, daß bei Spinoza überhaupt der starren Substantialität die Rückkehr in sich selbst fehlt.

Die hier gemachte Bemerkung dehnt sich allgemeiner auf die Systeme des Pantheismus aus, welche der Gedanke etwas ausgebildet hat. Das Seyn, das Eine, die Substanz, das Unendliche, das Wesen ist das Erste; gegen dieses Abstractum kann das Zweite, alle Bestimmtheit, überhaupt als das nur Endliche, nur Accidentelle, Vergängliche, Außer- und Unwesentliche u. s. f., ebenso abstract zusammengefaßt werden wie in dem ganz formalen Denken gewöhnlich und zunächst geschieht. Aber es drängt sich zu sehr der Zusammenhang dieses Zweiten mit dem Ersten auf, um es nicht zugleich in einer Einheit mit demselben zu fassen, wie das Attribut bei Spinoza die ganze Substanz ist, aber von dem Verstand, selbst einer Beschränkung oder Modus, gefaßt; der Modus aber, das Nichtsubstantielle überhaupt, das nur aus einem Andern

gefaßt werden kann, macht so das andere Extrem zu der Substanz, das Dritte überhaupt aus. Der indische Pantheismus hat in seiner ungeheuren Phantasterei gleichfalls, abstract genommen, diese Ausbildung erhalten, die sich durch ihr Maaßloses hindurch als ein mäßigender Faden zu einigem Interesse zieht, daß Brahm, das Eine des abstracten Denkens durch die Gestaltung in Wischnu besonders in der Form Krischnas, zu dem Dritten, Siwa, fortgeht. Die Bestimmung dieses Dritten ist der Modus, Veränderung, Entstehen und Vergehen, das Feld der Aeußerlichkeit überhaupt. Wenn diese indische Dreiheit zu einer Vergleichung mit der christlichen verleitet hat, so ist in ihnen zwar ein gemeinsames Element der Begriffsbestimmung zu erkennen, aber über den Unterschied ist wesentlich ein bestimmteres Bewußtseyn zu fassen; derselbe ist nicht nur unendlich, sondern die wahrhafte Unendlichkeit macht den Unterschied selbst aus. Jenes dritte Princip ist seiner Bestimmung nach das Auseinanderfahren der substantiellen Einheit, in ihr Gegentheil, nicht die Rückkehr derselben zu sich, — das Geistlose vielmehr, nicht der Geist. In der wahrhaften Dreiheit, ist nicht nur Einheit, sondern Einigkeit, der Schluß zur inhaltsvollen und wirklichen Einheit, die in ihrer ganz concreten Bestimmung der Geist ist, gebracht. Jenes Princip des Modus und der Veränderung schließt wohl die Einheit nicht überhaupt aus; wie nämlich im Spinozismus eben der Modus als solcher das Unwahre und nur die Substanz das Wahrhafte ist, Alles auf diese zurückgeführt werden soll, welches dann ein Versenken alles Inhalts in die Leerheit, in nur formelle, inhaltslose Einheit ist, so ist auch Siwa wieder das große Ganze, von Brahm nicht unterschiedene, Brahm selbst; d. h. der Unterschied und die Bestimmtheit verschwindet nur wieder, aber wird nicht aufbewahrt, nicht aufgehoben, und die Einheit wird nicht zur concreten Einheit, die Entzweiung nicht zur Versöhnung zurückgeführt. Das höchste Ziel für den in die Sphäre des Entstehens und Vergehens, der Modalität überhaupt versetzten Menschen ist die Versenkung in die

Bewußtlosigkeit, die Einheit mit Brahm, die Vernichtung; dasselbe ist das buddhistische Nirvana, Nieban u. s. f.

Wenn nun der Modus überhaupt die abstracte Aeußerlichkeit, die Gleichgültigkeit gegen die qualitativen wie gegen die quantitativen Bestimmungen ist, und es im Wesen auf das Aeußerliche, Unwesentliche nicht ankommen soll, so wird auch wieder in Vielem zugestanden, daß Alles auf die Art und Weise ankomme; der Modus wird damit selbst für wesentlich zum Substantiellen einer Sache gehörig erklärt; in welcher sehr unbestimmten Beziehung wenigstens dieß liegt, daß dieß Aeußerliche nicht so abstract das Aeußerliche sei.

Hier hat der Modus die bestimmte Bedeutung, das Maaß zu seyn. Der spinozistische Modus, wie das indische Princip der Veränderung ist das Maaßlose. Das griechische selbst noch unbestimmte Bewußtseyn, daß Alles ein Maaß hat, so daß selbst Parmenides nach dem abstracten Seyn die Nothwendigkeit, als die alte Grenze, die Allem gesetzt ist, eingeführt, ist der Anfang eines viel höhern Begriffs, als die Substanz und der Unterschied des Modus von derselben enthält. —

Das entwickeltere, reflectirtere Maaß ist die Nothwendigkeit; das Schicksal, die Nemesis, schränkt sich im Allgemeinen auf die Bestimmtheit des Maaßes ein, daß was sich vermesse, zu groß, zu hoch mache, auf das andere Extrem der Herabsetzung zur Nichtigkeit reducirt, und damit die Mitte des Maaßes, die Mittelmäßigkeit, hergestellt werde. — Das Absolute, Gott ist das Maaß aller Dinge, ist nicht stärker pantheistisch als die Definition: das Absolute, Gott ist das Seyn, aber unendlich wahrhafter. — Das Maaß ist zwar äußerliche Art und Weise, ein Mehr oder Weniger, welches aber zugleich ebenso in sich reflectirt, nicht bloß gleichgültige und äußerliche, sondern an sich seyende Bestimmtheit ist; es ist so die concrete Wahrheit des Seyns; in dem Maaße haben darum die Völker etwas Unantastbares, Heiliges verehrt.

Es liegt in dem Maaße bereits die Idee des Wesens, nämlich in der Unmittelbarkeit des Bestimmtseyns identisch mit sich zu seyn, so daß jene Unmittelbarkeit durch diese Identität-mit-sich zu einem Vermittelten herabgesetzt ist, wie diese ebenso nur durch diese Aeußerlichkeit vermittelt, aber die Vermittelung mit sich ist; — die Reflexion, deren Bestimmungen sind, aber in diesem Seyn schlechthin nur als Momente ihrer negativen Einheit. Im Maaße ist das Qualitative quantitativ; die Bestimmtheit oder der Unterschied ist als gleichgültig, damit ist es ein Unterschied, der keiner ist; er ist aufgehoben; diese Quantitativität macht als Rückkehr in sich, worin sie als das Qualitative ist, das An- und Fürsichseyn aus, welches das Wesen ist. Aber das Maaß ist erst an sich oder im Begriffe das Wesen; dieser Begriff des Maaßes ist noch nicht gesetzt. Das Maaß noch als solches ist selbst die seyende Einheit des Qualitativen und Quantitativen; seine Momente sind als ein Daseyn, eine Qualität und Quanta derselben, die nur erst an sich untrennbar, aber noch nicht die Bedeutung dieser reflectirten Bestimmung haben. Die Entwickelung des Maaßes enthält die Unterscheidung dieser Momente, aber zugleich die Beziehung derselben, so daß die Identität, welche sie an sich sind, als ihre Beziehung aufeinander wird, d. i. gesetzt wird. Die Bedeutung dieser Entwickelung ist die Realisation des Maaßes, in der es sich zu sich selbst ins Verhältniß, und damit zugleich als Moment setzt; durch diese Vermittelung wird es als Aufgehobenes bestimmt; seine Unmittelbarkeit wie die seiner Momente verschwindet, sie sind als reflectirte; so als das hervorgetreten, was es seinem Begriffe nach ist, ist es in das Wesen übergegangen.

Das Maaß ist zunächst unmittelbare Einheit des Qualitativen und Quantitativen, so daß

erstens ein Quantum ist, das qualitative Bedeutung hat, und als Maaß ist. Dessen Fortbestimmung ist, daß an ihm, dem an sich Bestimmten, — der Unterschied seiner Momente, des

qualitativen und quantitativen Bestimmtseyns, hervortritt. Diese Momente bestimmen sich weiter selbst zu Ganzen des Maaßes, welche insofern als Selbstständige sind; indem sie sich wesentlich aufeinander beziehen, wird das Maaß

zweitens Verhältniß von specifischen Quantis, als selbstständigen Maaßen. Ihre Selbstständigkeit beruht aber wesentlich zugleich auf dem quantitativen Verhältnisse und dem Größenunterschiede; so wird ihre Selbstständigkeit ein Uebergehen in einander. Das Maaß geht damit im Maaßlosen zu Grunde. — Dieß Jenseits des Maaßes ist aber die Negativität desselben nur an sich selbst; es ist dadurch

drittens die Indifferenz der Maaßbestimmungen, und als reell mit der in ihr enthaltenen Negativität das Maaß gesetzt, als umgekehrtes Verhältniß von Maaßen, welche als selbstständige Qualitäten wesentlich nur auf ihrer Quantität und auf ihrer negativen Beziehung aufeinander beruhen, und damit sich erweisen, nur Momente ihrer wahrhaft selbstständigen Einheit zu seyn, welche ihre Reflexion-in-sich und das Setzen derselben, das Wesen, ist.

Die Entwickelung des Maaßes, die im Folgenden versucht worden, ist eine der schwierigsten Materien; indem sie von dem unmittelbaren, äußerlichen Maaße anfängt, hätte sie einerseits zu der abstracten Fortbestimmung des Quantitativen (einer Mathematik der Natur) fortzugehen, andererseits den Zusammenhang dieser Maaßbestimmung mit den Qualitäten der natürlichen Dinge anzuzeigen, wenigstens im Allgemeinen; denn die bestimmte Nachweisung des aus dem Begriffe des concreten Gegenstandes hervorgehenden Zusammenhangs des Qualitativen und Quantitativen gehört in die besondere Wissenschaft des Concreten; wovon Beispiele in der Encykl. der philos. Wissensch. 3te Aufl. §. 267 u. 270 Anm. das Gesetz des Falles und das der freien himmlischen Bewegung betreffend, nachzusehen sind. Es mag hierbei dieß überhaupt bemerkt werden, daß die verschiedenen Formen, in welchen

sich das Maaß realisirt, auch verschiedenen Sphären der natürlichen Realität angehören. Die vollständige, abstracte Gleichgültigkeit des entwickelten Maaßes d. i. der Gesetze desselben kann nur in der Sphäre des Mechanismus Statt haben, als in welchem das concrete Körperliche nur die selbst abstracte Materie ist; die qualitativen Unterschiede derselben haben wesentlich das Quantitative zu ihrer Bestimmtheit; Raum und Zeit sind die reinen Aeußerlichkeiten selbst, und die Menge der Materien, Massen, Intensität des Gewichts, sind ebenso äußerliche Bestimmungen, die an dem Quantitativen ihre eigenthümliche Bestimmtheit haben. Dagegen wird solche Größebestimmtheit des abstract Materiellen schon durch die Mehrheit und damit einen Conflict von Qualitäten, im Physikalischen, noch mehr aber im Organischen gestört. Aber es tritt hier nicht bloß der Conflict von Qualitäten als solchen ein, sondern das Maaß wird hier höhern Verhältnissen untergeordnet, und die immanente Entwickelung des Maaßes vielmehr auf die einfache Form des unmittelbaren Maaßes reducirt. Die Glieder des animalischen Organismus haben ein Maaß, welches als ein einfaches Quantum im Verhältniß zu andern Quantis der andern Glieder steht; die Proportionen des menschlichen Körpers sind die festen Verhältnisse von solchen Quantis; die Naturwissenschaft hat noch weithin, von dem Zusammenhange solcher Größen mit den organischen Functionen, von denen sie ganz abhängig sind, etwas einzusehen. Aber von der Herabsetzung eines immanenten Maaßes zu einer bloß äußerlich determinirten Größe ist die Bewegung das nächste Beispiel. An den Himmelskörpern ist sie die freie nur durch den Begriff bestimmte Bewegung, deren Größen hiermit ebenso nur von demselben abhängen (s. oben), aber von dem Organischen wird sie zur willkürlichen oder mechanisch-regelmäßigen, d. h. überhaupt abstracten formellen Bewegung herunter gesetzt.

Noch weniger aber findet im Reich des Geistes eine eigen-

thümliche, freie Entwickelung des Maaßes Statt. Man sieht z. B. wohl ein, daß eine republikanische Verfassung, wie die athenienſische oder eine durch Demokratie versetzte aristokratische nur bei einer gewissen Größe des Staates Platz haben kann; daß in der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft die Mengen von Individuen, welche den verschiedenen Gewerben angehören, in einem Verhältnisse mit einander stehen; aber dieß giebt weder Gesetze von Maaßen noch eigenthümliche Formen desſelben. Im Geistigen als solchen kommen Unterschiede von Intensität des Charakters, Stärke der Einbildungskraft, der Empfindungen, der Vorstellungen u. s. f. vor; aber über dieß Unbestimmte der Stärke oder Schwäche geht die Bestimmung nicht hinaus. Wie matt und völlig leer die sogenannten Gesetze ausfallen, die über das Verhältniß von Stärke und Schwäche der Empfindungen, Vorstellungen u. s. f. aufgestellt werden, wird man inne, wenn man die Psychologien nachsieht, welche sich mit dergleichen bemühen.

Erstes Kapitel.

Die ſpecifiſche Quantität.

Die qualitative Quantität ist zunächst ein unmittelbares ſpecifiſches Quantum; das

zweitens, als sich zu Anderem verhaltend, ein quantitatives Specificiren, ein Aufheben des gleichgültigen Quantums wird. Dieses Maaß ist insofern eine Regel und enthält die beiden Momente des Maaßes unterſchieden, nämlich die ansichſeyende quantitative Bestimmtheit, und das äußerliche Quantum. In diesem Unterschiede werden aber diese beiden Seiten zu Qualitäten, und die Regel zu einem Verhältnisse derselben; das Maaß stellt sich daher dar

drittens als Verhältniß von Qualitäten, die zunächst

Ein Maaß haben, das sich aber ferner so zu einem Unterschiede von Maaßen in sich specificirt.

A.

Das ſpecifiſche Quantum.

1. Das Maaß ist die einfache Beziehung des Quantums auf sich, seine eigene Bestimmtheit an sich selbst; so ist das Quantum qualitativ. Zunächst ist es als unmittelbares Maaß, ein unmittelbares, daher als irgend ein bestimmtes, Quantum; ebenso unmittelbar ist die ihm zugehörige Qualität, sie ist irgend eine bestimmte Qualität. — Das Quantum als diese nicht mehr gleichgültige Grenze, sondern auf sich beziehende Aeußerlichkeit, ist so selbst die Qualität, und unterschieden von dieser geht es nicht über sie hinaus, so wie diese nicht über dasſelbe hinausgeht. Es ist so in die einfache Gleichheit mit sich zurückgekehrte Bestimmtheit; eins mit dem bestimmten Daseyn, so wie dieses mit seinem Quantum.

Wenn man aus der erhaltenen Bestimmung einen Satz machen will, so kann man sich ausdrücken: Alles, was da ist, hat ein Maaß. Alles Daseyn hat eine Größe, und diese Größe gehört zur Natur von Etwas selbst; sie macht seine bestimmte Natur und sein Insichseyn aus. Etwas ist gegen diese Größe nicht gleichgültig, so daß wenn sie geändert würde, es bleibe was es ist, sondern die Aenderung derselben änderte seine Qualität. Das Quantum hat als Maaß aufgehört Grenze zu seyn, die keine ist; es ist nunmehr die Bestimmung der Sache, so daß diese, über dieß Quantum vermehrt oder vermindert, zu Grunde ginge. —

Ein Maaß, als Maaßstab im gewöhnlichen Sinne, ist ein Quantum, das als die an ſich bestimmte Einheit gegen äußerliche Anzahl willkürlich angenommen wird. Eine solche Einheit kann zwar auch in der That an sich bestimmte Einheit seyn, wie Fuß und dergleichen ursprüngliche Maaße; insofern sie aber als Maaßstab zugleich für andere Dinge gebraucht wird, ist sie für

diese nur äußerliches, nicht ihr ursprüngliches Maaß. — So mag der Erddurchmesser, oder die Pendellänge, als specifisches Quantum für sich genommen werden. Aber es ist willkürlich, den wievielsten Theil des Erddurchmessers oder der Pendellänge und unter welchem Breitengrade man diese nehmen wolle, um sie als Maaßstab zu gebrauchen. Noch mehr aber ist für andere Dinge ein solcher Maaßstab etwas Aeußerliches. Diese haben das allgemeine specifische Quantum wieder auf besondere Art specificirt, und sind dadurch zu besonderen Dingen gemacht. Es ist daher thöricht, von einem natürlichen *Maaßstabe* der Dinge zu sprechen. Ohnehin soll ein allgemeiner Maaßstab nur für die *äußerliche* Vergleichung dienen; in diesem oberflächlichsten Sinne, in welchem er als *allgemeines Maaß* genommen wird, ist es völlig gleichgültig, was dafür gebraucht wird. Es soll nicht ein Grundmaaß in dem Sinne seyn, daß die Naturmaaße der besondern Dinge daran dargestellt und daraus nach einer Regel, als Specificationen Eines allgemeinen Maaßes, des Maaßes ihres allgemeinen Körpers, erkannt würden. Ohne diesen Sinn aber hat ein absoluter Maaßstab nur das Interesse und die Bedeutung eines *Gemeinschaftlichen*, und ein solches ist nicht *an sich*, sondern durch Uebereinkommen ein Allgemeines.

Dieß unmittelbare Maaß ist eine einfache Größenbestimmung; wie z. B. die Größe der organischen Wesen, ihrer Gliedmassen und so fort. Aber jedes Existirende hat eine Größe, um das zu seyn, was es ist, und überhaupt um Daseyn zu haben. — Als Quantum ist es gleichgültige Größe, äußerlicher Bestimmung offen und des Auf- und Abgehens am Mehr und Weniger fähig. Aber als Maaß ist es zugleich von sich selbst als Quantum, als solcher gleichgültigen Bestimmung, verschieden und eine Beschränkung jenes gleichgültigen Hin- und Hergehens an einer Grenze.

Indem die Quantitätsbestimmtheit so an dem Daseyn die gedoppelte ist, das eine Mal die, an welche die Qualität gebunden ist, das andere Mal aber die, an der unbeschadet jener hin- und

hergegangen werden kann, so geschieht das Untergehen von Etwas, das ein Maaß hat, darin daß sein Quantum verändert wird. Dieß Untergehen erscheint eines Theils als *unerwartet*, insofern an dem Quantum, ohne das Maaß und die Qualität zu verändern, geändert werden kann, andern Theils aber wird es zu einem als ganz Begreiflichen gemacht, nämlich durch die *Allmähligkeit*. Zu dieser Kategorie wird so leicht gegriffen, um das Vergehen von einer Qualität oder von Etwas vorstellig zu machen oder zu *erklären*, indem man so dem Verschwinden beinahe mit den Augen zusehen zu können scheint, weil das Quantum die als äußerliche, ihrer Natur nach veränderliche Grenze gesetzt ist, hiermit die *Veränderung*, als nur des Quantums, sich von selbst versteht. In der That aber wird nichts dadurch erklärt; die Veränderung ist zugleich wesentlich der Uebergang einer Qualität in eine andere, oder der abstractere von einem Daseyn in ein Nichtdaseyn; darin liegt eine andere Bestimmung als in der Allmähligkeit, welche nur eine Verminderung oder Vermehrung, und das einseitige Festhalten an der Größe ist.

2. Daß aber eine als bloß quantitativ erscheinende Veränderung auch in eine qualitative umschlägt, auf diesen Zusammenhang sind schon die Alten aufmerksam gewesen, und haben die der Unkenntniß desselben entstehenden Collisionen in populären Beispielen vorgestellt; unter den Namen des Kahlen, des Haufens sind hierher gehörige *Elenchen* bekannt, d. i. nach des Aristoteles Erklärung, Weisen, wodurch man genöthigt wird das Gegentheil von dem zu sagen, was man vorher behauptet hatte. Man fragte: macht das Ausraufen Eines Haares vom Kopfe oder einem Pferdeschweife kahl, oder hört ein Haufe auf ein Haufe zu seyn, wenn ein Korn weggenommen wird. Dieß kann man unbedenklich zugeben, indem solche Wegnahme nur einen und zwar selbst ganz unbedeutenden quantitativen Unterschied ausmacht; so wird Ein Haar, Ein Korn weggenommen, und dieß so wiederholt, daß jedesmal nach dem, was zugegeben worden, nur Eines weggenommen

wird; zuletzt zeigt sich die qualitative Veränderung, daß der Kopf, der Schweif kahl, der Haufe verschwunden ist. Man vergaß bei jenem Zugeben nicht nur die Wiederholung, sondern daß sich die für sich unbedeutenden Quantitäten (wie die für sich unbedeutenden Ausgaben von einem Vermögen) summiren, und die Summe das qualitativ Ganze ausmacht, so daß am Ende dieses verschwunden, der Kopf kahl, der Beutel leer ist.

Die Verlegenheit, der Widerspruch, welcher als Resultat herauskommt, ist nicht etwas Sophistisches im gebräuchlichen Sinne des Worts, als ob solcher Widerspruch eine falsche Vorspiegelung wäre. Das Falsche ist, was der angenommene Andere, d. h. unser gewöhnliches Bewußtseyn begeht, eine Quantität nur für eine gleichgültige Grenze d. h. sie eben im bestimmten Sinne einer Quantität zu nehmen. Diese Annahme wird durch die Wahrheit, zu der sie geführt wird, Moment des Maaßes zu seyn und mit der Qualität zusammenzuhängen, confondirt; was widerlegt wird, ist das einseitige Festhalten an der abstracten Quantumsbestimmtheit. — Jene Wendungen sind darum auch kein leerer oder pedantischer Spaß, sondern in sich richtig und Erzeugnisse eines Bewußtseyns, das ein Interesse an den Erscheinungen hat, die im Denken vorkommen.

Das Quantum, indem es als eine gleichgültige Grenze genommen wird, ist die Seite, an der ein Daseyn unverdächtig angegriffen und zu Grunde gerichtet wird. Es ist die List des Begriffes ein Daseyn an dieser Seite zu fassen, von der seine Qualität nicht ins Spiel zu kommen scheint, — und zwar so sehr, daß die Vergrößerung eines Staats, eines Vermögens u. s. f., welche das Unglück des Staats, des Besitzers herbeiführt, sogar als dessen Glück zunächst erscheint.

3. Das Maaß ist in seiner Unmittelbarkeit eine gewöhnliche Qualität von einer bestimmten ihr zugehörigen Größe. Von der Seite nun, nach welcher das Quantum gleichgültige Grenze ist, an der ohne die Qualität zu ändern hin- und hergegangen werden

kann, ist seine andere Seite, nach welcher es qualitativ, specifisch ist, auch unterschieden. Beides sind Größenbestimmungen Eines und desselben; aber nach der Unmittelbarkeit, in der zuerst das Maaß ist, ist ferner dieser Unterschied als ein unmittelbarer zu nehmen, beide Seiten haben hiernach auch eine verschiedene Existenz. Die Existenz des Maaßes, welche die an sich bestimmte Größe ist, ist dann in ihrem Verhalten zu der Existenz der veränderlichen, äußerlichen Seite, ein Aufheben ihrer Gleichgültigkeit, ein Specificiren desselben.

B.

Specificirendes Maaß.

Dasselbe ist

erstlich eine Regel, ein Maaß äußerlich gegen das bloße Quantum;

zweitens specifische Quantität, welche das äußerliche Quantum bestimmt;

drittens verhalten sich beide Seiten als Qualitäten von specifischer Quantitätsbestimmtheit gegeneinander, als Ein Maaß.

a. Die Regel.

Die Regel oder der Maaßstab, von dem schon gesprochen worden, ist zunächst als eine an sich bestimmte Größe, welche Einheit gegen ein Quantum ist, das eine besondere Existenz ist, an einem andern Etwas, als das Etwas der Regel ist, existirt, — an ihr gemessen, d. i. als Anzahl jener Einheit bestimmt wird. Diese Vergleichung ist ein äußerliches Thun, jene Einheit selbst eine willkürliche Größe, die ebenso wieder als Anzahl (der Fuß als eine Anzahl von Zollen) gesetzt werden kann. Aber das Maaß ist nicht nur äußerliche Regel, sondern als specifisches ist es dieß, sich an sich selbst zu seinem Andern zu verhalten, das ein Quantum ist.

b. Das specificirende Maaß.

Das Maaß ist specifisches Bestimmen der äußerlichen Größe, d. i. der gleichgültigen, die nun von einer andern Existenz überhaupt an dem Etwas des Maaßes gesetzt wird, welches zwar selbst Quantum, aber im Unterschiede von solchem das Qualitative, bestimmend das bloß gleichgültige, äußerliche Quantum ist. Das Etwas hat diese Seite des Seyns-für-Anderes an ihm, der das gleichgültige Vermehrt- und Vermindertwerden zukommt. Jenes immanente Messende ist eine Qualität des Etwas, dem dieselbe Qualität an einem andern Etwas gegenübersteht; aber an diesem zunächst relativ mit maaßlosem Quantum überhaupt gegen jene, die als messend bestimmt ist.

An Etwas, insofern es ein Maaß in sich ist, kommt äußerlich eine Veränderung der Größe seiner Qualität; es nimmt davon nicht die arithmetische Menge an. Sein Maaß reagirt dagegen, verhält sich als ein Intensives gegen die Menge, und nimmt sie auf eine eigenthümliche Weise auf; es verändert die äußerlich gesetzte Veränderung, macht aus diesem Quantum ein Anderes, und zeigt sich durch diese Specification als Fürsichseyn in dieser Aeußerlichkeit. — Diese specifisch-aufgenommene Menge ist selbst ein Quantum, auch abhängig von der andern oder ihr als nur äußerlichen Menge. Die specificirte Menge ist daher auch veränderlich, aber darum nicht ein Quantum als solches, sondern das äußere Quantum als auf eine constante Weise specificirt. Das Maaß hat so sein Daseyn als ein Verhältniß, und das Specifische desselben ist überhaupt der Exponent dieses Verhältnisses.

Im intensiven und extensiven Quantum ist es, wie sich bei diesen Bestimmungen ergab, dasselbe Quantum, welches das einemal in der Form der Intensität, das anderemal in der Form der Extensität vorhanden ist. Das zu Grunde liegende Quantum erleidet in diesem Unterschiede keine Veränderung, dieser ist nur eine äußere Form. In dem specificirenden Maaße

hingegen ist das Quantum das eine Mal in seiner unmittelbaren Größe, das andere Mal aber wird es durch den Verhältnißexponenten in einer andern Anzahl genommen.

Der Exponent, der das Specifische ausmacht, kann zunächst ein fires Quantum zu seyn scheinen, als Quotient des Verhältnisses zwischen dem äußerlichen und dem qualitativ bestimmten. Aber so wäre er nichts als ein äußerliches Quantum; es ist unter dem Exponenten hier nichts Anderes als das Moment des Qualitativen selbst zu verstehen, welches das Quantum als solches specificirt. Das eigentlich immanente Qualitative des Quantums ist, wie sich früher ergeben hat, nur die Potenz-Bestimmung. Eine solche muß es seyn, welche das Verhältniß constituirt, und die hier als die an sich seyende Bestimmung dem Quantum als der äußerlichen Beschaffenheit gegenübergetreten ist. Dieses hat zu seinem Princip das numerische Eins, das dessen An-sich-Bestimmtseyn ausmacht; und die Beziehung des numerischen Eins ist die äußerliche und die nur durch die Natur des unmittelbaren Quantums als solchen bestimmte Veränderung besteht für sich in dem Hinzutreten eines solchen numerischen Eins und wieder eines solchen und so fort. Wenn so das äußerliche Quantum in arithmetischer Progression sich verändert, so bringt die specificirende Reaction der qualitativen Natur des Maaßes eine andere Reihe hervor, welche sich auf die erste bezieht, mit ihr zu- und abnimmt, aber nicht in einem durch einen Zahlexponenten bestimmten, sondern einer Zahl incommensurabeln Verhältnisse, nach einer Potenzenbestimmung.

Anmerkung.

Um ein Beispiel anzuführen, so ist die Temperatur eine Qualität, an der diese beiden Seiten, äußerliches und specificirtes Quantum zu seyn, sich unterscheiden. Als Quantum ist sie äußerliche Temperatur und zwar auch eines Körpers als allgemeinen Mediums, von der angenommen wird, daß ihre Veränderung an der Scale der arithmetischen Progression fortgehe und daß sie gleichförmig zu- oder abnehme; wogegen sie von den

verschiedenen in ihr befindlichen besondern Körpern verschieden aufgenommen wird, indem dieselben durch ihr immanentes Maaß die äußerlich empfangene Temperatur bestimmen, die Temperatur-Veränderung derselben nicht der des Mediums oder ihrer untereinander im directen Verhältnisse entspricht. Verschiedene Körper in einer und derselben Temperatur verglichen, geben Verhältnißzahlen ihrer specifischen Wärmen, ihrer Wärme-Capacitäten. Aber diese Capacitäten der Körper ändern sich in verschiedenen Temperaturen, womit das Eintreten einer Veränderung der specifischen Gestalt sich verbindet. In der Vermehrung oder Verminderung der Temperatur zeigt sich somit eine besondere Specification. Das Verhältniß der Temperatur, die als äußerliche vorgestellt wird, zur Temperatur eines bestimmten Körpers, die zugleich von jener abhängig ist, hat nicht einen festen Verhältnißexponenten; die Vermehrung oder Verminderung dieser Wärme geht nicht gleichförmig mit der Zu- und Abnahme der äußerlichen fort. — Es wird hierbei eine Temperatur als äußerlich überhaupt angenommen, deren Veränderung bloß äußerlich oder rein quantitativ sey. Sie ist jedoch selbst Temperatur der Luft oder sonst specifische Temperatur. Näher betrachtet würde daher das Verhältniß eigentlich nicht als Verhältniß von einem bloß quantitativen zu einem qualificirenden, sondern von zwei specifischen Quantis zu nehmen seyn. Wie sich das specificirende Verhältniß gleich weiter bestimmen wird, daß die Momente des Maaßes nicht nur in einer quantitativen und einer das Quantum qualificirenden Seite einer und derselben Qualität bestehen, sondern im Verhältnisse zweier Qualitäten, welche an ihnen selbst Maaße sind.

c. Verhältniß beider Seiten als Qualitäten.

1. Die qualitative, an sich bestimmte Seite des Quantums ist nur als Beziehung auf das äußerlich Quantitative; als Specificiren desselben ist sie das Aufheben seiner Aeußerlichkeit, durch welche das Quantum als solches ist; sie hat so dasselbe zu ihrer

Voraussetzung und fängt von ihm an. Dieses aber ist von der Qualität selbst auch qualitativ unterschieden; dieser Unterschied beider ist in der Unmittelbarkeit des Seyns überhaupt, in welcher das Maaß noch ist, zu setzen, so sind beide Seiten qualitativ gegeneinander, und jede für sich ein solches Daseyn; und das eine zunächst nur als formelle, an ihm unbestimmte Quantum ist das Quantum eines Etwas und seiner Qualität, und wie sich deren Beziehung auf einander nun zum Maaße überhaupt bestimmt hat, gleichfalls die specifische Größe dieser Qualitäten. Diese Qualitäten sind nach der Maaßbestimmung im Verhältniß zu einander; diese ist ihr Exponent, sie sind aber an sich schon im Fürsichseyn des Maaßes aufeinander bezogen, das Quantum ist in seinem Doppelseyn als äußerliches und specifisches, so daß jede der unterschiedenen Quantitäten diese zweifache Bestimmung an ihr hat und zugleich schlechthin mit der andern verschränkt ist; eben darin allein sind die Qualitäten bestimmt. Sie sind so nicht nur für einander seyendes Daseyn überhaupt, sondern untrennbar gesetzt; und die an sie geknüpfte Größebestimmtheit ist eine qualitative Einheit, — Eine Maaßbestimmung, in der sie ihrem Begriffe nach, an sich zusammenhängen. Das Maaß ist so das immanente quantitative Verhalten zweier Qualitäten zu einander.

2. Im Maaß tritt die wesentliche Bestimmung der veränderlichen Größe ein, denn es ist das Quantum als aufgehoben, also nicht mehr als das, was es seyn soll um Quantum zu seyn, sondern als Quantum und zugleich als etwas Anderes; dieß Andere ist das Qualitative, und wie bestimmt worden, nichts Anderes als das Potenzenverhältniß desselben. Im unmittelbaren Maaße ist diese Veränderung noch nicht gesetzt; es ist nur irgend und zwar ein einzelnes Quantum überhaupt, an das eine Qualität geknüpft ist. Im Specificiren des Maaßes, der vorhergehenden Bestimmung, als einer Veränderung des bloß äußerlichen Quantums durch das Qualitative ist Unterschiedenheit beider

Größebestimmtheiten und damit überhaupt die Mehrheit von Maaßen an einem gemeinschaftlichen äußerlichen Quantum gesetzt; das Quantum zeigt sich erst als daseyendes Maaß in solcher Unterschiedenheit seiner von sich selbst, indem es, ein und dasselbe (z. B. dieselbe Temperatur des Mediums), zugleich als verschiedenes und zwar quantitatives Daseyn (— in den verschiedenen Temperaturen der in jenem befindlichen Körper) hervortritt. Diese Unterschiedenheit des Quantums in den verschiedenen Qualitäten — den verschiedenen Körpern, — giebt eine weitere, diejenige Form des Maaßes, in welcher beide Seiten als qualitativ bestimmte Quanta sich zu einander verhalten, was das realisirte Maaß genannt werden kann.

Die Größe ist als eine Größe überhaupt veränderlich, denn ihre Bestimmtheit ist als eine Grenze, die zugleich keine ist; die Veränderung betrifft insofern nur ein besonderes Quantum, an dessen Stelle ein anderes gesetzt wird; die wahrhafte Veränderung aber ist die des Quantums als solchen; dieß giebt die, so gefaßt, interessante Bestimmung der veränderlichen Größe in der höhern Mathematik; wobei nicht bei dem Formellen der Veränderlichkeit überhaupt stehen zu bleiben, noch andere als die einfache Bestimmung des Begriffs herbeizunehmen ist, nach welcher das Andere des Quantums nur das Qualitative ist. Die wahrhafte Bestimmung also der reellen veränderlichen Größe ist, daß sie die qualitativ, hiermit, wie zur Genüge gezeigt worden, die durch ein Potenzenverhältniß bestimmte ist; in dieser veränderlichen Größe ist es gesetzt, daß das Quantum nicht als solches gilt, sondern nach seiner ihm andern Bestimmung, der qualitativen.

Die Seiten dieses Verhaltens haben nach ihrer abstracten Seite als Qualitäten überhaupt irgend eine besondere Bedeutung, z. B. Raum und Zeit. In ihrem Maaßverhältniß als Größebestimmtheiten zunächst überhaupt genommen, ist die eine davon Anzahl, die in äußerlicher, arithmetischer Progression auf- und

abgeht, die andere eine Anzahl, die durch jene, welche Einheit für sie ist, specifisch bestimmt wird. Insofern jede ebenso nur eine besondere Qualität überhaupt wäre, läge kein Unterschied in ihnen, welche von den beiden, in Rücksicht auf ihre Größen-Bestimmung als die bloß äußerlich quantitative, und welche als die in quantitativer Specification sich veränderend genommen werde. Wenn sie sich z. B. als Wurzel und Quadrat verhalten, ist es gleichviel, an welcher die Vermehrung oder Verminderung als bloß äußerlich, in arithmetischer Progression fortgehend, und welche dagegen als an diesem Quantum sich specifisch bestimmend angesehen wird.

Aber die Qualitäten sind nicht unbestimmt verschieden gegen einander, denn in ihnen soll als Momenten des Maaßes die Qualification desselben liegen. Die nächste Bestimmtheit der Qualitäten selbst ist, der einen, das Extensive, die Aeußerlichkeit an ihr selbst zu seyn, der andern, das Intensive, das Insichseyende oder Negative gegen jene. Von den quantitativen Momenten kommt hiernach jener die Anzahl, dieser die Einheit zu, im einfachen directen Verhältnisse ist jene als der Dividend, diese als Divisor, im specificirenden Verhältniß jene als die Potenz oder das Anderswerden, diese als Wurzel zu nehmen. Insofern hier noch gezählt, d. i. auf das äußerliche Quantum, (das so als die ganz zufällige, empirischgenannte Größebestimmtheit ist) reflectirt, hiermit die Veränderung gleichfalls auch als in äußerlicher, arithmetischer Progression fortgehend genommen wird, so fällt dieß auf die Seite der Einheit, der intensiven Qualität, die äußerliche, extensive Seite hingegen ist als in der specificirten Reihe sich verändernd darzustellen. Aber das directe Verhältniß (wie die Geschwindigkeit überhaupt, $\frac{s}{t}$) ist hier zur formellen, nicht existirenden, sondern nur der abstrahirenden Reflexion angehörigen Bestimmung herabgesetzt; und wenn noch im Verhältniß von Wurzel und Quadrat (wie in $s = at^2$) die Wurzel als empirisches Quantum und in arithmetischer Progression fortgehend, die andere

Seite aber als specificirt zu nehmen ist, so ist die höhere dem Begriffe entsprechendere Realisation der Qualification des Quantitativen diese, daß beide Seiten in höhern Potenzenbestimmungen (wie in $s^3 = at^2$ der Fall ist) sich verhalten.

Anmerkung.

Das hier Erörterte in Rücksicht des Zusammenhangs der qualitativen Natur eines Daseyns und seiner Quantitätsbestimmung im Maaße, hat seine Anwendung in dem schon angedeuteten Beispiel der Bewegung, zunächst daß in der Geschwindigkeit, als dem directen Verhältnisse von durchlaufenem Raume und verflossener Zeit, die Größe der Zeit als Nenner, die Größe des Raums dagegen als Zähler, angenommen wird. Wenn Geschwindigkeit überhaupt nur ein Verhältniß vom Raum und der Zeit einer Bewegung ist, so ist es gleichgültig, welches von beiden Momenten als die Anzahl oder als die Einheit betrachtet werden soll. Aber Raum, wie in der specifischen Schwere das Gewicht, ist äußerliches, reales Ganzes überhaupt, somit Anzahl, die Zeit hingegen, wie das Volumen, ist das Ideelle, das Negative, die Seite der Einheit. — Wesentlich aber gehört hierher das wichtigere Verhältniß, daß in der freien Bewegung, — zuerst der noch bedingten —, des Falls, Zeit- und Raum-Quantität, jene als Wurzel, diese als Quadrat, — oder in der absolutfreien Bewegung der Himmelskörper die Umlaufszeit und die Entfernung, jene um eine Potenz tiefer als diese, — jene als Quadrat, diese als Cubus gegen einander bestimmt seyen. Dergleichen Grundverhältnisse beruhen auf der Natur der im Verhältniß stehenden Qualitäten, des Raums und der Zeit, und der Art der Beziehung, in welcher sie stehen, entweder als mechanische Bewegung d. i. als unfreie, durch den Begriff der Momente nicht bestimmte, oder als Fall d. i. bedingtfreie, oder als absolutfreie himmlische Bewegung; — welche Arten der Bewegung ebenso wohl als deren Gesetze auf der Entwickelung des Begriffs ihrer Momente, des Raums und der Zeit, beruhen, indem diese Qualitäten als solche, an sich d. i. im Begriffe sich als untrennbar erweisen, und ihr quantitatives Verhältniß das Fürsichseyn des Maaßes, nur Eine Maaßbestimmung ist.

In Rücksicht auf die absoluten Maaßverhältnisse darf wohl erinnert werden, daß die Mathematik der Natur, wenn sie des Namens von Wissenschaft würdig seyn will, wesentlich die Wissenschaft der Maaße seyn müsse, — eine Wissenschaft, für welche empirisch wohl viel, aber eigentlich wissenschaftlich d. i. philosophisch, noch wenig gethan ist. Mathematische Principien der Naturphilosophie, — wie Newton sein Werk genannt hat, — wenn sie diese Bestimmung in einem tiefern Sinn erfüllen sollten, als er und das ganze bakonische Geschlecht von Philosophie und Wissenschaft hatte, müßten ganz andere Dinge enthalten, um ein Licht in diese noch dunklen aber höchst betrachtungswürdigen Regionen zu bringen. — Es ist ein großes Verdienst, die empirischen Zahlen der Natur kennen zu lernen, z. B. Entfernungen der Planeten von einander; aber ein unendlich größeres, die empirischen Quanta verschwinden zu machen, und sie in eine allgemeine Form von Quantitätsbestimmungen zu erheben, so daß sie Momente eines Gesetzes oder Maaßes werden; — unsterbliche Verdienste, die sich z. B. Galilei in Rücksicht auf den Fall, und Keppler in Rücksicht auf die Bewegung der himmlischen Körper erworben hat. Sie haben die Gesetze, die sie gefunden haben, so erwiesen, daß sie gezeigt haben, daß ihnen der Umfang der Einzelnheiten der Wahrnehmung entspricht. Es muß aber noch ein höheres Beweisen dieser Gesetze gefordert werden; nämlich nichts Anderes als daß ihre Quantitätsbestimmungen aus den Qualitäten, oder bestimmten Begriffen, die bezogen sind, (wie Zeit und Raum) erkannt werden. Von dieser Art des Beweisens findet sich in jenen mathematischen Principien der Naturphilosophie, sowie in den fernern Arbeiten dieser Art, noch keine Spur. Es ist oben bei Gelegenheit des Scheins mathematischer Beweise von Naturverhältnissen, der sich auf den

Mißbrauch des Unendlichkleinen gründet, bemerkt worden, daß der Versuch, solche Beweise eigentlich mathematisch d. h. weder aus der Empirie noch aus dem Begriffe, zu führen, ein widersinniges Unternehmen ist. Diese Beweise setzen ihre Theoreme, eben jene Gesetze, aus der Erfahrung voraus; was sie leisten, besteht darin, sie auf abstracte Ausdrücke und bequeme Formeln zu bringen. Das ganze reelle Verdienst, das Newton im Vorzug gegen Keppler in Beziehung auf die nämlichen Gegenstände zugeschrieben wird, wird, das Scheingerüste von Beweisen abgezogen, — ohne Zweifel bei gereinigterer Reflexion über das, was die Mathematik zu leisten vermag und was sie geleistet hat, einst mit deutlicher Kenntniß auf jene Umformung des Ausdrucks *) und der den Anfängen nach eingeführten analytischen Behandlung, eingeschränkt werden.

C.

Das Fürsichseyn im Maaße.

1. In der soeben betrachteten Form des specificirten Maaßes ist das Quantitative beider Seiten qualitativ bestimmt, (beide im Potenzen-Verhältniß); sie sind so Momente Einer Maaßbestimmtheit von qualitativer Natur. Dabei sind aber die Qualitäten nur erst noch als unmittelbare, nur verschiedene gesetzt, die nicht selbst in jenem Verhältnisse stehen, in welchem ihre Größebestimmtheiten sind, nämlich außer solchem Verhältnisse, keinen Sinn noch Daseyn zu haben, was die Potenzenbestimmtheit der Größe enthält. Das Qualitative verhüllt sich so, als nicht sich selbst, sondern die Größebestimmtheit specificirend; nur als an dieser ist es gesetzt, für sich aber unmittelbare Qualität als solche,

*) S. Encyklop. der philos. Wissensch. Anm. zu §. 270. über die Umformung des kepplerischen $\frac{S^3}{T^2}$ in $\frac{S.^2 S}{T^2}$ in das newtonische, indem der Theil $\frac{S}{T^2}$ die Kraft der Schwere genannt worden ist.

die außerhalb dessen, daß die Größe von ihr in Differenz gesetzt wird, und außer ihrer Beziehung auf ihre andere, noch für sich bestehendes Daseyn habe. So Raum und Zeit gelten beide außer jener Specification, die ihre Größebestimmtheit in der Bewegung des Falles oder in der absolutfreien Bewegung enthält, als Raum überhaupt, Zeit überhaupt, der Raum bestehend für sich außer und ohne die Zeit als dauernd, und die Zeit als für sich fließend unabhängig vom Raume.

Diese Unmittelbarkeit des Qualitativen gegen seine specifische Maaßbeziehung ist aber ebenso sehr mit einer quantitativen Unmittelbarkeit und der Gleichgültigkeit eines Quantitativen an ihm gegen dieß sein Verhältniß verknüpft; die unmittelbare Qualität hat auch ein nur unmittelbares Quantum. Daher hat denn das specifische Maaß auch eine Seite zunächst äußerlicher Veränderung, deren Fortgang bloß arithmetisch ist, von jenem nicht gestört wird, und in welche die äußerliche, darum nur empirische Größebestimmtheit fällt. Qualität und Quantum auch so außer dem specifischen Maaße auftretend, sind zugleich in der Beziehung auf dieses; die Unmittelbarkeit ist ein Moment von solchen, die selbst zum Maaße gehören. So sind die unmittelbaren Qualitäten dem Maaße auch angehörig, gleichfalls in Beziehung, und stehen nach der Größebestimmtheit in einem Verhältniß, welches als außerhalb des specificirten, der Potenzbestimmung, selbst nur das directe Verhältniß, und unmittelbares Maaß ist. Diese Folgerung und deren Zusammenhang ist näher anzugeben.

2. Das unmittelbar bestimmte Quantum als solches ist, wenn es auch als Maaßmoment sonst an sich in einem Begriffszusammenhang begründet ist, in der Beziehung zu dem specifischen Maaße als ein äußerlich gegebenes. Die Unmittelbarkeit, die hiermit gesetzt ist, ist aber die Negation der qualitativen Maaßbestimmung; dieselbe wurde vorhin an den Seiten dieser Maaßbestimmung aufgezeigt, welche darum als selbstständige Qualitäten erschienen. Solche Negation und das Zurückkehren zur unmittel-

baren Quantitätsbestimmtheit liegt in dem qualitativbestimmten Verhältnisse insofern, als das Verhältniß Unterschiedener überhaupt deren Beziehung als Eine Bestimmtheit enthält, die hiermit hier im Quantitativen, unterschieden von der Verhältnißbestimmung, ein Quantum ist. Als Negation der unterschiedenen qualitativbestimmten Seiten ist dieser Exponent ein Fürsichseyn, das Schlechthin-bestimmtseyn; aber ist solches Fürsichseyn nur an sich; als Daseyn ein einfaches, unmittelbares Quantum, Quotient oder Exponent als eines Verhältnisses der Seiten des Maaßes, dieß Verhältniß als ein directes genommen; aber überhaupt die als empirisch erscheinende Einheit in dem Quantitativen des Maaßes. — Im Falle der Körper stehen die durchloffenen Räume im Verhältnisse des Quadrats der verflossenen Zeiten; $s = at^2$; — dieß ist das specifisch-bestimmte, ein Potenzenverhältniß des Raums und der Zeit; das andere, das directe Verhältniß, käme dem Raum und der Zeit, als gegeneinander gleichgültigen Qualitäten, zu; es soll das des Raumes zu dem ersten Zeitmomente seyn; derselbe Coefficient, a, bleibt in allen folgenden Zeitpunkten; — die Einheit als ein gewöhnliches Quantum für die übrigens durch das specificirende Maaß bestimmte Anzahl. Sie gilt zugleich als der Exponent jenes directen Verhältnisses, welches der vorgestellten schlechten, d. i. formellen, nicht durch den Begriff specifisch bestimmten Geschwindigkeit zukommt. Solche Geschwindigkeit existirt hier nicht, so wenig als die früher erwähnte, die dem Körper am Ende eines Zeitmoments zukommen sollte. Jene wird dem ersten Zeitmomente des Falles zugeschrieben, aber dieser sogenannte Zeitmoment ist eine selbst nur angenommene Einheit, und hat als solcher atomer Punkt kein Daseyn; der Anfang der Bewegung, — die Kleinheit, die für diesen vorgegeben wird, könnte keinen Unterschied machen, — ist sogleich eine Größe und zwar eine durch das Gesetz des Falles specificirte Größe. Jenes empirische Quantum wird der Kraft der Schwere zugeschrieben, so daß diese Kraft selbst keine Beziehung auf die vorhandene Specification, (die Potenzenbestimmtheit), auf das Eigenthümliche der Maaßbestimmung haben soll. Das unmittelbare Moment, daß in der Bewegung des Falles auf eine Zeiteinheit (— eine Secunde und zwar die sogenannte erste —) die Anzahl von etwa fünfzehn räumlichen Einheiten, die als Fuße angenommen sind, komme, ist ein unmittelbares Maaß, wie die Maaßgröße der menschlichen Gliedmaaßen, die Distanzen, Durchmesser der Planeten u. s. f. Die Bestimmung solchen Maaßes fällt anderswohin, als innerhalb der qualitativen Maaßbestimmung hier des Gesetzes des Falles selbst; wovon aber solche Zahlen, das nur unmittelbar, daher als empirisch erscheinende eines Maaßes, abhängen, darüber haben uns die concreten Wissenschaften noch keinen Aufschluß gegeben. Hier haben wir es nur mit dieser Begriffsbestimmtheit zu thun; diese ist, daß jener empirische Coefficient das Fürsichseyn in der Maaßbestimmung ausmacht, aber nur das Moment des Fürsichseyns, insofern dasselbe an sich und daher als unmittelbares ist. Das andere ist das Entwickelte dieses Fürsichseyns, die specifische Maaßbestimmtheit der Seiten. — Die Schwere, im Verhältnisse des Fallens, einer zwar noch halb bedingten und nur halbfreien Bewegung, ist nach diesem zweiten Momente als eine Naturkraft anzusehen, so daß durch die Natur der Zeit und des Raums ihr Verhältniß bestimmt ist, und daher in die Schwere jene Specification, das Potenzenverhältniß, fällt; jenes das einfache directe Verhältniß drückt nur ein mechanisches Verhalten der Zeit und des Raums aus, die formelle, äußerliche hervorgebrachte und determinirte Geschwindigkeit.

3. Das Maaß hat sich dahin bestimmt, ein specificirtes Größenverhältniß zu seyn, das als qualitativ das gewöhnliche äußerliche Quantum an ihm hat; dieses aber ist nicht ein Quantum überhaupt, sondern wesentlich als Bestimmungsmoment des Verhältnisses als solchen; es ist so Exponent, und als nun unmittelbares Bestimmtseyn ein unveränderlicher Exponent, somit des schon erwähnten directen Verhältnisses derselben Qualitäten, durch

welches zugleich ihr Größenverhältniß zu einander specifisch bestimmt wird. Dieses directe Verhältniß ist im gebrauchten Beispiel des Maaßes der Fallbewegung gleichsam anticipirt und als vorhanden angenommen; aber wie bemerkt existirt es in dieser Bewegung noch nicht. — Es macht aber die weitere Bestimmung aus, daß das Maaß nun auf diese Weise realisirt ist, daß seine beiden Seiten Maaße, unterschieden als unmittelbares, äußerliches, und als in sich specificirtes, sind, und es die Einheit derselben ist. Als diese Einheit enthält das Maaß das Verhältniß, in welchem die Größen durch die Natur der Qualitäten bestimmt und different gesetzt sind, und dessen Bestimmtheit daher ganz immanent und selbstständig, zugleich in das Fürsichseyn des unmittelbaren Quantums, den Exponenten eines directen Verhältnisses, zusammen gegangen ist; seine Selbstbestimmung ist darin negirt, indem es in diesem seinem Andern die letzte, fürsichseyende Bestimmtheit hat; und umgekehrt hat das unmittelbare Maaß, welches an ihm selbst qualitativ seyn soll, an jenem erst in Wahrheit die qualitative Bestimmtheit. Diese negative Einheit ist reales Fürsichseyn, die Kategorie eines Etwas, als Einheit von Qualitäten, die im Maaßverhältnisse sind; eine volle Selbstständigkeit. Unmittelbar geben die beiden, welche sich als zwei verschiedene Verhältnisse ergeben haben, auch ein zweifaches Daseyn, oder näher solches selbstständige Ganze ist als Fürsichseyendes überhaupt zugleich ein Abstoßen in unterschiedene Selbstständige, deren qualitative Natur und Bestehen (Materialität) in ihrer Maaßbestimmtheit liegt.

Zweites Kapitel.

Das reale Maaß.

Das Maaß ist bestimmt zu einer Beziehung von Maaßen, welche die Qualität unterschiedener selbstständiger Etwas, geläufiger: Dinge ausmachen. Die soeben betrachteten Maaßverhältnisse gehören abstracten Qualitäten, wie dem Raume und der Zeit, an; zu den im Bevorstehenden zu betrachtenden sind specifische Schwere, weiterhin die chemischen Eigenschaften die Beispiele, welche als Bestimmungen materieller Existenzen sind. Raum und Zeit sind auch Momente solcher Maaße, die aber nun weitern Bestimmungen untergeordnet, nicht mehr nur nach ihrer eigenen Begriffsbestimmung sich zu einander verhalten. Im Klange z. B. ist die Zeit, in welcher eine Anzahl der Schwingungen erfolgt, das Räumliche der Länge, Dicke, des schwingenden Körpers, unter den Bestimmungsmomenten; aber die Größen jener ideellen Momente sind äußerlich bestimmt, sie zeigen sich nicht mehr in einem Potenzen-, sondern in gewöhnlichem directem Verhältnisse gegeneinander, und das Harmonische reducirt sich auf die ganz äußerliche Einfachheit von Zahlen, deren Verhältnisse sich am leichtesten auffassen lassen, und damit eine Befriedigung gewähren, die ganz der Empfindung anheimfällt, da für den Geist keine Vorstellung, Phantasiebild, Gedanke und dergleichen ihn Erfüllendes vorhanden ist. Indem die Seiten, welche nun das Maaßverhältniß ausmachen, selbst Maaße, aber zugleich reelle Etwas sind, sind ihre Maaße zunächst unmittelbare Maaße und als Verhältnisse an ihnen, directe Verhältnisse. Es ist das Verhältniß solcher Verhältnisse zu einander, welches nun in seiner Fortbestimmung zu betrachten ist.

Das Maaß, wie es so nunmehr reales ist, ist

erstens ein selbstständiges Maaß einer Körperlichkeit, das sich zu andern verhält und in diesem Verhalten dieselben, sowie damit die selbstständige Materialität, specificirt. Diese Specification, als ein äußerliches Beziehen zu vielen Andern überhaupt ist das Hervorbringen anderer Verhältnisse, somit anderer im Maaße und die specifische Selbstständigkeit bleibt nicht in einem directen Verhältnisse bestehen, sondern geht in specifische Bestimmtheit, die eine Reihe von Maaßen ist, über.

Zweitens sind die dadurch entstehenden directen Verhältnisse, an sich bestimmte und ausschließende Maaße, (Wahlverwandtschaften); indem aber ihr Unterschied von einander zugleich nur quantitativ ist, so ist ein Fortgang von Verhältnissen vorhanden, der zum Theil bloß äußerlich quantitativ ist, aber auch durch qualitative Verhältnisse unterbrochen wird, und eine Knotenlinie von specifischen Selbstständigen bildet.

Drittens aber tritt in diesem Fortgange für das Maaß die Maaßlosigkeit überhaupt, und bestimmter die Unendlichkeit des Maaßes ein, in welcher die sich ausschließenden Selbstständigkeiten Eins mit einander sind, und das Selbstständige in negative Beziehung zu sich selbst tritt.

A.

Das Verhältniß selbstständiger Maaße.

Die Maaße heißen nun nicht mehr bloß unmittelbare, sondern selbstständige, insofern sie an ihnen selbst zu Verhältnissen von Maaßen, welche specificirt sind, so in diesem Fürsichseyn Etwas, physikalische, zunächst materielle Dinge sind. Das Ganze, welches ein Verhältniß solcher Maaße ist, ist aber

a. zunächst selbst unmittelbar; so sind die beiden Seiten, welche als solche selbstständige Maaße bestimmt sind, außer einander an besondern Dingen bestehend, und werden äußerlich in Verbindung gesetzt;

b. die selbstständigen Materialitäten sind aber, was sie qualitativ sind, nur durch die quantitative Bestimmung, die sie als Maaße haben, somit durch selbst quantitative Beziehung auf andere, als different dagegen (sogenannte Affinität) und zwar als Glieder einer Reihe solchen quantitativen Verhaltens bestimmt;

c. dieses gleichgültige mannigfaltige Verhalten schließt sich zugleich zum ausschließenden Fürsichseyn ab; sogenannte Wahlverwandtschaft.

a. Verbindung zweier Maaße.

Etwas ist in sich als Maaßverhältniß von Quantis bestimmt, welchen ferner Qualitäten zukommen, und das Etwas ist die Beziehung von diesen Qualitäten. Die eine ist dessen Insichseyn, wonach es ein Fürsichseyendes, — Materielles — ist, (wie intensiv genommen, das Gewicht, oder extensiv, die Menge aber von materiellen Theilen); die andere aber ist die Aeußerlichkeit dieses Insichseyns, (das Abstracte, Ideelle, der Raum.) Diese Qualitäten sind quantitativ bestimmt, und das Verhältniß derselben zu einander macht die qualitative Natur des materiellen Etwas aus; — das Verhältniß des Gewichts zum Volumen, die bestimmte specifische Schwere. Das Volumen, das Ideelle, ist als die Einheit anzunehmen, das Intensive aber, das in quantitativer Bestimmtheit und in der Vergleichung mit jenem als extensive Größe, Menge von fürsichseyenden Eins erscheint, als die Anzahl. — Das reine qualitative Verhalten der beiden Größebestimmtheiten, nach einem Potenzenverhältniß ist darin verschwunden, daß in der Selbstständigkeit des Fürsichseyns (materiellen Seyns —) die Unmittelbarkeit zurückgekehrt ist, an welcher die Größebestimmtheit ein Quantum als solches, und das Verhältniß eines solchen zu der andern Seite ebenfalls in dem gewöhnlichen Exponenten eines directen Verhältnisses bestimmt ist.

Dieser Exponent ist das specifische Quantum des Etwas, aber er ist unmittelbares Quantum und dieses, damit die specifische Natur von solchem Etwas, ist nur in der Vergleichung mit andern Exponenten solcher Verhältnisse bestimmt. Er macht das specifische An-sich-bestimmtseyn, das innere eigenthümliche Maaß von Etwas aus; aber indem dieses sein Maaß auf dem Quantum beruht, ist es auch nur als äußerliche, gleichgültige Bestimmtheit, und solches Etwas ist dadurch der innerlichen Maaßbestimmung ungeachtet veränderlich. Das Andere, zu dem es als veränderlich sich verhalten kann, ist nicht eine Menge von Materie, ein Quantum überhaupt; hiergegen hält sein specifisches Ansich-

bestimmtseyn aus, sondern ein Quantum, das zugleich ebenso Exponent solchen specifischen Verhältnisses ist. Es sind zwei Dinge, von verschiedenem inneren Maaße, die in Beziehung stehen, und in Verbindung treten; — wie zwei Metalle von verschiedener specifischer Schwere; — welche Gleichartigkeit ihrer Natur, daß es z. B. nicht ein Metall ist, von dessen Verbindung mit Wasser die Rede wäre, sonst zur Möglichkeit solcher Verbindung erforderlich sey, gehört nicht hierher zu betrachten. — Einerseits erhält sich nun jedes der beiden Maaße in der Veränderung, die an dasselbe durch die Aeußerlichkeit des Quantums kommen sollte, weil es Maaß ist, andererseits aber ist dieses Sich-erhalten selbst ein negatives Verhalten zu diesem Quantum, eine Specification desselben, und da dasselbe Exponent des Maaßverhältnisses ist, eine Veränderung des Maaßes selbst und zwar eine gegenseitige Specification.

Nach der bloß quantitativen Bestimmung wäre die Verbindung ein bloßes Summiren der zwei Größen der einen, und der zwei der andern Qualität, z. B. die Summe der beiden Gewichte und der beiden Volumen bei der Verbindung zweier Materien von verschiedener specifischer Schwere, so daß nicht nur das Gewicht des Gemisches gleich jener Summe bliebe, sondern auch der Raum, den dasselbe einnimmt, gleich der Summe jener Räume. Allein nur das Gewicht findet sich als die Summe der Gewichte, die vor der Verbindung vorhanden waren; es summirt sich die Seite, welche als die fürsichseyende zum festen Daseyn und damit von bleibendem unmittelbaren Quantum geworden ist, — das Gewicht der Materie, oder was für dasselbe nach der Rücksicht der quantitativen Bestimmtheit gilt, die Menge der materiellen Theile. Aber in die Exponenten fällt die Veränderung, indem sie der Ausdruck der qualitativen Bestimmtheit, des Fürsichseyns als Maaß-Verhältnisse sind, welches, indem das Quantum als solches die zufällige, äußerliche Veränderung durch Zusatz, der summirt wird, erleidet, zugleich sich als negirend gegen diese Aeußerlichkeit erweist. Dieses immanente Bestimmen des Quantitativen, da es, wie gezeigt, nicht am Gewichte erscheinen kann, erweist sich an der andern Qualität, welche die ideelle Seite des Verhältnisses ist. Für die sinnliche Wahrnehmung kann es auffallend seyn, daß sich nach der Vermischung zweier specifisch verschiedener Materien eine Veränderung, — gewöhnlich eine Verminderung, — des summirten Volumens zeigt; der Raum selbst macht das Bestehen der außereinanderseyenden Materie aus. Aber dieß Bestehen, gegen die Negativität, welche das Fürsichseyn in sich enthält, ist das nicht an sich Seyende, das Veränderliche; der Raum wird auf diese Weise als das, was er wahrhaft ist, als das Ideelle gesetzt.

Es ist aber hiermit nicht nur die eine der qualitativen Seiten als veränderlich gesetzt, sondern das Maaß selbst, und damit die darauf gegründete qualitative Bestimmtheit des Etwas hat sich so gezeigt, nicht an ihm selbst ein Festes zu seyn, sondern, wie das Quantum überhaupt, seine Bestimmtheit in andern Maaßverhältnissen zu haben.

b. Das Maaß als Reihe von Maaßverhältnissen.

1. Wenn Etwas, das mit Anderm vereint wird, und ebenso dieß Andere nur durch die einfache Qualität bestimmt, das wäre, was es ist, so würden sie in dieser Verbindung nur sich aufheben, aber Etwas, das Maaßverhältniß in sich ist, ist selbstständig, aber dadurch zugleich vereinbar mit einem eben Solchen; indem es in dieser Einheit aufgehoben wird, erhält es sich durch sein gleichgültiges, quantitatives Bestehen, und verhält sich zugleich als specificirendes Moment eines neuen Maaßverhältnisses. Seine Qualität ist eingehüllt in das Quantitative; damit ist sie ebenso gleichgültig gegen das andere Maaß, continuirt sich in dasselbe und in das neue gebildete Maaß hinein; der Exponent des neuen Maaßes ist selbst nur irgend ein Quantum, äußerliche Bestimmtheit; stellt sich als Gleichgültigkeit darin dar, daß das specifisch-bestimmte Etwas mit andern eben solchen Maaßen eben dergleichen Neutra-

listrungen der beiderseitigen Maaßverhältnisse eingeht; in nur Einem, von ihm und einem andern Gebildeten, drückt sich seine specifische Eigenthümlichkeit nicht aus.

2. Diese Verbindung mit Mehrern, die gleichfalls Maaße an ihnen sind, giebt verschiedene Verhältnisse, die also verschiedene Exponenten haben. Das Selbstständige hat den Exponenten seines An-sich-bestimmtseyns nur in der Vergleichung mit andern; die Neutralität mit andern aber macht seine reelle Vergleichung mit denselben aus; es ist seine Vergleichung mit ihnen durch sich selbst. Die Exponenten dieser Verhältnisse aber sind verschieden, und es stellt hiermit seinen qualitativen Exponenten als die Reihe dieser verschiedenen Anzahlen dar, zu denen es die Einheit ist; — als eine Reihe von specifischem Verhalten zu Andern. Der qualitative Exponent als Ein unmittelbares Quantum drückt eine einzelne Relation aus. Wahrhaft unterscheidet sich das Selbstständige durch die eigenthümliche Reihe der Exponenten, die es, als Einheit angenommen, mit andern solchen Selbstständigkeiten bildet, indem ein Anderes derselben ebenso mit ebendenselben in Beziehung gebracht und als Einheit angenommen, eine andere Reihe formirt. — Das Verhältniß solcher Reihe innerhalb ihrer macht nun das Qualitative des Selbstständigen aus.

Insofern nun solches Selbstständiges mit einer Reihe von Selbstständigen eine Reihe von Exponenten bildet, scheint es zunächst von einem Andern außer dieser Reihe selbst, mit welchem es verglichen wird, dadurch unterschieden zu seyn, daß dieses eine andere Reihe von Exponenten mit denselben Gegenüberstehenden macht. Aber auf diese Weise wären diese beiden Selbstständigen nicht vergleichbar, insofern jedes so als Einheit gegen seine Exponenten betrachtet wird, und die beiden aus dieser Beziehung entstehenden Reihen unbestimmt andere sind. Die Beiden, die als Selbstständige verglichen werden sollen, sind zunächst gegen einander nur als Quanta unterschieden; ihr Verhältniß zu bestimmen, bedarf es selbst einer gemeinschaftlichen fürsich-

seyenden Einheit. Diese bestimmte Einheit ist nur in dem zu suchen, worin die zu Vergleichenden, wie gezeigt, das specifische Daseyn ihres Maaßes haben, also in dem Verhältnisse, das die Verhältnißexponenten der Reihe zu einander haben. Dieß Verhältniß der Exponenten selbst ist aber nur so fürsichseyende, in der That bestimmte Einheit, als die Glieder der Reihe dasselbe, als ein constantes Verhältniß unter einander, zu beiden haben; so kann es ihre gemeinschaftliche Einheit seyn. In ihr also liegt allein die Vergleichbarkeit der beiden Selbstständigen, die als sich nicht mit einander neutralisirend, sondern als gleichgültig gegen einander angenommen wurden. Jedes abgesondert außerhalb der Vergleichung ist die Einheit der Verhältnisse mit den gegenüberstehenden Gliedern, welche die Anzahlen gegen jene Einheit sind, somit die Reihe von Exponenten vorstellen. Diese Reihe ist dagegen umgekehrt die Einheit für jene beiden, die verglichen mit einander, Quanta gegen einander sind; als solche sind sie selbst verschiedene Anzahlen ihrer so eben aufgezeigten Einheit.

Diejenigen aber ferner, welche mit den gegenüber stehenden unter sich verglichenen Beiden oder vielmehr Vielen überhaupt, die Reihe der Exponenten des Verhaltens derselben abgeben, sind an ihnen selbst gleichfalls Selbstständige, jedes ein specifisches Etwas von einem ihm an sich zuständigen Maaßverhältniß. Sie sind insofern gleichfalls jedes als Einheit zu nehmen, so daß sie an den erstgenannten unter sich bloß verglichenen Beiden oder vielmehr unbestimmt Mehrern eine Reihe von Exponenten haben, welche Exponenten die Vergleichungszahlen der so eben genannten unter sich sind; so wie die Vergleichungszahlen der nun einzeln auch als selbstständig genommenen unter sich gleichfalls umgekehrt die Reihe der Exponenten für die Glieder der ersten Reihe sind. Beide Seiten sind auf diese Weise Reihen, in denen jede Zahl erstens Einheit überhaupt ist gegen ihre gegenüber stehende Reihe, an der sie ihr Fürsichbestimmtseyn als eine Reihe von Exponenten hat; zweitens ist sie selbst einer der Exponenten für jedes Glied

der gegenüberstehenden Reihe; und drittens Vergleichungszahl zu den übrigen Zahlen ihrer Reihe, und hat als solche Anzahl, die ihr auch als Exponent zukommt, ihre für-sich-bestimmte Einheit an der gegenüberstehenden Reihe.

3. In diesem Verhalten ist die Art und Weise wiedergekehrt, wie das Quantum als fürsichseyend, nämlich als Grad gesetzt ist, einfach zu seyn, aber die Größebestimmtheit an einem außer ihm seyenden Quantum, das ein Kreis von Quantis ist, zu haben. Im Maaße aber ist dieß Aeußerliche nicht bloß ein Quantum und ein Kreis von Quantis, sondern eine Reihe von Verhältnißzahlen, und das Ganze derselben ist es, worin das Fürsich-bestimmtseyn des Maaßes liegt. Wie beim Fürsichseyn des Quantums als Grad der Fall ist, hat in diese Aeußerlichkeit seiner selbst sich die Natur des selbstständigen Maaßes verkehrt. Seine Beziehung auf sich ist zunächst als unmittelbares Verhältniß, und damit besteht sogleich seine Gleichgültigkeit gegen Anderes nur in dem Quantum. In diese Aeußerlichkeit fällt daher seine qualitative Seite, und sein Verhalten zu Anderem wird zu dem, was die specifische Bestimmung dieses Selbstständigen ausmacht. Sie besteht so schlechthin in der quantitativen Art und Weise dieses Verhaltens, und diese Art und Weise ist so sehr durch das Andere als durch es selbst bestimmt, und dieß Andere ist eine Reihe von Quantis, und es selbst gegenseitig ein solches. Aber diese Beziehung, in welcher sich zwei Specifische zu Etwas, zu einem Dritten, dem Exponenten, specificiren, enthält ferner dieß, daß das Eine darin nicht in das Andere übergegangen, also nicht nur eine Negation überhaupt, sondern Beide darin negativ gesetzt sind, und indem jedes sich gleichgültig darin erhält, seine Negation auch wieder negirt ist. Diese ihre qualitative Einheit ist somit für sich seyende ausschließende Einheit. Die Exponenten, welche zunächst Vergleichungszahlen unter sich sind, haben in dem Momente des Ausschließens erst ihre wahrhaft specifische Bestimmtheit gegeneinander an ihnen und ihr Unterschied wird so zugleich qualitativer Natur. Er gründet sich aber auf das Quantitative; das Selbstständige verhält sich erstens nur darum zu einem Mehrern seiner qualitativ andern Seite, weil es in diesem Verhalten zugleich gleichgültig ist; zweitens ist nun die neutrale Beziehung durch die in ihr enthaltene Quantitativität nicht nur Veränderung, sondern als Negation der Negation gesetzt, und ausschließende Einheit. Dadurch ist die Verwandtschaft eines Selbstständigen zu den Mehrern der andern Seite nicht mehr eine indifferente Beziehung, sondern eine Wahlverwandtschaft.

c. Wahlverwandtschaft.

Es ist hier der Ausdruck Wahlverwandtschaft, wie auch im vorhergehenden Neutralität, Verwandtschaft, gebraucht worden, — Ausdrücke, die sich auf das chemische Verhältniß beziehen. Denn in der chemischen Sphäre hat wesentlich das Materielle seine specifische Bestimmtheit in der Beziehung auf sein Anderes; es existirt nur als diese Differenz. Diese specifische Beziehung ist ferner an die Quantität gebunden, und ist zugleich nicht nur die Beziehung auf ein einzelnes Anderes, sondern auf eine Reihe solcher ihm gegenüberstehenden Differenten; die Verbindungen mit dieser Reihe beruhen auf einer sogenannten Verwandtschaft mit jedem Gliede derselben, aber bei dieser Gleichgültigkeit ist zugleich jede ausschließend gegen andere; welche Beziehung entgegengesetzter Bestimmungen noch zu betrachten ist. — Es ist aber nicht nur im Chemischen, daß sich das Specifische in einem Kreise von Verbindungen darstellt; auch der einzelne Ton hat erst seinen Sinn in dem Verhalten und der Verbindung mit einem andern und mit der Reihe von andern; die Harmonie oder Disharmonie in solchem Kreise von Verbindungen macht seine qualitative Natur aus, welche zugleich auf quantitativen Verhältnissen beruht, die eine Reihe von Exponenten bilden, und die Verhältnisse von den beiden specifischen Verhältnissen sind, die jeder der verbundenen Töne an ihm selbst ist. Der einzelne Ton ist der Grundton eines

Systems, aber ebenso wieder einzelnes Glied im Systeme jedes andern Grundtons. Die Harmonien sind ausschließende Wahlverwandtschaften, deren qualitative Eigenthümlichkeit sich aber ebenso sehr wieder in die Aeußerlichkeit bloß quantitativen Fortgehens auflöst. — Worin aber das Princip eines Maaßes für diejenigen Verwandtschaften, welche (chemische oder musikalische oder andere) Wahlverwandtschaften unter und gegen die andern sind, liege, darüber wird im Folgenden in Betreff der chemischen noch eine Bemerkung vorkommen; aber diese höhere Frage hängt mit dem Specifischen des eigentlichen Qualitativen aufs engste zusammen und gehört in die besondern Theile der concreten Naturwissenschaft.

Insofern das Glied einer Reihe seine qualitative Einheit in seinem Verhalten zu dem Ganzen einer gegenüberstehenden Reihe hat, deren Glieder aber gegeneinander nur durch das Quantum, nach welchem sie sich mit jenem neutralisiren, verschieden sind, so ist die speciellere Bestimmtheit in dieser vielfachen Verwandtschaft gleichfalls nur eine quantitative. In der Wahlverwandtschaft als ausschließender, qualitativer Beziehung entnimmt das Verhalten sich diesem quantitativen Unterschiede. Die nächste Bestimmung, die sich darbietet, ist: daß nach dem Unterschied der Menge, also der *extensiven* Größe, der unter den Gliedern der einen Seite für die Neutralisirung eines Gliedes der andern Seite Statt findet, sich auch die Wahlverwandtschaft dieses Gliedes zu den Gliedern der andern Reihe, mit denen allen es in Verwandtschaft steht, richte. Das Ausschließen als ein *festeres* Zusammenhalten gegen andere Möglichkeiten der Verbindung, welches dadurch begründet wäre, erschiene so umgewandelt in um so viel größerer *Intensität*, nach der früher nachgewiesenen Identität der Formen von extensiver und intensiver Größe, als in welchen beiden Formen die Größenbestimmtheit eine und dieselbe ist. Dieß Umschlagen der einseitigen Form der extensiven Größe auch in ihre andere, die intensive, ändert aber an der Natur der Grundbestimmung, welche das Eine und dasselbe Quantum ist, nichts; so daß hiermit in der

That kein Ausschließen gesetzt wäre, sondern gleichgültig entweder nur Eine Verbindung oder ebensowohl eine Combination unbestimmt von wie vielen Gliedern, wenn nur die Portionen, die von ihnen einträten, in Gemäßheit ihrer Verhältnisse untereinander dem geforderten Quantum entsprechend wären, Statt haben könnte.

Allein die Verbindung, die wir auch Neutralisation genannt haben, ist nicht nur die Form der Intensität; der Exponent ist wesentlich Maaßbestimmung, und damit ausschließend; die Zahlen haben in dieser Seite ausschließenden Verhaltens ihre Continuität und Zusammenfließbarkeit mit einander verloren; es ist das *Mehr* oder *Weniger*, was einen negativen Charakter erhält, und der *Vorzug*, den ein Exponent gegen andere hat, bleibt nicht in der Größenbestimmtheit stehen. Ebenso sehr ist aber auch diese andere Seite vorhanden, nach welcher es einem Momente wieder gleichgültig ist von mehrern ihm gegenüber stehenden Momenten das neutralisirende Quantum zu erhalten, von jedem nach seiner specifischen Bestimmtheit gegen das Andere; das ausschließende, negative Verhalten leidet zugleich diesen Eintrag von der quantitativen Seite her. — Es ist hiermit ein Umschlagen von gleichgültigem, bloß quantitativem Verhalten in ein qualitatives und umgekehrt ein Uebergehen des specifischen Bestimmtseyns in das bloß äußerliche Verhältniß gesetzt; — eine Reihe von Verhältnissen, die bald bloß quantitativer Natur, bald specifische und Maaße sind.

Anmerkung.

Die *chemischen Stoffe* sind die eigenthümlichsten Beispiele solcher Maaße, welche Maaßmomente sind, die dasjenige, was ihre Bestimmung ausmacht, allein im Verhalten zu andern haben. Säuren und Kalien oder Basen überhaupt erscheinen als unmittelbar an sich bestimmte Dinge, aber vielmehr als unvollkommene Körperelemente, als Bestandtheile, die eigentlich nicht für sich existiren, sondern nur diese Existenz haben, ihr isolirtes Bestehen aufzuheben und sich mit einem andern zu verbinden. Der Unterschied ferner, wodurch sie als *selbstständige* sind, besteht nicht in dieser

unmittelbaren Qualität, sondern in der quantitativen Art und Weise des Verhaltens. Er ist nämlich nicht auf den chemischen Gegensatz von Säure und Kali oder Basis überhaupt eingeschränkt, sondern ist zu einem Maaße der Sättigung specificirt, und besteht in der specifischen Bestimmtheit der Quantität der sich neutralisirenden Stoffe. Diese Quantitäts-Bestimmung in Rücksicht auf die Sättigung macht die qualitative Natur eines Stoffes aus, sie macht ihn zu dem, was er für sich ist, und die Zahl, die dieß ausdrückt, ist wesentlich einer von mehreren Exponenten für eine gegenüberstehende Einheit. — Solcher Stoff steht mit einem andern in sogenannter Verwandtschaft; insofern diese Beziehung rein qualitativer Natur bliebe, so wäre — wie die Beziehung der magnetischen Pole oder der Elektricitäten, — die eine Bestimmtheit nur die negative der andern, und beide Seiten zeigten sich nicht auch zugleich gleichgültig gegeneinander. Aber weil die Beziehung auch quantitativer Natur ist, ist jeder dieser Stoffe fähig mit Mehrern sich zu neutralisiren, und nicht auf einen gegenüberstehenden eingeschränkt. Es verhält sich nicht nur die Säure und das Kali oder Basis, sondern Säuren und Kalien oder Basen zu einander. Sie charakterisiren sich zunächst dadurch gegen einander, je nachdem eine Säure z. B. von einem Kali mehr bedarf um sich mit ihm zu sättigen, als eine andere. Aber die fürsichseyende Selbstständigkeit zeigt sich darin, daß die Verwandtschaften sich ausschließend verhalten und eine vor der andern den Vorzug hat, indem für sich eine Säure mit allen Kalien, und umgekehrt, eine Verbindung eingehen kann. Es macht so den Hauptunterschied einer Säure gegen eine andere aus, ob sie zu einer Basis eine nähere Verwandtschaft habe als eine andere, d. i. eine sogenannte Wahlverwandtschaft.

Ueber die chemischen Verwandtschaften der Säuren und Kalien ist das Gesetz gefunden worden, daß wenn zwei neutrale Solutionen gemischt werden, wodurch eine Scheidung und daraus zwei neue Verbindungen entstehen, diese Producte gleichfalls neutral sind. Es folgt hieraus, daß die Mengen von zwei kalischen Basen, die zur Sättigung einer Säure erfordert werden, in demselben Verhältnisse zur Sättigung einer andern nöthig sind; überhaupt wenn für ein Kali als Einheit genommen die Reihe der Verhältnißzahlen bestimmt worden ist, in denen die verschiedenen Säuren dasselbe sättigen, so ist für jedes andere Kali diese Reihe dieselbe, nur daß die verschiedenen Kalien gegen einander in verschiedenen Anzahlen zu nehmen sind; — Anzahlen, die wieder ihrer Seits eine eben solche beständige Reihe von Exponenten für jede der gegenüber stehenden Säuren bilden, indem sie ebenso zu jeder einzelnen Säure sich in demselben Verhältnisse beziehen, als zu jeder andern. — Fischer hat zuerst diese Reihen aus den richterischen Arbeiten in ihrer Einfachheit herausgehoben; s. in s. Anmerkungen zur Uebersetzung von Bertholletes Abhandlung über die Gesetze der Verwandtschaft in der Chemie, S. 232 und Berthollet Statique chimique I. Part. p. 134 ff. — Die, seit dieß zuerst geschrieben worden, nach allen Seiten hin so sehr ausgebildete Kenntniß von den Verhältnißzahlen der Mischungen der chemischen Elemente, hier berücksichtigen zu wollen, würde auch darum eine Abschweifung seyn, da diese empirische zu einem Theil aber auch nur hypothetische Erweiterung innerhalb derselben Begriffsbestimmungen eingeschlossen bleibt. Aber über die dabei gebrauchten Kategorien, ferner über die Ansichten der chemischen Wahlverwandtschaft selbst und ihrer Beziehung auf das Quantitative, so wie über den Versuch, dieselbe auf bestimmte physikalische Qualitäten zu gründen, mögen noch einige Bemerkungen hinzugefügt werden.

Bekanntlich hat Berthollet die allgemeine Vorstellung von der Wahlverwandtschaft durch den Begriff von der Wirksamkeit einer chemischen Masse modificirt. Diese Modification hat, was wohl zu unterscheiden ist, auf die Quantitäts-Verhältnisse der chemischen Sättigungs-Gesetze selbst keinen Einfluß, aber das qualitative Moment der ausschließenden Wahlverwandtschaft als

solcher wird nicht nur geschwächt, sondern vielmehr aufgehoben. Wenn zwei Säuren auf ein Kali wirken, und diejenige, von welcher gesagt wird, daß sie eine größere Verwandtschaft zu derselben habe, auch in dem Quantum vorhanden ist, welches fähig ist, das Quantum der Basis zu sättigen, so erfolgt nach der Vorstellung der Wahlverwandtschaft nur diese Sättigung; die andere Säure bleibt ganz unwirksam und von der neutralen Verbindung ausgeschlossen. Nach jenem Begriffe der Wirksamkeit einer chemischen Masse hingegen, ist jede von beiden wirksam in einem Verhältniß, das aus ihrer vorhandenen Menge und ihrer Sättigungsfähigkeit oder sogenannten Affinität zusammengesetzt ist. Bertholletts Untersuchungen haben die näheren Umstände angegeben, unter welchen die Wirksamkeit der chemischen Masse aufgehoben wird, und eine (stärker verwandte) Säure die andere (schwächere) auszutreiben und deren Wirkung auszuschließen, somit nach dem Sinne der Wahlverwandtschaft thätig zu seyn scheint. Er hat gezeigt, daß es Umstände, wie die Stärke der Cohäsion, Unauflösbarkeit der gebildeten Salze im Wasser, sind, unter welchen jenes Ausschließen Statt findet, nicht die qualitative Natur der Agentien als solche, — Umstände, welche wieder durch andere Umstände z. B. die Temperatur in ihrer Wirkung aufgehoben werden können. Mit der Beseitigung dieser Hindernisse tritt die chemische Masse unverkümmert in Wirksamkeit, und das, was als rein qualitatives Ausschließen, als Wahlverwandtschaft erschien, zeigt sich nur in äußerlichen Modificationen zu liegen.

Berzelius wäre es vornehmlich, der weiter über diesen Gegenstand zu hören ist. Derselbe stellt aber in seinem Lehrbuche der Chemie über die Sache nichts Eigenthümliches und Bestimmteres auf. Es sind die berthollet'schen Ansichten aufgenommen und wörtlich wiederholt, nur mit der eigenthümlichen Metaphysik einer unkritischen Reflexion ausstaffirt worden, deren Kategorien also allein sich für die nähere Betrachtung darbieten. Die Theorie geht über die Erfahrung hinaus, und erfindet theils sinnliche Vorstellungen, wie sie nicht selbst in der Erfahrung gegeben sind, theils wendet sie Denkbestimmungen an, und macht sich auf beide Weise zum Gegenstande logischer Kritik. Wir wollen daher das in jenem Lehrbuche selbst III. Band I. Abth. (übers. von Wöhler S. 82 ff.) über die Theorie Vorgetragene vornehmen. Daselbst nun liest man, „daß man sich vorstellen müsse, in einer gleichförmig gemischten Flüssigkeit sei ein jedes Atom vom aufgelösten Körper von einer gleichen Anzahl von Atomen des Auflösungsmittels umgeben; und wenn mehrere Substanzen zusammen aufgelöst sind, so müssen sie die Zwischenräume zwischen den Atomen des Auflösungsmittels unter sich theilen, so daß, bei einer gleichförmigen Mischung der Flüssigkeit, eine solche Symmetrie in der Lage der Atome entstehe, daß alle Atome der einzelnen Körper sich in Beziehung zu den Atomen der andern Körper in einer gleichförmigen Lage befinden; man könne daher sagen, daß die Auflösung durch die Symmetrie in der Stellung der Atome, so wie die Verbindung durch die bestimmten Proportionen charakterisirt sey." — Dieß wird hierauf durch ein Beispiel der Verbindungen erläutert, die aus einer Auflösung von Kupferchlorid, zu welcher Schwefelsäure hinzugesetzt wird, entstehen; aber an diesem Beispiele wird freilich weder aufgezeigt, daß Atome existiren, noch daß eine Anzahl von Atomen der aufgelösten Körper Atome der Flüssigkeit umgeben, freie Atome der beiden Säuren sich um die (mit dem Kupferoxyd) verbunden bleibenden lagern, noch daß die Symmetrie in der Stellung und Lage, noch daß Zwischenräume zwischen den Atomen existiren, — am allerwenigsten daß die aufgelösten Substanzen die Zwischenräume der Atome des Auflösungsmittels unter sich theilen. Dieß hieße, daß die aufgelösten da ihre Stellung nehmen, wo das Auflösungsmittel nicht ist, — denn die Zwischenräume desselben sind die von ihm leeren Räume, — somit daß die aufgelösten Substanzen sich nicht im Auflösungsmittel befinden, sondern wenn auch dasselbe umgebend und umla-

gernd, oder von demselben umgeben und umlagert, — außerhalb desselben, also gewiß auch von ihm nicht aufgelöst sind. Man sieht somit nicht ein, daß man sich solche Vorstellungen machen müsse, welche in der Erfahrung nicht aufgezeigt sind, im Wesentlichen sich sogleich widersprechen, und sonst auf andere Weise nicht erhärtet sind. Dieß könnte nur durch die Betrachtung dieser Vorstellungen selbst, d. i. durch Metaphysik, welche Logik ist, geschehen, durch diese aber werden sie so wenig als durch die Erfahrung bestätigt, — im Gegentheil! — Uebrigens giebt Berzelius zu, was auch oben gesagt worden, daß die Sätze Bertholets der Theorie von den bestimmten Proportionen nicht entgegen seyen, — er fügt freilich hinzu, daß sie auch den Ansichten von der Corpuscularphilosophie, d. i. der vorhin angeführten Vorstellungen von den Atomen, der Erfüllung der Zwischenräume der auflösenden Flüssigkeit durch die Atome der festen Körper u. s. f. nicht entgegen seyen, — diese letztere grundlose Metaphysik hat aber wesentlich nichts mit den Proportionen der Sättigung selbst zu thun.

Das Specifische, was in den Sättigungsgesetzen ausgedrückt ist, betrifft somit nur die Menge von selbst quantitativen Einheiten (nicht Atomen) eines Körpers, mit welcher sich die quantitative Einheit (ebenso wenig ein Atom) eines andern gegen erstern chemisch differenten Körpers neutralisirt; die Verschiedenheit besteht allein in diesen verschiedenen Proportionen. Wenn dann Berzelius, ungeachtet seine Proportionenlehre ganz nur eine Bestimmung von Mengen ist, doch auch von Affinitätsgraden spricht, z. B. S. 86, indem er die chemische Masse Bertholets als die Summe des Affinitätsgrades aus der vorhandenen Quantität des wirksamen Körpers erklärt, statt dessen Berthollet consequenter den Ausdruck capacité de saturation gebraucht, so verfällt er damit selbst in die Form intensiver Größe. Dieß ist aber die Form, welche das Eigenthümliche der sogenannten dynamischen Philosophie ausmacht, die er früher S. 29 a. a. O. „die speculative Philosophie gewisser deutschen Schulen" nennt, und zum Besten der vortrefflichen „Corpuscularphilosophie" nachdrücklich verwirft. Von dieser dynamischen Philosophie giebt er dort an, daß sie annehme, die Elemente in ihrer chemischen Vereinigung durchdringen sich, und die Neutralisation bestehe in dieser gegenseitigen Durchdringung; dieß heißt nichts Anders, als daß die chemisch differenten Partikeln, die als Menge gegeneinander sind, in die Einfachheit einer intensiven Größe zusammengehen, was sich auch als Verminderung des Volums kund giebt. Dagegen sollen in der Corpusculartheorie auch die chemisch verbundenen Atome sich in den Zwischenräumen, d. h. außereinander erhalten (Jurtaposition); Grad der Affinität hat in solchem Verhalten als einer nur ertensiven Größe, eines Perennirens von Menge, keinen Sinn. Wenn ebendas. angegeben wird, daß die Erscheinungen der bestimmten Proportionen für die dynamische Ansicht ganz unvorhergesehen gekommen seyen, so wäre dieß nur ein äußerlicher historischer Umstand, abgesehen davon, daß die richterschen stöchiometrischen Reihen, in der fischerschen Zusammenstellung bereits Berthollet bekannt und in der ersten Ausgabe dieser Logik, welche die Nichtigkeit der Kategorien erweist, auf denen die alte wie die neuseynwollende Corpusculartheorie beruht, angeführt sind. Irrthümlich aber urtheilt Berzelius, als ob unter der Herrschaft „der dynamischen Ansicht" die Erscheinungen der bestimmten Proportionen „für immer" unbekannt geblieben wären, — in dem Sinne, daß jene Ansicht sich nicht mit der Bestimmtheit der Proportionen vertrüge. Diese ist auf allen Fall nur Größebestimmtheit, gleichgültig ob in ertensiver und intensiver Form, — so daß auch Berzelius, so sehr er an der erstern Form, der Menge, hängt, selbst die Vorstellung von Affinitätsgraden gebraucht.

Indem hiermit die Verwandtschaft auf den quantitativen Unterschied zurückgeführt ist, ist sie als Wahlverwandtschaft aufgehoben; das Ausschließende aber, das bei derselben stattfindet

ist auf Umstände zurückgeführt, d. i. auf Bestimmungen, welche als etwas der Verwandtschaft Aeußerliches erscheinen, auf Cohäsion, Unauflöslichkeit der zu Stande gekommenen Verbindungen u. s. f. Es kann mit dieser Vorstellung zum Theil das Verfahren bei der Betrachtung der Wirkung der Schwere verglichen werden, wo das, was *an sich* der Schwere selbst zukommt, daß der bewegte Pendel durch sie nothwendig zur Ruhe übergeht, nur als der zugleich vorhandene Umstand des äußern Widerstands der Luft des Fadens u. s. f. genommen und der *Reibung* allein statt der Schwere zugeschrieben wird. — Hier für die Natur des *Qualitativen*, welches in der Wahlverwandtschaft liegt, macht es keinen Unterschied, ob dasselbe in der Form jener Umstände als seiner Bedingungen erscheint und aufgefaßt wird. Es beginnt mit dem Qualitativen als solchen eine neue Ordnung, deren Specification nicht mehr nur quantitativer Unterschied ist.

Wenn nun sonach der Unterschied der chemischen Affinität in einer Reihe quantitativer Verhältnisse sich genau feststellt gegen die Wahlverwandtschaft als eintretender qualitativer Bestimmtheit, deren Verhalten mit jener Ordnung keineswegs zusammenfällt, so wird dieser Unterschied wieder in völlige Verwirrung durch die Art geworfen, in welcher mit dem chemischen Verhalten das *elektrische* in neuern Zeiten in Verbindung gebracht wird, und die Hoffnung von diesem tiefer seyn sollenden Princip aus über das wichtigste, das Maaßverhältniß, einen Aufschluß zu erhalten, wird gänzlich getäuscht. Diese Theorie, in welcher die Erscheinungen der Elektricität und des Chemismus vollkommen *identificirt* werden, insofern sie das Physikalische und nicht bloß die Maaßverhältnisse betrifft, ist hier nicht in nähere Betrachtung zu nehmen, und nur insofern zu erwähnen, als die Unterschiedenheit der Maaßbestimmungen dadurch verworren wird. Für sich selbst ist sie seicht zu nennen, weil die Seichtigkeit darin besteht, das Verschiedene mit Weglassung der Verschiedenheit identisch zu nehmen. Was hierbei die Affinität betrifft, so ist sie, indem so chemische

Processe mit elektrischen, ingleichen mit Feuer- und Licht-Erscheinungen, identificirt werden, „auf Neutralisation entgegengesetzter Elektricitäten" reducirt worden. Die Identifikation der Elektricität und des Chemismus selbst ist es beinahe komisch (S. 63. a. a. O.) in folgender Weise dargestellt zu finden, daß „die elektrischen Phänomene wohl die Wirkung der Körper auf größern oder geringern Abstand, ihre *Anziehung vor* der Vereinigung (d. i. das *noch nicht* chemische Verhalten) — und das durch diese Vereinigung entstehende *Feuer* (?) wohl erklären, aber uns über die Ursache der mit einer so großen Kraft, *nach Vernichtung* des entgegengesetzten *elektrischen Zustandes*, *fortdauernden Vereinigung* der Körper *keinen Aufschluß geben*;" d. h. die Theorie giebt den Aufschluß, daß die Elektricität die Ursache des chemischen Verhaltens sey, daß aber die Elektricität über das, was im chemischen Processe chemisch ist, keinen Aufschluß gebe. — Damit, daß die chemische Differenz überhaupt auf den Gegensatz positiver und negativer Elektricität zurückgeführt wird, wird die Affinitätsverschiedenheit der auf die eine und auf die andere Seite fallenden Agentien unter sich als die Ordnung von zwei Reihen elektropositiver und elektronegativer Körper bestimmt. Bei dem Identificiren der Elektricität und des Chemismus ihrer allgemeinen Bestimmung nach, wird schon dieß übersehen, daß die erstere überhaupt und deren Neutralisirung *flüchtig* ist und der Qualität der Körper *äußerlich* bleibt, der Chemismus in seiner Action und besonders in der Neutralisation die *ganze* qualitative Natur der Körper *in Anspruch nimmt* und *alterirt*. Ebenso flüchtig ist innerhalb der Elektricität ihr Gegensatz von positiver und negativer; er ist ein so Unstätes, daß er von den geringsten äußerlichen Umständen abhängig ist, und in keinen Vergleich gestellt werden kann mit der Bestimmtheit und Festigkeit des Gegensatzes von Säuren z. B. gegen die Metalle u. s. w. Die Veränderlichkeit, die in diesem chemischen Verhalten, durch höchst gewaltsame Einwirkungen z. B. einer erhöhten Temperatur u. s. f.

stattfinden kann, steht in keinem Vergleich mit der Oberflächlichkeit des elektrischen Gegensatzes. Der fernere Unterschied nun innerhalb der Reihe jeder der beiden Seiten zwischen mehr oder weniger positiv-elektrischer, oder mehr oder weniger negativ-elektrischer Beschaffenheit, ist vollends sowohl ein völlig Unsicheres als Unconstatirtes. Aus diesen Reihen der Körper aber (Berzelius am ang. Ort S. 84. f.) „nach ihren elektrischen Dispositionen soll das elektrochemische System entstehen, welches sich von allen am besten eigne, eine Idee von der Chemie zu geben:" diese Reihen werden nun angegeben; wie sie aber in der That beschaffen sind, darüber wird S. 67. hinzugefügt: „daß dieß ungefähr die Ordnung dieser Körper sey, aber diese Materie sey so wenig untersucht, daß sich noch nichts ganz Gewisses hinsichtlich dieser relativen Ordnung bestimmen lasse." — Sowohl die Verhältnißzahlen jener (von Richter zuerst gemachten) Affinitätsreihen, als die höchst interessante von Berzelius aufgestellte Reduction der Verbindungen von zwei Körpern auf die Einfachheit weniger quantitativen Verhältnisse sind ganz und gar unabhängig von jenem electrochemisch seyn sollenden Gebräue. Wenn in jenen Proportionen und in deren seit Richter nach allen Seiten hin gewonnenen Ausdehnung der experimentale Weg der richtige Leitstern gewesen, so contrastirt für sich damit um so mehr die Vermischung dieser großen Entdeckungen mit der außer dem Weg der Erfahrung liegenden Oede der sogenannten Corpusculartheorie; nur dieser Anfang, das Princip der Erfahrung zu verlassen, konnte es motiviren, noch weiter jenen früher von Ritter vornehmlich angefangenen Einfall wieder aufzunehmen, feste Ordnungen von elektropositiven und elektronegativen Körpern, die zugleich chemische Bedeutung haben sollten, aufzustellen.

Schon die Richtigkeit der Grundlage, die für die chemische Affinität in dem Gegensatze von elektropositiven und elektronegativen Körpern, wenn dieser für sich auch factisch richtiger wäre, als er ist, angenommen wird, zeigt sich bald selbst auf dem experimentalen Wege, was denn aber wieder zu weiterer Inconsequenz führt. Es wird S. 73. (a. a. O.) zugestanden, daß zwei sogenannte electronegative Körper, wie Schwefel und Sauerstoff, auf eine viel innigere Art sich mit einander verbinden, als z. B. der Sauerstoff und das Kupfer, obgleich letzteres elektropositiv sey. Die auf den allgemeinen Gegensatz von positiver und negativer Elektricität basirte Grundlage für die Affinität muß hier hiermit gegen ein bloßes Mehr oder Weniger innerhalb Einer und derselben Reihe von electrischer Bestimmtheit zurückgestellt werden. Der Verwandtschaftsgrad der Körper, wird nun hieraus geschlossen, hänge demnach nicht allein von ihrer specifischen Unipolarität (mit welcher Hypothese diese Bestimmung zusammenhängt, thut hierher nichts, sie gilt hier nur für das Entweder des Positiven und das Oder des Negativen) ab; der Verwandtschaftsgrad müsse hauptsächlich von der Intensität ihrer Polarität im Allgemeinen hergeleitet werden. Hier geht somit näher die Betrachtung der Affinität zu dem Verhältniß der Wahlverwandtschaft über, um die uns vornehmlich zu thun ist; sehen wir, was sich denn für diese nun ergiebt. Indem sogleich (ebendas. S. 73) zugestanden wird, daß der Grad dieser Polarität, wenn sie nicht bloß in unserer Vorstellung existire, keine constante Quantität zu seyn scheine, sondern sehr von der Temperatur abhänge, so findet sich nach allem diesem als Resultat angegeben nicht nur, daß jede chemische Wirkung also ihrem Grunde nach ein elektrisches Phänomen sey, sondern auch was Wirkung der sogenannten Wahlverwandtschaft zu seyn scheine, nur durch eine in gewissen Körpern stärker, als in andern vorhandene elektrische Polarität bewirkt werde. Zum Beschlusse des bisherigen Herumwindens in hypothetischen Vorstellungen bleibt es somit bei der Kategorie stärkerer Intensität, welche dasselbe Formelle als die Wahlverwandtschaft überhaupt ist, und diese damit, daß sie auf eine stärkere Intensität elektrischer Polarität gestellt wird, im geringsten nicht weiter auf einen physikalischen

Grund bringt als vorher. Aber auch das was hier als größere specifische Intensität bestimmt seyn soll, wird späterhin nur auf die bereits angeführten, von Berthollet aufgezeigten Modificationen zurückgeführt.

Das Verdienst und der Ruhm von Berzelius wegen der auf alle chemischen Verhältnisse ausgedehnten Proportionenlehre durfte für sich kein Abhaltungsgrund seyn, die Blöße der angeführten Theorie auseinander zu setzen; ein näherer Grund aber, dieß zu thun, muß der Umstand seyn, daß solches Verdienst in einer Seite der Wissenschaft, wie bei Newton, Autorität für ein damit in Zusammenhang gesetztes grundloses Gebäude von schlechten Kategorien zu werden pflegt, und daß gerade solche Metaphysik dasjenige ist, was mit der größten Prätension ausgegeben und ebenso nachgesprochen wird.

Außer den Formen des Maaßverhältnisses, die sich auf die chemische Affinität und Wahlverwandtschaft beziehen, können auch noch andere in Rücksicht auf Quantitäten, die sich zu einem System qualificiren, betrachtet werden. Die chemischen Körper bilden in Beziehung auf Sättigung ein System von Verhältnissen; die Sättigung selbst beruht auf der bestimmten Proportion, in welcher die beiderseitigen Mengen, die eine besondere materielle Existenz gegeneinander haben, sich verbinden. Aber es giebt auch Maaßverhältnisse, deren Momente untrennbar sind und nicht in einer eigenen von einander verschiedenen Existenz dargestellt werden können. Diese sind das, was vorhin die unmittelbaren selbstständigen Maaße genannt, und die in den specifischen Schweren der Körper repräsentirt sind. — Sie sind innerhalb der Körper ein Verhältniß von Gewicht zum Volumen; der Verhältnißexponent, welcher die Bestimmtheit einer specifischen Schwere zum Unterschiede von andern ausdrückt, ist bestimmtes Quantum nur der Vergleichung, ein ihnen äußeres Verhältniß in einer äußern Reflexion, das sich nicht auf das eigene qualitative Verhalten zu einer gegenüber stehenden Existenz gründet. Es wäre

die Aufgabe vorhanden, die Verhältnißexponenten der Reihe der specifischen Schweren, als ein System aus einer Regel zu erkennen, welche eine bloß arithmetische Vielheit zu einer Reihe harmonischer Knoten specificirte. — Dieselbe Forderung fände für die Erkenntniß der angeführten chemischen Verwandtschaftsreihen statt. Aber die Wissenschaft hat noch weit, um dahin zu gelangen, soweit als dahin, die Zahlen der Entfernungen der Planeten des Sonnensystems in einem Maaßsysteme zu fassen.

Die specifischen Schweren, ob sie gleich zunächst kein qualitatives Verhältniß zu einander zu haben scheinen, treten jedoch gleichfalls in qualitative Beziehung. Indem die Körper chemisch verbunden, auch nur amalgamirt oder synsomatisirt werden, zeigt sich gleichfalls eine Neutralisation der specifischen Schweren. Es ist vorhin die Erscheinung angeführt worden, daß das Volumen, auch des Gemisches von chemisch gegen einander eigentlich gleichgültig bleibenden Materien, nicht von gleicher Größe mit der Summe des Volumens derselben vor der Vermischung ist. Sie modificiren in dieser gegenseitig das Quantum der Bestimmtheit, mit dem sie in die Beziehung eintreten, und geben sich auf diese Weise als sich qualitativ verhaltend gegen einander kund. Hier äußert sich das Quantum der specifischen Schwere nicht bloß als eine fire Vergleichungszahl, sondern als eine Verhältnißzahl, die verrückbar ist; und die Exponenten der Gemische geben Reihen von Maaßen, deren Fortgang von einem andern Princip bestimmt wird, als den Verhältnißzahlen der specifischen Schweren, die mit einander verbunden werden. Die Exponenten dieser Verhältnisse sind nicht ausschließende Maaßbestimmungen; ihr Fortgang ist ein continuirlicher, aber enthält ein specificirendes Gesetz in sich, das von den formell fortgehenden Verhältnissen, in denen die Mengen verbunden werden, verschieden und jenen Fortgang mit diesem incommensurabel macht.

B.

Knotenlinie von Maaßverhältnissen.

Die letzte Bestimmung des Maaßverhältnisses war, daß es als specifisch *ausschließend* ist; das Ausschließen kommt der Neutralität als *negativer* Einheit der unterschiedenen Momente zu. Für diese *fürsichseyende* Einheit, die Wahlverwandtschaft, hat sich in Ansehung ihrer Beziehung auf die andern Neutralitäten kein weiteres Princip der Specification ergeben; diese bleibt nur in der quantitativen Bestimmung der Affinität überhaupt, nach der es bestimmte Mengen sind, welche sich neutralisiren, und damit anderen relativen Wahlverwandtschaften ihrer Momente gegenüberstehen. Aber ferner um der quantitativen Grundbestimmung willen *continuirt* sich die *ausschließende* Wahlverwandtschaft auch in die ihr andern Neutralitäten, und diese Continuität ist nicht nur äußerliche Beziehung der verschiedenen Neutralitäts-Verhältnisse, als eine Vergleichung, sondern die Neutralität hat als solche eine *Trennbarkeit* in ihr, indem die, aus deren Einheit sie geworden ist, als selbstständige Etwas, jedes als gleichgültig, mit diesem oder mit andern der gegenüberstehenden Reihe, ob zwar in verschiedenen specifisch bestimmten Mengen sich zu verbinden, in Beziehung treten. Dadurch ist dieß Maaß, das auf einem solchen Verhältnisse in ihm selbst beruht, mit eigner Gleichgültigkeit behaftet; es ist ein an ihm selbst Aeußerliches und in seiner Beziehung auf sich ein Veränderliches.

Die *Beziehung* des Verhältnißmaaßes *auf sich* ist verschieden von seiner Aeußerlichkeit und Veränderlichkeit, als seiner quantitativen Seite, es ist als Beziehung auf sich gegen diese, eine seyende, qualitative Grundlage; — bleibendes, materielles Subſtrat, welches, zugleich als die Continuität des Maaßes in seiner Aeußerlichkeit *mit sich selbst*, in seiner Qualität jenes Princip der Specification dieser Aeußerlichkeit enthalten müßte.

Das ausschließende Maaß nach dieser nähern Bestimmung nun, in seinem Fürsichseyn sich äußerlich, stößt sich von sich selbst

ab, setzt sich sowohl als ein anderes nur quantitatives, als auch als ein solches anderes Verhältniß, das zugleich ein anderes Maaß ist; ist als an sich selbst specificirende Einheit bestimmt, welche an ihr Maaßverhältnisse producirt. Diese Verhältnisse sind von der obigen Art der Affinitäten, in welchem ein Selbstständiges sich zu Selbstständigen anderer Qualität und zu einer Reihe solcher verhält, verschieden; sie finden an *einem und demselben* Substrate, innerhalb derselben Momente der Neutralität statt; das Maaß bestimmt sich von sich abstoßend zu andern nur quantitativ verschiedenen Verhältnissen, welche gleichfalls *Affinitäten* und *Maaße* bilden, *abwechselnd* mit solchen, welche nur *quantitative Verschiedenheiten* bleiben. Sie bilden auf solche Weise eine *Knotenlinie* von Maaßen auf einer Scale des Mehr und Weniger.

Es ist ein Maaßverhältniß vorhanden; eine selbstständige Realität, die qualitativ von andern unterschieden ist. Ein solches Fürsichseyn ist, weil es zugleich wesentlich ein Verhältniß von Quantis ist, der Aeußerlichkeit und der Quantumsveränderung offen; es hat eine Weite, innerhalb deren es gegen diese Veränderung gleichgültig bleibt und seine Qualität nicht ändert. Aber es tritt ein Punkt dieser Aenderung des Quantitativen ein, auf welchem die Qualität geändert wird, das Quantum sich als specificirend erweist, so daß das veränderte quantitative Verhältniß in ein Maaß und damit in eine neue Qualität, ein neues Etwas, umgeschlagen ist. Das Verhältniß, das an die Stelle des ersten getreten, ist durch dieses bestimmt theils nach der qualitativen Dieselbigkeit der Momente, die in Affinität stehen, theils nach der quantitativen Continuität. Aber indem der Unterschied in dieses Quantitative fällt, verhält sich das neue Etwas gleichgültig gegen das Vorhergehende, ihr Unterschied ist der äußerliche des Quantums. Es ist also nicht aus dem Vorhergehenden, sondern unmittelbar aus sich hervorgetreten; d. i. aus der innerlichen, noch nicht ins Daseyn getretenen specificirenden Einheit. — Die neue

Qualität oder das neue Etwas ist demselben Fortgange seiner Veränderung unterworfen und sofort ins Unendliche.

Insofern der Fortgang von einer Qualität in stätiger Continuität der Quantität ist, sind die einem qualificirenden Punkte sich nähernden Verhältnisse quantitativ betrachtet, nur durch das Mehr und Weniger unterschieden. Die Veränderung ist nach dieser Seite eine allmählige. Aber die Allmähligkeit betrifft bloß das Aeußerliche der Veränderung, nicht das Qualitative derselben; das vorhergehende quantitative Verhältniß, das dem folgenden unendlich nahe ist, ist noch ein anderes qualitatives Daseyn. Nach der qualitativen Seite wird daher das bloß quantitative Fortgehen der Allmähligkeit, das keine Grenze an sich selbst ist, absolut abgebrochen; indem die neue eintretende Qualität nach ihrer bloß quantitativen Beziehung eine gegen die verschwindende unbestimmt andere, eine gleichgültige ist, ist der Uebergang ein Sprung; beide sind als völlig äußerliche gegen einander gesetzt. — Man sucht sich gern durch die Allmähligkeit des Uebergangs eine Veränderung begreiflich zu machen; aber vielmehr ist die Allmähligkeit gerade die bloß gleichgültige Aenderung, das Gegentheil der qualitativen. In der Allmähligkeit ist vielmehr der Zusammenhang der beiden Realitäten, — sie werden als Zustände, oder als selbstständige Dinge genommen, — aufgehoben; es ist gesetzt, daß keine die Grenze der andern, sondern eine der andern schlechthin äußerlich ist; hiermit wird gerade das, was zum Begreifen nöthig ist, wenn auch noch so wenig dazu erfordert wird, entfernt.

Anmerkung.

Das natürliche Zahlensystem zeigt schon eine solche Knotenlinie von qualitativen Momenten, die sich in dem bloß äußerlichen Fortgang hervorthun. Es ist einestheils ein bloß quantitatives Vor- und Zurückgehen, ein fortwährendes Hinzuthun oder Wegnehmen, so daß jede Zahl dasselbe arithmetische Verhältniß zu ihrer vorhergehenden und nachfolgenden hat, als diese zu ihrer vorhergehenden und nachfolgenden u. s. f. Aber die

hierdurch entstehenden Zahlen haben auch zu andern vorhergehenden oder folgenden ein specifisches Verhältniß, entweder ein solches vielfaches von einer derselben als eine ganze Zahl ausdrückt, oder Potenz und Wurzel zu seyn. — In den musikalischen Verhältnissen tritt ein harmonisches Verhältniß in der Scale des quantitativen Fortgehens durch ein Quantum ein, ohne daß dieses Quantum für sich auf der Scale zu seinem vorhergehenden und nachfolgenden ein anderes Verhältniß hätte, als diese wieder zu ihrem vorhergehenden und nachfolgenden. Indem folgende Töne vom Grundtone sich immer mehr zu entfernen oder Zahlen durch das arithmetische Fortgehen nur noch mehr andere zu werden scheinen, thut sich vielmehr auf einmal eine Rückkehr, eine überraschende Uebereinstimmung hervor, die nicht nur durch das unmittelbar Vorhergehende qualitativ vorbereitet war, sondern als eine actio in distans, als eine Beziehung zu einem Entfernten, erscheint; der Fortgang an bloß gleichgültigen Verhältnissen, welche die vorhergehende specifische Realität nicht ändern oder auch überhaupt keine solche bilden, unterbricht sich auf einmal, und indem er in quantitativer Rücksicht auf dieselbe Weise fortgesetzt ist, bricht somit durch einen Sprung ein specifisches Verhältniß ein.

In chemischen Verbindungen kommen bei der progressiven Aenderung der Mischungsverhältnisse solche qualitative Knoten und Sprünge vor, daß zwei Stoffe auf besondern Puncten der Mischungsscale, Producte bilden, welche besondere Qualitäten zeigen. Diese Producte unterscheiden sich nicht bloß durch ein Mehr oder Weniger von einander, noch sind sie mit den Verhältnissen, die jenen Knotenverhältnissen nahe liegen, schon vorhanden, etwa nur in einem schwächern Grade, sondern sind an solche Puncte selbst gebunden. Z. B. die Verbindungen von Sauerstoff und Stickstoff geben die verschiedenen Stickstoffoxyde und Salpetersäuren, die nur an bestimmten Quantitäts-Verhältnissen der Mischung hervortreten und wesentlich verschiedene Qualitäten haben, so daß in dazwischen liegenden Mischungsverhältnissen keine Verbindungen

von specifischen Existenzen erfolgen. — Die Metalloxyde, z. B. die Bleioxyde bilden sich auf gewissen quantitativen Puncten der Oxydation, und unterscheiden sich durch Farben und andere Qualitäten. Sie gehen nicht allmählig in einander über, die zwischen jenen Knoten liegenden Verhältnisse geben kein Neutrales, kein specifisches Daseyn. Ohne durch Zwischenstufen durchgegangen zu seyn, tritt eine specifische Verbindung auf, die auf einem Maaßverhältnisse beruht, und eigene Qualitäten hat. — Oder das Wasser, indem es seine Temperatur ändert, wird damit nicht bloß weniger warm, sondern geht durch die Zustände der Härte, der tropfbaren Flüssigkeit und der elastischen Flüssigkeit hindurch; diese verschiedenen Zustände treten nicht allmählig ein, sondern eben das bloß allmählige Fortgehen der Temperatur-Aenderung wird durch diese Puncte mit einemmale unterbrochen und gehemmt, und der Eintritt eines andern Zustandes ist ein Sprung. — Alle Geburt und Tod, sind, statt eine fortgesetzte Allmähligkeit zu seyn, vielmehr ein Abbrechen derselben, und der Sprung aus quantitativer Veränderung in qualitative.

Es giebt keinen Sprung in der Natur, wird gesagt; und die gewöhnliche Vorstellung, wenn sie ein Entstehen oder Vergehen begreifen soll, meint, wie erinnert, es damit begriffen zu haben, daß sie es als ein allmähliges Hervorgehen oder Verschwinden vorstellt. Es hat sich aber gezeigt, daß die Veränderungen des Seyns überhaupt nicht nur das Uebergehen einer Größe in eine andere Größe, sondern Uebergang vom Qualitativen in das Quantitative und umgekehrt sind, ein Anderswerden, das ein Abbrechen des Allmähligen und ein Qualitativ-Anderes gegen das vorhergehende Daseyn ist. Das Wasser wird durch die Erkältung nicht nach und nach hart, so daß es breiartig würde und allmählig bis zur Consistenz des Eises sich verhärtete, sondern ist auf einmal hart; schon mit der ganzen Temperatur des Eispunctes, wenn es ruhig steht, kann es noch seine ganze Flüssigkeit haben, und eine geringe Erschütterung bringt es in den Zustand der Härte.

Bei der Allmähligkeit des Entstehens liegt die Vorstellung zu Grunde, daß das Entstehende schon sinnlich oder überhaupt wirklich vorhanden, nur wegen seiner Kleinheit noch nicht wahrnehmbar, so wie bei der Allmähligkeit des Verschwindens, daß das Nichtseyn oder das Andere an seine Stelle Tretende gleichfalls vorhanden, nur noch nicht bemerkbar sey; — und zwar vorhanden nicht in dem Sinne, daß das Andere in dem vorhandenen Andern an sich enthalten, sondern daß es als Daseyn, nur unbemerkbar, vorhanden sey. Es wird damit das Entstehen und Vergehen überhaupt aufgehoben, oder das An-sich, das Innere, in welchem etwas vor seinem Daseyn ist, in eine Kleinheit des äußerlichen Daseyns verwandelt, und der wesentliche oder der Begriffsunterschied in einen äußerlichen, bloßen Größenunterschied. — Das Begreiflichmachen eines Entstehens oder Vergehens aus der Allmähligkeit der Veränderung hat die der Tautologie eigene Langweiligkeit; es hat das Entstehende oder Vergehende schon vorher ganz fertig und macht die Veränderung zu einer bloßen Aenderung eines äußerlichen Unterschiedes, wodurch sie in der That nur eine Tautologie ist. Die Schwierigkeit für solchen begreifen wollenden Verstand liegt in dem qualitativen Uebergang von Etwas in sein Anderes überhaupt und in sein Entgegengesetztes; dagegen spiegelt er sich die Identität und die Veränderung als die gleichgültige, äußerliche des Quantitativen vor.

Im Moralischen, insofern es in der Sphäre des Seyns betrachtet wird, findet derselbe Uebergang des Quantitativen ins Qualitative statt; und verschiedene Qualitäten erscheinen, sich auf eine Verschiedenheit der Größe zu gründen. Es ist ein Mehr und Weniger, wodurch das Maaß des Leichtsinns überschritten wird, und etwas ganz Anderes, Verbrechen, hervortritt, wodurch Recht in Unrecht, Tugend in Laster übergeht. — So erhalten auch Staaten durch ihren Größenunterschied, wenn das Uebrige als gleich angenommen wird, einen verschiedenen qualitativen Charakter.

Gesetze und Verfassung werden zu etwas Anderem, wenn der Umfang des Staats und die Anzahl der Bürger sich erweitert. Der Staat hat ein Maaß seiner Größe, über welches hinausgetrieben er haltungslos in sich zerfällt, unter derselben Verfassung, welche bei nur anderem Umfange sein Glück und seine Stärke ausmachte.

C.

Das Maaßlose.

Das ausschließende Maaß bleibt in seinem realisirten Fürsichseyn selbst, mit dem Momente quantitativen Daseyns behaftet, darum des Auf- und Absteigens an der Scale des Quantums fähig, auf welcher die Verhältnisse sich ändern. Etwas oder eine Qualität als auf solchem Verhältnisse beruhend, wird über sich hinaus in das Maaßlose getrieben, und geht durch die bloße Aenderung seiner Größe zu Grunde. Die Größe ist die Beschaffenheit, an der ein Daseyn mit dem Scheine von Unverfänglichkeit ergriffen und wodurch es zerstört werden kann.

Das abstracte Maaßlose ist das Quantum überhaupt als in sich besinnungslos, und als nur gleichgültige Bestimmtheit, durch welche das Maaß nicht verändert wird. In der Knotenlinie der Maaße ist sie zugleich als specificirend gesetzt; jenes abstracte Maaßlose hebt sich zur qualitativen Bestimmtheit auf; das neue Maaßverhältniß, in welches das zuerst vorhandene übergeht, ist ein Maaßloses in Rücksicht auf dieses, an ihm selbst aber ebenso eine für sich seyende Qualität; so ist die Abwechselung von specifischen Existenzen mit einander und derselben ebenso mit bloß quantitativbleibenden Verhältnissen gesetzt, — sofort ins Unendliche. Was also in diesem Uebergehen vorhanden ist, ist sowohl die Negation der specifischen Verhältnisse, als die Negation des quantitativen Fortgangs selbst; das fürsichseyende Unendliche. — Die qualitative Unendlichkeit, wie sie am Daseyn ist, war das Hervorbrechen des Unendlichen am Endlichen, als unmittelbarer Uebergang und Verschwinden des Diesseits in seinem Jenseits.

Die quantitative Unendlichkeit hingegen ist ihrer Bestimmtheit nach schon die Continuität des Quantums, eine Continuität desselben über sich hinaus. Das Qualitativ-Endliche wird zum Unendlichen; das Quantitativ-Endliche ist sein Jenseits an ihm selbst, und weist über sich hinaus. Aber diese Unendlichkeit der Specification des Maaßes setzt ebensowohl das Qualitative wie das Quantitative als sich in einander aufhebend, und damit die erste, unmittelbare Einheit derselben, welche das Maaß überhaupt ist, als in sich zurückgekehrt und damit selbst als gesetzt. Das Qualitative, eine specifische Existenz, geht in eine andere so über, daß nur eine Veränderung der Größebestimmtheit eines Verhältnisses vorgeht; die Veränderung des Qualitativen selbst in Qualitatives ist damit als eine äußerliche und gleichgültige, und als ein Zusammengehen mit sich selbst gesetzt; das Quantitative hebt sich ohnehin als umschlagend in Qualitatives, das An- und Für-Sichbestimmtseyn, auf. Diese so sich in ihrem Wechsel der Maaße in sich selbst continuirende Einheit ist die wahrhaft bestehenbleibende, selbstständige Materie, Sache.

Was hiermit vorhanden ist, ist α) eine und dieselbe Sache, welche als Grundlage in ihren Unterscheidungen und als perenuirend gesetzt ist. Schon im Quantum überhaupt beginnt dieß Abtrennen des Seyns von seiner Bestimmtheit; groß ist Etwas, als gleichgültig gegen seine seyende Bestimmtheit. Im Maaße ist die Sache selbst bereits an sich Einheit des Qualitativen und Quantitativen, — der beiden Momente, die innerhalb der allgemeinen Sphäre des Seyns, den Unterschied ausmachen, und wovon das Eine das Jenseits des Andern ist; das perennirende Substrat hat auf diese Weise zunächst an ihm selbst die Bestimmung seyender Unendlichkeit. β) Diese Dieselbigkeit des Substrats ist darin gesetzt, daß die qualitativen Selbstständigkeiten, in welche die maaßbestimmende Einheit abgestoßen ist, nur in quantitativen Unterschieden bestehen, so daß das Substrat sich in dieß sein Unterscheiden continuirt; γ) in dem unendlichen Progresse der Knoten-

reihe ist die Continuirung des Qualitativen in das quantitative Fortgehen, als in eine gleichgültige Veränderung, aber ebenso die darin enthaltene Negation des Qualitativen, und zugleich damit der bloß quantitativen Aeußerlichkeit, gesetzt. Das quantitative Hinausweisen über sich zu einem Andern, als anderem Quantitativen geht unter in dem Hervortreten eines Verhältnißmaaßes, einer Qualität, und das qualitative Uebergehen hebt sich eben darin auf, daß die neue Qualität selbst nur ein quantitatives Verhältniß ist. Dieß Uebergehen des Qualitativen und des Quantitativen in einander geht auf dem Boden ihrer Einheit vor, und der Sinn dieses Prozesses ist nur das Daseyn, das Zeigen oder Setzen, daß demselben ein solches Substrat zu Grunde liegt, welches ihre Einheit sey.

In den Reihen selbstständiger Maaßverhältnisse sind die einseitigen Glieder der Reihen unmittelbar qualitative Etwas, (die specifischen Schweren, oder die chemischen Stoffe, die basischen oder kalischen, die sauren z. B.), und dann die Neutralisation derselben, (— worunter hier auch die Verbindungen von Stoffen verschiedener specifischer Schwere zu begreifen sind —) sind selbstständige und selbst ausschließende Maaßverhältnisse, gegeneinander gleichgültige Totalitäten fürsichseyenden Daseyns. Nun sind solche Verhältnisse nur als Knoten eines und desselben Substrats bestimmt. Damit sind die Maaße und die damit gesetzten Selbstständigkeiten zu Zuständen herabgesetzt. Die Veränderung ist nur Aenderung eines Zustandes, und das Uebergehende ist als darin dasselbe bleibend gesetzt.

Um die Fortbestimmung, welche das Maaß durchlaufen hat, zu übersehen, so fassen sich die Momente derselben so zusammen, daß das Maaß zunächst die selbst unmittelbare Einheit der Qualität und der Quantität ist als ein gewöhnliches Quantum, das aber specifisch ist. Hiermit als nicht auf Anderes, sondern auf sich beziehende Quantitätsbestimmtheit ist es wesentlich Verhältniß. Daher ferner enthält es seine Momente als aufgehobene und ungetrennte in sich; wie immer in einem Begriffe, ist der Unterschied in demselben so, daß jedes von dessen Momenten selbst Einheit des Qualitativen und Quantitativen ist. Dieser hiermit reale Unterschied ergiebt eine Menge von Maaßverhältnissen, die als formelle Totalitäten in sich selbstständig sind. Die Reihen, welche die Seiten dieser Verhältnisse bilden, sind für jedes einzelne Glied, das als einer Seite zugehörig sich zu der ganzen gegenüberstehenden Reihe verhält, dieselbe constante Ordnung. Diese, als bloße Ordnung, noch ganz äußerliche Einheit, zeigt sich zwar als immanente specificirende Einheit eines fürsichseyenden Maaßes unterschieden von seinen Specificationen; aber das specificirende Princip ist noch nicht der freie Begriff, welcher allein seinen Unterschieden immanente Bestimmung giebt, sondern das Princip ist zunächst nur Substrat, eine Materie, für deren Unterschiede, um als Totalitäten, zu seyn, d. i. die Natur des sich selbst gleich bleibenden Substrats in sich zu haben, nur die äußerliche quantitative Bestimmung vorhanden ist, die sich als Verschiedenheit der Qualität zugleich zeigt. Die Maaßbestimmung ist in dieser Einheit des Substrats mit sich selbst eine aufgehobene, ihre Qualität ein durch das Quantum bestimmter, äußerlicher Zustand. — Dieser Verlauf ist ebenso wohl die realisirende Fortbestimmung des Maaßes, als sie das Herabsetzen desselben zu einem Momente ist.

Drittes Kapitel.

Das Werden des Wesens.

A.

Die absolute Indifferenz.

Das Seyn ist die abstracte Gleichgültigkeit, wofür, da sie für sich als Seyn gedacht werden soll, der Ausdruck Indifferenz gebraucht worden ist, — an der noch keine Art von Bestimmtheit seyn soll; die reine Quantität ist die Indifferenz als

aller Bestimmungen fähig, so aber daß diese ihr äußerlich, und sie aus sich keinen Zusammenhang mit denselben hat; die Indifferenz aber, welche die absolute genannt werden kann, ist, die durch die Negation aller Bestimmtheiten des Seyns, der Qualität und Quantität und deren zunächst unmittelbaren Einheit, des Maaßes, sich mit sich zur einfachen Einheit vermittelt. Die Bestimmtheit ist an ihr nur noch als Zustand d. i. als ein qualitatives Aeußerliches, das die Indifferenz zum Substrate hat.

Das aber, was so als qualitatives Aeußerliches bestimmt worden, ist nur ein Verschwindendes; als so äußerlich gegen das Seyn ist das Qualitative als das Gegentheil seiner selbst nur das sich Aufhebende. Die Bestimmtheit ist auf diese Weise an dem Substrate nur noch gesetzt als ein leeres Unterscheiden. Aber eben dieß leere Unterscheiden ist die Indifferenz selbst als Resultat. Und zwar ist sie so das Concrete, das in ihm selbst durch die Negation aller Bestimmungen des Seyns mit sich Vermittelte. Als diese Vermittelung enthält sie die Negation und Verhältniß, und was Zustand hieß, ist ihr immanentes, sich auf sich beziehendes Unterscheiden; eben die Aeußerlichkeit und deren Verschwinden macht die Einheit des Seyns zur Indifferenz, und ist also innerhalb dieser, welche damit aufhört, nur Substrat und an ihr selbst nur abstract zu seyn.

B.

Die Indifferenz als umgekehrtes Verhältniß ihrer Factoren.

Es ist nun zu sehen, wie diese Bestimmung der Indifferenz an ihr selbst und sie damit als fürsichseyend gesetzt ist.

1. Die Reduction der zunächst als selbstständig geltenden Maaßverhältnisse begründet Ein Substrat derselben; dieses ist deren Continuirung in einander, somit das untrennbare Selbstständige, das in seinen Unterschieden ganz vorhanden ist. Für diesen

Unterschied sind die in ihm enthaltenen Bestimmungen, die Qualität und die Quantität vorhanden, und es kommt ganz nur darauf an, wie diese an ihm gesetzt sind. Dieß aber ist dadurch bestimmt, daß das Substrat zunächst als Resultat, und an sich die Vermittelung, aber diese so an ihm noch nicht als solche gesetzt ist; wodurch dasselbe zunächst Substrat und in Ansehung der Bestimmtheit als die Indifferenz ist.

Der Unterschied ist daher an ihr wesentlich zunächst der nur quantitative äußerliche; und es sind zwei unterschiedene Quanta eines und desselben Substrats, welches auf diese Weise die Summe derselben, somit selbst als Quantum bestimmt wäre. Die Indifferenz ist aber dieses feste Maaß, die ansichseyende absolute Grenze nur in Beziehung auf jene Unterschiede so, daß sie nicht an ihr selbst Quantum wäre, und in irgend einer Weise als Summe oder auch Exponent Andern, es sey Summen, Indifferenzen, gegenüber träte. Es ist nur die abstracte Bestimmtheit, welche in die Indifferenz fällt; die beiden Quanta um als Momente an ihr gesetzt zu seyn, sind veränderlich, gleichgültig, größer oder kleiner gegeneinander. Durch die feste Grenze ihrer Summe beschränkt aber verhalten sie sich zugleich nicht äußerlich, sondern negativ gegeneinander; was nun die qualitative Bestimmung ist, in der sie zu einander stehen. Sie sind darnach im umgekehrten Verhältnisse zu einander. Von dem frühern formellen umgekehrten Verhältnisse ist dieses dadurch unterschieden, daß hier das Ganze ein reales Substrat, und jede der beiden Seiten gesetzt ist, selbst an sich dieß Ganze seyn zu sollen.

Nach der angegebenen qualitativen Bestimmtheit ist der Unterschied ferner als von zwei Qualitäten vorhanden, deren eine durch die andere aufgehoben wird, aber als in Einer Einheit gehalten und sie ausmachend, von der andern untrennbar ist. Das Substrat selbst ist als die Indifferenz gleichfalls an sich die Einheit der beiden Qualitäten; jede der Seiten des Verhältnisses enthält daher ebenso sie beide in sich, und ist nur durch ein Mehr

der einen Qualität und das Weniger der andern und umgekehrt unterschieden; die eine Qualität ist durch ihr Quantum, in der einen Seite nur die überwiegende, die andere in der andern.

Jede Seite ist somit an ihr selbst ein umgekehrtes Verhältniß; dieses Verhältniß kehrt als formelles an den unterschiedenen Seiten zurück. Diese Seiten selbst continuiren sich so auch nach ihren qualitativen Bestimmungen in einander, jede der Qualitäten verhält in der andern sich zu sich selbst, und ist in jeder der beiden Seiten nur in einem verschiedenen Quantum. Ihr quantitativer Unterschied ist jene Indifferenz, nach der sie sich in einander continuiren, und diese Continuation ist als Dieselbigkeit der Qualitäten in jeder der beiden Einheiten. — Die Seiten aber, jede als das Ganze der Bestimmungen, hiermit die Indifferenz selbst enthaltend, sind so gegeneinander zugleich als selbstständig gesetzt.

2. Das Seyn ist nun als diese Indifferenz, das Bestimmtseyn des Maaßes nicht mehr in seiner Unmittelbarkeit; sondern dasselbe auf die so eben aufgezeigte entwickelte Weise; — Indifferenz als es an sich das Ganze der Bestimmungen des Seyns, welche zu dieser Einheit aufgelöst sind; — ebenso Daseyn, als Totalität der gesetzten Realisation, in welcher die Momente selbst die ansichseyende Totalität der Indifferenz, von ihr als ihrer Einheit getragen, sind. Weil aber die Einheit nur als Indifferenz und damit nur als an sich festgehalten, und die Momente noch nicht als fürsichseyend, d. i. noch nicht an ihnen selbst und durcheinander sich zur Einheit aufhebend, bestimmt sind, so ist damit überhaupt die Gleichgültigkeit ihrer selbst gegen sich als entwickelte Bestimmtheit vorhanden.

Dieß so untrennbare Selbstständige ist nun näher zu betrachten. Es ist immanent in allen seinen Bestimmungen und bleibt in ihnen in der Einheit mit sich ungetrübt von ihnen, aber hat α) als an sich die Totalität bleibend die Bestimmtheiten, welche in ihr aufgehoben sind, nur grundlos an ihr hervortretend. Das Ansich der Indifferenz und dieß ihr Daseyn ist unverbunden; die Bestimmtheiten zeigen sich auf unmittelbare Weise an ihr; sie ist ganz in jeder derselben; deren Unterschied hiermit zunächst als ein aufgehobener, also als quantitativer gesetzt; aber eben damit nicht als das Abstoßen ihrer von sich selbst, sie nicht als selbstbestimmend, nur als äußerlich bestimmtseyend und bestimmtwerdend.

β) Die beiden Momente sind in umgekehrtem quantitativem Verhältnisse; — ein Hin- und Hergehen an der Größe, das aber nicht durch die Indifferenz, welche eben die Gleichgültigkeit dieses Hin- und Hergehens ist, sondern hiermit nur äußerlich bestimmt ist. Es wird auf ein Anderes hingewiesen, das außerhalb ihrer ist und in welchem das Bestimmen liegt. Das Absolute als Indifferenz hat nach dieser Seite den zweiten Mangel der quantitativen Form, daß die Bestimmtheit des Unterschiedes nicht durch dasselbe determinirt ist, wie es daran den ersten hat, daß die Unterschiede an ihm nur überhaupt hervortreten, d. i. das Setzen desselben etwas Unmittelbares nicht seine Vermittelung mit sich selbst ist.

γ) Die quantitative Bestimmtheit der Momente, welche nun Seiten des Verhältnisses sind, macht die Weise ihres Bestehens aus; ihr Daseyn ist durch diese Gleichgültigkeit dem Uebergehen des Qualitativen entnommen. Aber sie haben ein von diesem ihrem Daseyn verschiedenes, ihr an sich seyendes Bestehen darin, daß sie an sich die Indifferenz selbst, jede selbst die Einheit der beiden Qualitäten ist, in welche das qualitative Moment sich spaltet. Der Unterschied der beiden Seiten beschränkt sich darauf, daß die eine Qualität in der einen Seite mit einem Mehr, in der andern mit einem Weniger, und die andere darnach umgekehrt gesetzt ist. So ist jede Seite an ihr die Totalität der Indifferenz. — Jede der beiden Qualitäten einzeln für sich genommen, bleibt gleichfalls dieselbe Summe, welche die Indifferenz ist: sie continuirt sich aus der einen Seite in die andere, und wird durch die quantitative Grenze, die dabei in ihr gesetzt wird,

nicht beschränkt. Hieran kommen die Bestimmungen in unmittelbaren Gegensatz, welcher sich zum Widerspruch entwickelt, was nun zu sehen ist.

3. Nämlich jede Qualität tritt innerhalb jeder Seite in die Beziehung zu der andern, und zwar so daß auch, wie bestimmt worden ist, diese Beziehung nur ein quantitativer Unterschied seyn soll. Sind beide Qualitäten selbstständig, — etwa genommen wie von einander unabhängige, sinnliche Materien, so fällt die ganze Bestimmtheit der Indifferenz auseinander; ihre Einheit und Totalität wären leere Namen. Sie sind aber vielmehr zugleich so bestimmt, daß sie in Einer Einheit befaßt, daß sie untrennbar sind, jede nur Sinn und Realität in dieser einen qualitativen Beziehung auf die andere hat. Darum nun aber, weil ihre Quantitativität schlechthin von dieser qualitativen Natur ist, reicht jede nur so weit, als die andere. Insofern sie als Quanta verschieden seyn sollten, ginge die eine über die andere hinaus, und hätte in ihrem Mehr ein gleichgültiges Daseyn, welches die andere nicht hätte. Aber in ihrer qualitativen Beziehung ist jede nur insofern die andere ist. — Hieraus folgt dieß, daß sie im Gleichgewicht sind, daß um soviel die eine sich vermehrte oder verminderte, die andere gleichfalls zu- oder abnähme, und in demselben Verhältnisse zu- oder abnähme.

Aus dem Grunde ihrer qualitativen Beziehung kann es daher zu keinem quantitativen Unterschiede und keinem Mehr der einen Qualität kommen. Das Mehr, um welches das eine der in Beziehung stehenden Momente über das andere hinaus wäre, wäre nur eine haltungslose Bestimmung, oder dieß Mehr wäre nur wieder das andere selbst; in dieser Gleichheit beider aber ist keins vorhanden, denn ihr Daseyn sollte nur auf der Ungleichheit ihres Quantums beruhen. — Jeder dieser seyn sollenden Factoren verschwindet ebenso, indem er über den andern hinaus als indem er ihm gleich seyn soll. Jenes Verschwinden erscheint so, daß von der quantitativen Vorstellung aus das Gleichgewicht gestört und der eine Factor größer genommen wird, als der andere; so ist das Aufheben der Qualität des andern und seine Haltungslosigkeit gesetzt; der erstere wird das Ueberwiegende, daß der andere mit beschleunigter Geschwindigkeit abnimmt und von dem ersten überwältigt wird, dieser also sich zum einzigen Selbstständigen macht; aber damit sind nicht mehr zwei Specifische und Factoren, sondern nur das eine Ganze.

Diese Einheit so gesetzt als die Totalität des Bestimmens, wie sie selbst darin als Indifferenz bestimmt ist, ist der allseitige Widerspruch; sie ist somit so zu setzen, als dieser sich selbst aufhebende Widerspruch, zur fürsichseyenden Selbstständigkeit bestimmt zu seyn, welche die nicht mehr nur indifferente, sondern die in ihr selbst immanent negative absolute Einheit zum Resultate und Wahrheit hat, welche das Wesen ist.

Anmerkung.

Das Verhältniß eines Ganzen, das seine Bestimmtheit in dem Größenunterschiede qualitativ gegen einander bestimmter Factoren haben soll, wird bei der elliptischen Bewegung der Himmelskörper gebraucht. Dieß Beispiel zeigt zunächst nur zwei Qualitäten im umgekehrten Verhältnisse zu einander, nicht zwei Seiten, deren jede selbst die Einheit beider und ihr umgekehrtes Verhältniß wäre. Bei der Festigkeit der empirischen Grundlage wird die Consequenz übersehen, auf welche die in dieselbe gebrachte Theorie führt, nämlich das zu Grunde liegende Factum zu zerstören, oder indem dieses, wie gehörig, festgehalten wird, die Leerheit der Theorie gegen dasselbe darzuthun. Das Ignoriren der Consequenz läßt Factum und die ihm widersprechende Theorie ruhig neben einander bestehen. — Das einfache Factum ist, daß in der elliptischen Bewegung der Himmelskörper sich ihre Geschwindigkeit beschleunigt, indem sie sich dem Perihelium, und sich vermindert, indem sie sich dem Aphelium nähert. Das Quantitative dieses Factums ist durch den unermüdlichen Fleiß des Beobachtens genau bestimmt und dasselbe weiter auf sein einfaches Gesetz und Formel

zurückgeführt, somit Alles geleistet, was wahrhaft an die Theorie zu fordern ist. Aber dieß hat dem reflectirenden Verstande nicht genügend geschienen. Zur sogenannten Erklärung des Phänomens und seines Gesetzes werden eine Centripetal- und Centrifugalkraft, als qualitative Momente der Bewegung in der krummen Linie, angenommen. Ihr qualitativer Unterschied besteht in der Entgegensetzung der Richtung, und in quantitativer Rücksicht darin, indem sie als ungleich bestimmt sind, daß wie die eine zu-, die andere abnehmen soll, und umgekehrt; dann auch ferner, daß das Verhältniß derselben wieder umschlage, daß nachdem die Centripetalkraft eine Zeitlang zugenommen, die Centrifugalkraft aber abgenommen, ein Punkt eintrete, wo die Centripetalkraft ab-, die Centrifugalkraft dagegen zunehme. Dieser Vorstellung widerspricht aber das Verhältniß ihrer wesentlich qualitativen Bestimmtheiten gegeneinander. Durch diese sind sie schlechthin nicht auseinander zu bringen; jede hat nur Bedeutung in Rücksicht auf die andere; insofern also eine einen Ueberschuß über die andere hätte, insofern hätte sie keine Beziehung auf diese und wäre nicht vorhanden. — Bei der Annahme, daß die eine das einemal größer sey als die andere, wenn sie als größere in Beziehung auf die kleinere stünde, tritt das oben Gesagte ein, daß sie absolut das Uebergewicht erhielte, und die andere verschwände; die letztere ist als das Verschwindende, Haltungslose gesetzt, und an dieser Bestimmung ändert es nichts, daß das Verschwinden nur allmählig geschehen, und ebenso wenig, daß so viel sie abnähme an Größe, der erstern zuwachsen soll; dieses geht mit der andern zu Grunde, da was sie ist allein insofern ist, insofern die andere ist. Es ist eine sehr einfache Betrachtung, daß wenn z. B. wie vorgegeben wird, die Centripetalkraft des Körpers, indem er sich dem Perihelium nähert, zunehmen, die Centrifugalkraft hingegen um ebenso viel abnehmen soll, die letztere nicht mehr vermöchte, ihn der erstern zu entreißen, und von seinem Centralkörper wieder zu entfernen; im Gegentheil da die erstere einmal

das Uebergewicht haben soll, so ist die andere überwältigt, und der Körper wird mit beschleunigter Geschwindigkeit seinem Centralkörper zugeführt. Wie umgekehrt, wenn die Centrifugalkraft an der unendlichen Nähe des Apheliums die Oberhand hat, es ebenso widersprechend ist, daß sie nun im Aphelium selbst von der schwächern überwältigt werden sollte. — Es erhellt ferner, daß es eine fremde Kraft wäre, welche diese Umkehrung bewirkte, dieß heißt, daß die bald beschleunigte, bald retardirte Geschwindigkeit der Bewegung nicht aus der angenommenen Bestimmung jener Factoren erkannt oder, wie es genannt wird, erklärt werden könne, welche gerade deswegen angenommen worden sind, um diesen Unterschied zu erklären. Die Consequenz des Verschwindens der einen oder der andern Richtung und damit der elliptischen Bewegung überhaupt, wird um des feststehenden Factums willen, daß diese Bewegung fortdauert und aus der beschleunigten in die retardirte Geschwindigkeit übergeht, ignorirt und verborgen. Die Annahme des Umschlagens der Schwäche der Centripetalkraft im Aphelium in eine überwiegende Stärke gegen die Centrifugalkraft, und umgekehrt beim Perihelium, enthält theils dasjenige, was oben entwickelt worden, daß jede der Seiten des umgekehrten Verhältnisses an ihr selbst dieß ganze umgekehrte Verhältniß ist; denn die Seite der Bewegung vom Aphelium zum Perihelium, — der überwiegend seyn sollenden Centripetalkraft, — soll noch die Centrifugalkraft enthalten, aber im Abnehmen, wie jene zunimmt; in eben dem umgekehrten Verhältniß soll sich in der Seite der retardirten Bewegung die überwiegende und immer überwiegender werdende Centrifugalkraft zur Centripetalkraft befinden, so daß auf keiner Seite eine derselben verschwunden sey, sondern nur immer kleiner werde bis zur Zeit ihres Umschlagens zum Ueberwiegen über die andere. Es recurrirt damit nur an jeder Seite das, was der Mangel an diesem umgekehrten Verhältniß ist, daß entweder jede Kraft selbstständig für sich genommen wird, und mit dem bloß äußerlichen Zu-

sammentreffen derselben zu einer Bewegung, wie im Parallelogramm der Kräfte, die Einheit des Begriffs, die Natur der Sache aufgehoben ist, oder daß, indem beide sich qualitativ durch den Begriff zu einander verhalten, keine ein gleichgültiges, selbstständiges Bestehen gegen die andere erhalten kann, was ihr durch ein Mehr zugetheilt werden sollte; die Form der Intensität, das sogenannte Dynamische ändert nichts, da es selbst in dem Quantum seine Bestimmtheit hat, und damit ebenso nur so viel Kraft äußern kann, d. h. nur insoweit existirt, als es an der entgegengesetzten Kraft sich gegenüber stehen hat. Theils aber enthält jenes Umschlagen aus dem Ueberwiegen in das Gegentheil die Abwechslung der qualitativen Bestimmung von Positiven und Negativen, das Zunehmen der einen ist ebenso viel Verlust der andern. Der untrennbare qualitative Zusammenhang dieses qualitativen Gegensatzes ist in der Theorie in ein Nacheinander auseinander gerückt; aber damit bleibt sie die Erklärung dieser Abwechslung sowohl als vornehmlich dieses Auseinanderrückens selbst schuldig. Der Schein von Einheit, der noch in dem Zunehmen der einen mit ebenso vielem Abnehmen der andern liegt, verschwindet hier vollends; es ist ein bloß äußerliches Erfolgen angegeben, das nur der Consequenz jenes Zusammenhangs, nach der insofern die eine überwiegend geworden, die andere verschwinden muß, widerspricht.

Dasselbe Verhältniß ist auf die Attractiv- und Repulsivkraft angewendet worden, um die verschiedene Dichtigkeit der Körper zu begreifen; auch das umgekehrte Verhältniß der Sensibilität und Irritabilität, hat dazu dienen sollen, um aus dem Ungleichwerden dieser Factoren des Lebens die verschiedenen Bestimmungen des Ganzen, der Gesundheit, wie auch die Verschiedenheit der Gattungen der Lebendigen zu begreifen. Jedoch die Verwirrung, und der Galimathias, in welchen sich dieß Erklären, das eine naturphilosophische Grundlage der Physiologie, Nosologie, und dann der Zoologie werden sollte, in dem unkritischen Gebrauche dieser

Begriffsbestimmungen verwickelte, hat hier zur Folge gehabt, daß dieser Formalismus bald wieder aufgegeben worden ist, der in der Wissenschaft besonders der physikalischen Astronomie in seiner ganzen Ausdehnung fortgeführt wird.

Insofern die absolute Indifferenz die Grundbestimmung der spinozistischen Substanz zu seyn scheinen kann, so kann hierüber noch bemerkt werden, daß sie dieß allerdings in der Rücksicht ist, daß in beiden alle Bestimmungen des Seyns, wie überhaupt jede weitere concrete Unterscheidung von Denken und Ausdehnung u. s. f. als verschwunden gesetzt werden. Es ist überhaupt gleichgültig, wenn bei der Abstraction stehen geblieben werden soll, wie dasjenige, was in diesem Abgrund untergegangen ist, in seinem Daseyn ausgesehen habe. Aber die Substanz als Indifferenz ist theils mit dem Bedürfniß des Bestimmens und mit der Rücksicht auf dasselbe verbunden; sie soll nicht die Substanz des Spinoza bleiben, deren einzige Bestimmung das Negative ist, daß in ihr Alles absorbirt sey. Bei Spinoza kommt der Unterschied, die Attribute, Denken und Ausdehnung, alsdann auch die Modi, die Affecten und alle übrigen Determinationen, ganz empirisch herbei; es ist der Verstand, selbst ein Modus, in welchen dieß Unterscheiden fällt; die Attribute stehen zur Substanz und zu einander in keiner weitern Bestimmtheit, als daß sie die Substanz ganz ausdrücken, und ihr Inhalt, die Ordnung der Dinge als ausgedehnter und als Gedanken dieselbe ist. Durch die Bestimmung der Substanz als Indifferenz kommt aber die Reflexion auf den Unterschied hinzu, er wird nun gesetzt, als das was er bei Spinoza an sich ist, nämlich als äußerlicher, und damit näher als quantitativer. Die Indifferenz bleibt so in ihm wohl sich immanent, wie die Substanz, — aber abstract, nur an sich; der Unterschied ist nicht ihr immanent, als quantitativer ist er vielmehr das Gegentheil der Immanenz, und die quantitative Indifferenz ist vielmehr das Außersichseyn

der Einheit. Der Unterschied ist damit auch nicht qualitativ aufgefaßt, die Substanz nicht als das sich selbst Unterscheidende, nicht als Subject bestimmt. Die nächste Folge in Rücksicht auf die Kategorie der Indifferenz selbst ist, daß an ihr der Unterschied von quantitativer oder qualitativer Bestimmung auseinander fällt, wie in der Entwickelung der Indifferenz sich ergab; sie ist die Auflösung des Maaßes, in welchem beide Momente unmittelbar als eins gesetzt waren.

C.

Uebergang in das Wesen.

Die absolute Indifferenz ist die letzte Bestimmung des Seyns, ehe dieses zum Wesen wird; sie erreicht aber dieses nicht. Sie zeigt sich noch der Sphäre des Seyns anzugehören, indem sie noch als gleichgültig bestimmt, den Unterschied als äußerlichen, quantitativen an ihr hat. Dieß ist ihr Daseyn, womit sie sich zugleich in dem Gegensatze befindet, gegen dasselbe als nur das ansichseyende bestimmt, nicht als das fürsichseyende Absolute gedacht zu seyn. Oder es ist die äußere Reflexion, welche dabei stehen bleibt, daß die Specifischen an sich oder im Absoluten dasselbe und eins sind, daß ihr Unterschied nur ein gleichgültiger, kein Unterschied an sich ist. Was hier noch fehlt, besteht darin, daß diese Reflexion, nicht die äußere Reflexion des denkenden, subjectiven Bewußtseyns, sondern die eigene Bestimmung der Unterschiede jener Einheit sey, sich aufzuheben, welche Einheit denn so sich erweist, die absolute Negativität, ihre Gleichgültigkeit gegen sich selbst, gegen ihre eigene Gleichgültigkeit, ebenso sehr als gegen das Andersseyn zu seyn.

Dieß Sich-Aufheben der Bestimmung der Indifferenz aber hat sich bereits ergeben; sie hat sich in der Entwickelung ihres Gesetztseyns nach allen Seiten als der Widerspruch gezeigt. Sie

ist an sich die Totalität, in der alle Bestimmungen des Seyns aufgehoben und enthalten sind; so ist sie die Grundlage, aber ist nur erst in der einseitigen Bestimmung des Ansichseyns, und damit sind die Unterschiede, die quantitative Differenz und das umgekehrte Verhältniß von Factoren, als äußerlich an ihr. So der Widerspruch ihrer selbst und ihres Bestimmtseyns, ihrer an sich seyenden Bestimmung und ihrer gesetzten Bestimmtheit ist sie die negative Totalität, deren Bestimmtheiten sich an ihnen selbst und damit diese ihre Grundeinseitigkeit, ihr Ansichseyn, aufgehoben haben. Gesetzt hiermit als das, was die Indifferenz in der That ist, ist sie einfache und unendliche negative Beziehung auf sich, die Unverträglichkeit ihrer mit ihr selbst, Abstoßen ihrer von sich selbst. Das Bestimmen und Bestimmtwerden ist nicht ein Uebergehen, noch äußerliche Veränderung, noch ein Hervortreten der Bestimmungen an ihr, sondern ihr eigenes Beziehen auf sich, das die Negativität ihrer selbst, ihres Ansichseyns, ist.

Die Bestimmungen, als solche abgestoßene, gehören aber nun nicht sich selbst an, treten nicht in Selbstständigkeit oder Aeußerlichkeit hervor, sondern sind als Momente; — erstens der ansichseyenden Einheit angehörig, nicht von ihr entlassen, sondern von ihr als dem Substrate getragen und nur von ihr erfüllt; und zweitens als die Bestimmungen, die der fürsichseyenden Einheit immanent, nur durch deren Abstoßen von sich, sind. Sie sind statt Seyender, wie in der ganzen Sphäre des Seyns nunmehr schlechthin nur als Gesetzte, schlechthin mit der Bestimmung und Bedeutung, auf ihre Einheit, somit jede auf ihre andere und Negation bezogen zu seyn, — bezeichnet mit dieser ihrer Relativität.

Damit ist das Seyn überhaupt und das Seyn oder die Unmittelbarkeit der unterschiedenen Bestimmtheiten ebenso sehr als das Ansichseyn verschwunden, und die Einheit ist Seyn, unmittelbare vorausgesetzte Totalität, so daß sie diese ein-

ache Beziehung auf sich nur ist, vermittelt durch das Aufheben dieser Voraussetzung, und dieß Vorausgesetztseyn und unmittelbare Seyn selbst nur ein Moment ihres Abstoßens ist, die ursprüngliche Selbstständigkeit und Identität mit sich nur ist, als das resultirende, unendliche Zusammengehen mit sich; — so ist das Seyn zum Wesen bestimmt, das Seyn, als durch Aufheben des Seyns einfaches Seyn mit sich.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

VOLUME 4

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollſtändige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förſter.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles

Vierter Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1841.
Verlag von Duncker und Humblot.

Cicer. Tuscul. quaest. lib. II. cap. 1. Est enim philosophia paucis contenta judicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique suspecta et invisa.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Wissenschaft der Logik.

Herausgegeben

von

D. Leopold von Henning.

Erster Theil.

Die objective Logik.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre vom Wesen.

Zweite unveränderte Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1841.

Verlag von Duncker und Humblot.

Vorwort des Herausgebers.

Dem Verfasser der Wissenschaft der Logik ist es nicht vergönnt worden, die mit rüstigem Eifer unternommene neue Durcharbeitung dieses Werkes zu vollenden. Kaum hatte derselbe die letzten Worte der Vorrede zum ersten Band der neuen Ausgabe niedergeschrieben, als die Krankheit ihn ergriff, durch deren beklagenswerthen Ausgang seinem fernern Wirken für die durch ihn so mächtig geförderte Wissenschaft ein unerwartetes Ziel gesetzt wurde. Während aus der Vergleichung der älteren mit der neuen Ausgabe des ersten Bandes dieser Logik zu entnehmen ist, wie sehr auch die beiden andern Bände (welche gegenwärtig nach der in den Jahren **1813** und **1816** erschienenen ersten Ausgabe wieder abgedruckt worden) unter der Hand ihres Verfassers an Strenge der dialektischen Durchführung, an Bestimmtheit des Ausdrucks und an äußerer Zugänglichkeit noch würden gewonnen haben, so gereicht es

uns zu nicht geringem Trost, sagen zu können, daß es dem verewigten großen Lehrer, der nicht ohne vieljährige Vorbereitung und im reifsten Mannesalter diese Arbeit unternommen, schon in der ersten Ausführung ein Werk aufzustellen gelungen ist, dem, wie schon jetzt, so immer mehr von den künftigen Geschlechtern der Ruhm eines auf sicherem Fundament ruhenden und in allen Hauptpartieen mit Meisterhand ausgeführten Organons der denkenden Erkenntniß wird zugestanden werden. — Wenn es übrigens nicht an solchen Freunden der Wahrheit fehlt, die mit der vollen Anerkennung dessen, was hier geleistet worden, glauben zurückhalten zu müssen, und überhaupt von einem fertigen System der Wahrheit nichts wissen wollen, weil nach ihrer Meinung einem solchen gegenüber für sie und ihre Nachfolger nichts zu thun übrig bleiben würde (wobei sie sich auf einen bekannten Ausspruch von Lessing zu berufen pflegen), so können diese zu ihrer Beruhigung aus der begonnenen neuen Durcharbeitung dieses Werkes zur Genüge entnehmen, was es mit diesem bedenklichen Fertigseyn der Wissenschaft für eine Bewandtniß hat und wie dadurch neue Leistungen und Erfolge keineswegs ausgeschlossen werden. — Innerhalb welcher Grenzen unser seliger Freund bei den Lehren vom Wesen und vom Begriff, welche den Inhalt des zweiten und dritten Theils seines vorliegenden Werkes bilden, dessen neue Bearbeitung würde vorgenommen und welche neue Entwickelungen und Bestimmungen derselbe würde erhalten haben, solches ist im Allgemeinen aus einer Vergleichung der betreffenden Abschnitte seiner im Jahre 1830 in der dritten Ausgabe erschienenen Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften zu ersehen. Es ergiebt sich aus einer solchen Vergleichung, wie der Verfasser, bei strengem Festhalten an den großen Grundgedanken seines Werkes, die nach seiner eigenen bescheidenen Aeußerung als die gemeinsame Errungenschaft seiner Vorgänger auf dem Gebiet der philosophischen Erkenntniß zu betrachten sind, und bei consequenter Verfolgung der von ihm mit Recht als die einzig wahre erkannten Methode, es verstanden hat, sich die zur lebendigen Fortbildung der Wissenschaft erforderliche Frische und Beweglichkeit des Geistes zu erhalten. Mögen diejenigen, welche zur ferneren Pflege unserer Wissenschaft berufen sind, in diesem Beruf die Selbstentäußerung, den Muth der Vernunft und den rastlos vorwärts strebenden Eifer des theuern Lehrers sich stets zum Vorbild dienen lassen, so wird über Erstarrung der Wissenschaft und über Hemmung ihrer fortschreitenden Entwickelung keine begründete Klage geführt werden können.

Das Geschäft des Herausgebers beim Wiederabdruck des vorliegenden Werkes hat der Natur der Sache nach in nichts Anderem als in sorgfältiger Correctur entdeckter

Druck- und Schreibfehler bestehen können und hat derselbe in letzterer Beziehung bei bedenklichen Stellen sich durchaus nur solche Aenderungen erlaubt, zu denen er der Zustimmung des Verfassers, wenn solche einzuholen ihm wäre vergönnt gewesen, sich völlig versichert halten durfte.

Berlin, den 3. Mai 1834.

Anhaltsanzeige.

Zweites Buch.

Seite.

Das Wesen 3

Erster Abschnitt.

Das Wesen als Reflexion in ihm selbst 7

Erstes Kapitel.

Der Schein 7
A. Das Wesentliche und Unwesentliche 8
B. Der Schein 9
C. Die Reflexion 14
1. Die setzende Reflexion 15
2. Die äußere Reflexion 19
3. Die bestimmende Reflexion 22

Zweites Kapitel.

Die Wesenheiten oder Reflexions-Bestimmungen 26
Anmerkung. Die Reflexions-Bestimmungen in der Form von Sätzen 26
A. Die Identität 29
Anmerkung 1. Abstracte Identität 30
Anmerkung 2. Erstes ursprüngliches Denkgesetz, Satz der Identität 32
B. Der Unterschied 36
1. Der absolute Unterschied 36

Seite.
2. Die Verschiedenheit ... 38
Anmerkung. Satz der Verschiedenheit ... 43
3. Der Gegensatz ... 46
Anmerkung. Die entgegengesetzten Größen der Arithmetik ... 50
C. Der Widerspruch ... 55
Anmerkung 1. Einheit des Positiven und Negativen ... 61
Anmerkung 2. Der Satz des ausgeschlossenen Dritten ... 64
Anmerkung 3. Satz des Widerspruchs ... 65

Drittes Kapitel.

Der Grund ... 71
Anmerkung. Satz des Grundes ... 74
A. Der absolute Grund ... 75
a. Form und Wesen ... 75
b. Form und Materie ... 79
c. Form und Inhalt ... 85
B. Der bestimmte Grund ... 87
a. Der formelle Grund ... 87
Anmerkung. Formelle Erklärungsweise aus tautologischen Gründen ... 89
b. Der reale Grund ... 93
Anmerkung. Formelle Erklärungsweise aus einem vom Begründeten verschiedenen Grunde ... 96
c. Der vollständige Grund ... 100
C. Die Bedingung ... 104
a. Das relative Unbedingte ... 104
b. Das absolute Unbedingte ... 107
c. Hervorgang der Sache in die Existenz ... 110

Zweiter Abschnitt.

Die Erscheinung ... 115

Erstes Kapitel.

Die Existenz ... 116
A. Das Ding und seine Eigenschaften ... 120
a. Ding an sich und Existenz ... 121
b. Die Eigenschaft ... 124
Anmerkung. Das Ding-an-sich des transcendentalen Idealismus ... 126
c. Die Wechselwirkung der Dinge ... 128

Seite.
B. Das Bestehen des Dings aus Materien ... 130
C. Die Auflösung des Dings ... 133
Anmerkung. Die Porosität der Materien ... 135

Zweites Kapitel.

Die Erscheinung ... 137
A. Das Gesetz der Erscheinung ... 141
B. Die erscheinende und die an-sich-seyende Welt ... 148
C. Die Auflösung der Erscheinung ... 153

Drittes Kapitel.

Das wesentliche Verhältniß ... 156
A. Das Verhältniß des Ganzen und der Theile ... 158
Anmerkung. Unendliche Theilbarkeit ... 163
B. Das Verhältniß der Kraft und ihrer Aeußerung ... 164
a. Das Bedingtseyn der Kraft ... 165
b. Die Sollicitation der Kraft ... 168
c. Die Unendlichkeit der Kraft ... 170
C. Verhältniß des Innern und Aeußern ... 171
Anmerkung. Unmittelbare Identität des Innern und Aeußern 174

Dritter Abschnitt.

Die Wirklichkeit ... 178

Erstes Kapitel.

Das Absolute ... 179
A. Die Auslegung des Absoluten ... 180
B. Das absolute Attribut ... 183
C. Der Modus des Absoluten ... 185
Anmerkung. Spinozistische und Leibnitzische Philosophie ... 187

Zweites Kapitel.

Die Wirklichkeit ... 193
A. Zufälligkeit, oder formelle Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit ... 195
B. Relative Nothwendigkeit oder reale Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit ... 200
C. Absolute Nothwendigkeit ... 206

Seite

Drittes Kapitel.

Das absolute Verhältniß 211
A. Verhältniß der Substantialität 212
B. Verhältniß der Causalität 216
a. Die formelle Causalität 216
b. Die bestimmte Causalität 219
c. Wirkung und Gegenwirkung 227
C. Die Wechselwirkung 231

Zweites Buch.

Das Wesen.

Die Wahrheit des Seyns ist das Wesen.

Das Seyn ist das Unmittelbare. Indem das Wissen das Wahre erkennen will, was das Seyn an und für sich ist, so bleibt es nicht beim Unmittelbaren und dessen Bestimmungen stehen, sondern dringt durch dasselbe hindurch, mit der Voraussetzung, daß hinter diesem Seyn noch etwas Anderes ist, als das Seyn selbst, daß dieser Hintergrund die Wahrheit des Seyns ausmacht. Diese Erkenntniß ist ein vermitteltes Wissen, denn sie befindet sich nicht unmittelbar beim und im Wesen, sondern beginnt von einem Andern, dem Seyn, und hat einen vorläufigen Weg, den Weg des Hinausgehens über das Seyn oder vielmehr des Hineingehens in dasselbe zu machen. Erst indem das Wissen sich aus dem unmittelbaren Seyn erinnert, durch diese Vermittelung findet es das Wesen. — Die Sprache hat im Zeitwort: Seyn, das Wesen in der vergangenen Zeit: gewesen, behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Seyn.

Diese Bewegung, als Weg des Wissens vorgestellt, so erscheint dieser Anfang vom Seyn und der Fortgang, der es aufhebt und beim Wesen als einem Vermittelten anlangt, eine Thätigkeit des Erkennens zu seyn, die dem Seyn äußerlich sey und dessen eigene Natur nichts angehe.

Aber dieser Gang ist die Bewegung des Seyns selbst. Es zeigte sich an diesem, daß es durch seine Natur sich erinnert, und durch dieß Insichgehen zum Wesen wird.

Wenn also das Absolute zuerst als Seyn bestimmt war, so ist es jetzt als Wesen bestimmt. Das Erkennen kann überhaupt nicht bei dem mannigfaltigen Daseyn, aber auch nicht bei dem

Seyn, dem reinen Seyn, stehen bleiben; es dringt sich unmittelbar die Reflexion auf, daß dieses reine Seyn, die Negation alles Endlichen, eine Erinnerung und Bewegung voraussetzt, welche das unmittelbare Daseyn zum reinen Seyn gereinigt hat. Das Seyn wird hiernach als Wesen bestimmt, als ein solches Seyn, an dem alles Bestimmte und Endliche negirt ist. So ist es die bestimmungslose, einfache Einheit, von der das Bestimmte auf eine äußerliche Weise hinweggenommen worden; dieser Einheit war das Bestimmte selbst ein Aeußerliches, und es bleibt ihr nach diesem Wegnehmen noch gegenüber stehen; denn es ist nicht an sich, sondern relativ, nur in Beziehung auf diese Einheit, aufgehoben worden. — Es wurde oben schon erinnert, daß wenn das reine Wesen als Inbegriff aller Realitäten bestimmt wird, diese Realitäten gleichfalls der Natur der Bestimmtheit, und der abstrahirenden Reflexion unterliegen, und dieser Inbegriff sich zur leeren Einfachheit reducirt. Das Wesen ist auf diese Weise nur Product, ein Gemachtes. Die äußerliche Negation, welche Abstraction ist, hebt die Bestimmtheiten des Seyns nur hinweg von dem, was als Wesen übrig bleibt; es stellt sie gleichsam immer nur an einen andern Ort, und läßt sie als seyende vor wie nach. Das Wesen ist aber auf diese Weise weder an sich, noch für sich selbst; es ist durch ein Anderes, die äußerliche, abstrahirende Reflexion; und ist für ein Anderes, nämlich für die Abstraction und überhaupt für das ihm gegenüber stehen bleibende Seyende. In seiner Bestimmung ist es daher die in sich todte, leere Bestimmungslosigkeit.

Das Wesen aber, wie es hier geworden ist, ist das, was es ist, nicht durch eine ihm fremde Negativität, sondern durch seine eigene, die unendliche Bewegung des Seyns. Es ist An- und-Fürsichseyn; absolutes Ansichseyn, indem es gleichgültig gegen alle Bestimmtheit des Seyns ist, das Andersseyn und die Beziehung auf Anderes schlechthin aufgehoben worden ist. Es ist aber nicht nur dieß Ansichseyn; als bloßes Ansichseyn wäre es nur die

Abstraction des reinen Wesens; sondern es ist ebenso wesentlich Fürsichseyn; es selbst ist diese Negativität, das sich Aufheben des Andersseyns und der Bestimmtheit.

Das Wesen als die vollkommene Rückkehr des Seyns in sich ist so zunächst das unbestimmte Wesen; die Bestimmtheiten des Seyns sind in ihm aufgehoben; es enthält sie an sich; aber nicht wie sie an ihm gesetzt sind. Das absolute Wesen in dieser Einfachheit mit sich hat kein Daseyn. Aber es muß zum Daseyn übergehen; denn es ist An-und-Fürsichseyn, das heißt, es unterscheidet die Bestimmungen, welche es an sich enthält; weil es Abstoßen seiner von sich oder Gleichgültigkeit gegen sich, negative Beziehung auf sich ist, setzt es sich somit sich selbst gegenüber, und ist nur insofern unendliches Fürsichseyn als es die Einheit mit sich in diesem seinem Unterschiede von sich ist. — Dieses Bestimmen ist denn anderer Natur, als das Bestimmen in der Sphäre des Seyns, und die Bestimmungen des Wesens haben einen anderen Charakter als die Bestimmtheiten des Seyns. Das Wesen ist absolute Einheit des An-und-Fürsichseyns; sein Bestimmen bleibt daher innerhalb dieser Einheit, und ist kein Werden noch Uebergehen, so wie die Bestimmungen selbst nicht ein Anderes als Anderes, noch Beziehungen auf Anderes sind; sie sind Selbstständige, aber damit nur als solche, die in ihrer Einheit mit einander sind. — Indem das Wesen zuerst einfache Negativität ist, so hat es nun die Bestimmtheit, welche es nur an sich enthält, in seiner Sphäre zu setzen, um sich Daseyn und dann sein Fürsichseyn zu geben.

Das Wesen ist im Ganzen das, was die Quantität in der Sphäre des Seyns war; die absolute Gleichgültigkeit gegen die Grenze. Die Quantität aber ist diese Gleichgültigkeit in unmittelbarer Bestimmung, und die Grenze an ihr unmittelbar äußerliche Bestimmtheit, sie geht ins Quantum über; die äußerliche Grenze ist ihr nothwendig, und ist an ihr seyend. Am Wesen hingegen ist die Bestimmtheit nicht; sie ist nur durch das

Wesen selbst gesetzt; nicht frei, sondern nur in der Beziehung auf seine Einheit. — Die Negativität des Wesens ist die Reflexion, und die Bestimmungen reflectirte, durch das Wesen selbst gesetzte und in ihm als aufgehoben bleibende.

Das Wesen steht zwischen Seyn und Begriff und macht die Mitte derselben und seine Bewegung den Uebergang vom Seyn in den Begriff aus. Das Wesen ist das An-und-Fürsichseyn, aber dasselbe in der Bestimmung des Ansichseyns; denn seine allgemeine Bestimmung ist, aus dem Seyn herzukommen, oder die erste Negation des Seyns zu seyn. Seine Bewegung besteht darin, die Negation oder Bestimmung an ihm zu setzen, dadurch sich Daseyn zu geben, und das als unendliches Fürsichseyn zu werden, was es an sich ist. So giebt es sich sein Daseyn, das seinem Ansichseyn gleich ist, und wird der Begriff. Denn der Begriff ist das Absolute, wie es in seinem Daseyn absolut oder an und für sich ist. Das Daseyn aber, das sich das Wesen giebt, ist noch nicht das Daseyn, wie es an und für sich ist, sondern wie das Wesen es sich giebt, oder wie es gesetzt wird, daher noch von dem Daseyn des Begriffs unterschieden.

Das Wesen scheint zuerst in sich selbst, oder ist Reflexion; zweitens erscheint es; drittens offenbart es sich. Es setzt sich in seiner Bewegung in folgende Bestimmungen,

I. als einfaches, ansichseyendes Wesen in seinen Bestimmungen innerhalb seiner;

II. als heraustretend in das Daseyn, oder nach seiner Existenz und Erscheinung;

III. als Wesen, das mit seiner Erscheinung eins ist, als Wirklichkeit.

Erster Abschnitt.

Das Wesen als Reflexion in ihm selbst.

Das Wesen kommt aus dem Seyn her; es ist insofern nicht unmittelbar an und für sich, sondern ein Resultat jener Bewegung. Oder das Wesen zunächst als ein unmittelbares genommen, so ist es ein bestimmtes Daseyn, dem ein anderes gegenüber steht; es ist nur wesentliches Daseyn gegen unwesentliches. Das Wesen ist aber das an und für sich aufgehobene Seyn; es ist nur Schein, was ihm gegenüber steht. Allein der Schein ist das eigene Setzen des Wesens.

Das Wesen ist erstens Reflexion. Die Reflexion bestimmt sich; ihre Bestimmungen sind ein Gesetztseyn, das zugleich Reflexion in sich ist; es sind

zweitens diese Reflexions-Bestimmungen oder die Wesenheiten zu betrachten.

Drittens macht sich das Wesen als die Reflexion des Bestimmens in sich selbst, zum Grunde, und geht in die Existenz und Erscheinung über.

Erstes Kapitel.

Der Schein.

Das Wesen aus dem Seyn herkommend scheint demselben gegenüber zu stehen; dieß unmittelbare Seyn ist zunächst das Unwesentliche.

Allein es ist zweitens mehr als nur unwesentliches, es ist wesenloses Seyn, es ist Schein.

Drittens dieser Schein ist nicht ein Aeußerliches, dem Wesen Anderes, sondern er ist sein eigener Schein. Das Scheinen des Wesens in ihm selbst ist die Reflexion.

A.

Das Wesentliche und das Unwesentliche.

Das Wesen ist das aufgehobene Seyn. Es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, aber insofern es die Negation der Sphäre des Seyns überhaupt ist. So hat das Wesen die Unmittelbarkeit sich gegenüber, als eine solche, aus der es geworden ist, und die sich in diesem Aufheben aufbewahrt und erhalten hat. Das Wesen selbst ist in dieser Bestimmung seyendes, unmittelbares Wesen, und das Seyn nur ein Negatives in Beziehung auf das Wesen, nicht an und für sich selbst, das Wesen also eine bestimmte Negation. Seyn und Wesen verhalten sich auf diese Weise wieder als Andere überhaupt zu einander, denn jedes hat ein Seyn, eine Unmittelbarkeit, die gegen einander gleichgültig sind, und stehen diesem Seyn nach in gleichem Werthe.

Zugleich aber ist das Seyn im Gegensatze gegen das Wesen, das Unwesentliche, es hat gegen dasselbe die Bestimmung des Aufgehobenen. Insofern es sich jedoch zum Wesen nur überhaupt als ein Anderes verhält, so ist das Wesen nicht eigentlich Wesen, sondern nur ein anders bestimmtes Daseyn, das Wesentliche.

Der Unterschied von Wesentlichem und Unwesentlichem hat das Wesen in die Sphäre des Daseyns zurückfallen lassen; indem das Wesen, wie es zunächst ist, als unmittelbares seyendes, und damit nur als Anderes bestimmt ist gegen das Seyn. Die Sphäre des Daseyns ist damit zu Grunde gelegt, und daß das, was das Seyn in diesem Daseyn ist, An-und-Fürsichseyn ist, ist eine weitere dem Daseyn selbst äußerliche Bestimmung; so wie umgekehrt das Wesen wohl das An-und-Fürsichseyn ist, aber nur gegen

Anderes, in bestimmter Rücksicht. — Insofern daher an einem Daseyn ein Wesentliches und ein Unwesentliches von einander unterschieden werden, so ist dieser Unterschied ein äußerliches Setzen, eine das Daseyn selbst nicht berührende Absonderung eines Theils desselben, von einem andern Theile; eine Trennung, die in ein Drittes fällt. Es ist dabei unbestimmt, was zum Wesentlichen oder Unwesentlichen gehört. Es ist irgend eine äußerliche Rücksicht und Betrachtung, die ihn macht, und derselbe Inhalt deswegen bald als wesentlich, bald als unwesentlich anzusehen.

Genauer betrachtet, wird das Wesen zu einem nur Wesentlichen gegen ein Unwesentliches dadurch, daß das Wesen nur genommen ist als aufgehobenes Seyn oder Daseyn. Das Wesen ist auf diese Weise nur die erste oder die Negation, welche Bestimmtheit ist, durch welche das Seyn nur Daseyn, oder das Daseyn nur ein Anderes wird. Das Wesen aber ist die absolute Negativität des Seyns; es ist das Seyn selbst, aber nicht nur als ein Anderes bestimmt, sondern das Seyn, das sich sowohl als unmittelbares Seyn, wie auch als unmittelbare Negation, als Negation, die mit einem Andersseyn behaftet ist, aufgehoben hat. Das Seyn oder Daseyn hat sich somit nicht als Anderes, denn das Wesen ist, erhalten, und das noch vom Wesen unterschiedene Unmittelbare ist nicht bloß ein unwesentliches Daseyn, sondern das an und für sich nichtige Unmittelbare; es ist nur ein Unwesen, der Schein.

B.

Der Schein.

1. Das Seyn ist Schein. Das Seyn des Scheins besteht allein in dem Aufgehobenseyn des Seyns, in seiner Nichtigkeit; diese Nichtigkeit hat es im Wesen, und außer seiner Nichtigkeit, außer dem Wesen ist er nicht. Er ist das Negative gesetzt, als Negatives.

Der Schein ist der ganze Rest, der noch von der Sphäre des

Allein es ist zweitens mehr als nur unwesentliches, es ist wesenloses Seyn, es ist Schein.

Drittens dieser Schein ist nicht ein Aeußerliches, dem Wesen Anderes, sondern er ist sein eigener Schein. Das Scheinen des Wesens in ihm selbst ist die Reflexion.

A.

Das Wesentliche und das Unwesentliche.

Das Wesen ist das aufgehobene Seyn. Es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, aber insofern es die Negation der Sphäre des Seyns überhaupt ist. So hat das Wesen die Unmittelbarkeit sich gegenüber, als eine solche, aus der es geworden ist, und die sich in diesem Aufheben aufbewahrt und erhalten hat. Das Wesen selbst ist in dieser Bestimmung seyendes, unmittelbares Wesen, und das Seyn nur ein Negatives in Beziehung auf das Wesen, nicht an und für sich selbst, das Wesen also eine bestimmte Negation. Seyn und Wesen verhalten sich auf diese Weise wieder als Andere überhaupt zu einander, denn jedes hat ein Seyn, eine Unmittelbarkeit, die gegen einander gleichgültig sind, und stehen diesem Seyn nach in gleichem Werthe.

Zugleich aber ist das Seyn im Gegensatze gegen das Wesen, das Unwesentliche, es hat gegen dasselbe die Bestimmung des Aufgehobenen. Insofern es sich jedoch zum Wesen nur überhaupt als ein Anderes verhält, so ist das Wesen nicht eigentlich Wesen, sondern nur ein anders bestimmtes Daseyn, das Wesentliche.

Der Unterschied von Wesentlichem und Unwesentlichem hat das Wesen in die Sphäre des Daseyns zurückfallen lassen; indem das Wesen, wie es zunächst ist, als unmittelbares seyendes, und damit nur als Anderes bestimmt ist gegen das Seyn. Die Sphäre des Daseyns ist damit zu Grunde gelegt, und daß das, was das Seyn in diesem Daseyn ist, An-und-Fürsichseyn ist, ist eine weitere dem Daseyn selbst äußerliche Bestimmung; so wie umgekehrt das Wesen wohl das An-und-Fürsichseyn ist, aber nur gegen

Anderes, in bestimmter Rücksicht. — Insofern daher an einem Daseyn ein Wesentliches und ein Unwesentliches von einander unterschieden werden, so ist dieser Unterschied ein äußerliches Setzen, eine das Daseyn selbst nicht berührende Absonderung eines Theils desselben, von einem andern Theile; eine Trennung, die in ein Drittes fällt. Es ist dabei unbestimmt, was zum Wesentlichen oder Unwesentlichen gehört. Es ist irgend eine äußerliche Rücksicht und Betrachtung, die ihn macht, und derselbe Inhalt deswegen bald als wesentlich, bald als unwesentlich anzusehen.

Genauer betrachtet, wird das Wesen zu einem nur Wesentlichen gegen ein Unwesentliches dadurch, daß das Wesen nur genommen ist als aufgehobenes Seyn oder Daseyn. Das Wesen ist auf diese Weise nur die erste oder die Negation, welche Bestimmtheit ist, durch welche das Seyn nur Daseyn, oder das Daseyn nur ein Anderes wird. Das Wesen aber ist die absolute Negativität des Seyns; es ist das Seyn selbst, aber nicht nur als ein Anderes bestimmt, sondern das Seyn, das sich sowohl als unmittelbares Seyn, wie auch als unmittelbare Negation, als Negation, die mit einem Andersseyn behaftet ist, aufgehoben hat. Das Seyn oder Daseyn hat sich somit nicht als Anderes, denn das Wesen ist, erhalten, und das noch vom Wesen unterschiedene Unmittelbare ist nicht bloß ein unwesentliches Daseyn, sondern das an und für sich nichtige Unmittelbare; es ist nur ein Unwesen, der Schein.

B.

Der Schein.

1. Das Seyn ist Schein. Das Seyn des Scheins besteht allein in dem Aufgehobenseyn des Seyns, in seiner Nichtigkeit; diese Nichtigkeit hat es im Wesen, und außer seiner Nichtigkeit, außer dem Wesen ist er nicht. Er ist das Negative gesetzt, als Negatives.

Der Schein ist der ganze Rest, der noch von der Sphäre des

Seyns übrig geblieben ist. Er scheint aber selbst noch eine vom Wesen unabhängige unmittelbare Seite zu haben und ein Anderes desselben überhaupt zu seyn. Das Andere enthält überhaupt die zwei Momente des Daseyns und des Nichtdaseyns. Das Unwesentliche, indem es nicht mehr ein Seyn hat, so bleibt ihm vom Andersseyn nur das reine Moment des Nichtdaseyns, der Schein ist dieß unmittelbare Nichtdaseyn, so in der Bestimmtheit des Seyns, daß es nur in der Beziehung auf Anderes, in seinem Nichtdaseyn Daseyn hat; das Unselbstständige, das nur in seiner Negation ist. Es bleibt ihm also nur die reine Bestimmtheit der Unmittelbarkeit, es ist als die reflectirte Unmittelbarkeit, das ist, welche nur vermittelst ihrer Negation ist, und die ihrer Vermittelung gegenüber nichts ist, als die leere Bestimmung der Unmittelbarkeit des Nichtdaseyns.

— So ist der Schein das Phänomen des Skepticismus oder auch die Erscheinung des Idealismus eine solche Unmittelbarkeit, die kein Etwas oder kein Ding ist, überhaupt nicht ein gleichgültiges Seyn, das außer seiner Bestimmtheit und Beziehung auf das Subject wäre. Es ist, erlaubte sich der Skepticismus nicht zu sagen; der neuere Idealismus erlaubte sich nicht, die Erkenntnisse, als ein Wissen vom Ding-an-sich anzusehen; jener Schein sollte überhaupt keine Grundlage eines Seyns haben, in diese Erkenntnisse sollte nicht das Ding-an-sich eintreten. Zugleich aber ließ der Skepticismus mannigfaltige Bestimmungen seines Scheins zu, oder vielmehr sein Schein hatte den ganzen mannigfaltigen Reichthum der Welt zum Inhalte. Ebenso begreift die Erscheinung des Idealismus den ganzen Umfang dieser mannigfaltigen Bestimmtheiten in sich. Jener Schein und diese Erscheinung sind unmittelbar so mannigfaltig bestimmt. Diesem Inhalte mag also wohl kein Seyn, kein Ding, oder Ding-an-sich zu Grunde liegen; er für sich bleibt, wie er ist; er ist nur aus dem Seyn in den Schein übersetzt worden; so daß der Schein innerhalb seiner selbst jene mannigfaltigen Bestimmtheiten hat,

welche unmittelbare, seyende, andere gegen einander sind. Der Schein ist also selbst ein unmittelbar Bestimmtes. Er kann diesen oder jenen Inhalt haben; aber welchen er hat, ist nicht durch ihn selbst gesetzt, sondern er hat ihn unmittelbar. Der leibnitzische, oder kantische, fichtesche Idealismus, wie andere Formen desselben sind so wenig als der Skepticismus über das Seyn als Bestimmtheit, über diese Unmittelbarkeit, hinausgekommen. Der Skepticismus läßt sich den Inhalt seines Scheins geben; es ist unmittelbar für ihn, welchen Inhalt er haben soll. Die leibnitzische Monade entwickelt aus ihr selbst ihre Vorstellungen; aber sie ist nicht die erzeugende und verbindende Kraft, sondern sie steigen in ihr als Blasen auf; sie sind gleichgültig, unmittelbar gegen einander, und so gegen die Monade selbst. Ebenso ist die kantische Erscheinung ein gegebener Inhalt der Wahrnehmung, er setzt Affectionen voraus, Bestimmungen des Subjects, welche gegen sich selbst und gegen dasselbe unmittelbar sind. Der unendliche Anstoß des fichteschen Idealismus mag wohl kein Ding-an-sich zu Grunde liegen haben, so daß er rein eine Bestimmtheit im Ich wird. Aber diese Bestimmtheit ist eine dem Ich, das sie zu der seinigen macht und ihre Aeußerlichkeit aufhebt, zugleich unmittelbare, eine Schranke desselben, über die es hinausgehen kann, welche aber eine Seite der Gleichgültigkeit an ihr hat, nach der sie ob zwar im Ich, ein unmittelbares Nichtseyn desselben enthält. —

2. Der Schein also enthält eine unmittelbare Voraussetzung, eine unabhängige Seite gegen das Wesen. Es ist aber von ihm, insofern er vom Wesen unterschieden ist, nicht zu zeigen, daß er sich aufhebt und in dasselbe zurückgeht; denn das Seyn ist in seiner Totalität in das Wesen zurückgegangen; der Schein ist das an sich Nichtige; es ist nur zu zeigen, daß die Bestimmungen, die ihn vom Wesen unterscheiden, Bestimmungen des Wesens selbst sind, und ferner, daß diese Bestimmtheit des Wesens, welche der Schein ist, im Wesen selbst aufgehoben ist.

Es ist die Unmittelbarkeit des Nichtseyns, welche den Schein ausmacht; dieß Nichtseyn aber ist nichts Anderes als die Negativität des Wesens an ihm selbst. Das Seyn ist Nichtseyn in dem Wesen. Seine Nichtigkeit an sich ist die negative Natur des Wesens selbst. Die Unmittelbarkeit oder Gleichgültigkeit aber, welche dies Nichtseyn enthält, ist das eigene absolute Ansichseyn des Wesens. Die Negativität des Wesens ist seine Gleichheit mit sich selbst, oder seine einfache Unmittelbarkeit und Gleichgültigkeit. Das Seyn hat sich im Wesen erhalten, insofern dieses an seiner unendlichen Negativität diese Gleichheit mit sich selbst hat; hierdurch ist das Wesen selbst das Seyn. Die Unmittelbarkeit, welche die Bestimmtheit am Scheine gegen das Wesen hat, ist daher nichts Anderes, als die eigene Unmittelbarkeit des Wesens; aber nicht die seyende Unmittelbarkeit, sondern die schlechthin vermittelte oder reflectirte Unmittelbarkeit, welche der Schein ist; — das Seyn nicht als Seyn, sondern nur als die Bestimmtheit des Seyns, gegen die Vermittelung; das Seyn als Moment.

Diese beiden Momente, die Nichtigkeit aber als Bestehen, und das Seyn aber als Moment, oder die an sich seyende Negativität und die reflectirte Unmittelbarkeit, welche die Momente des Scheins ausmachen, sind somit die Momente des Wesens selbst: es ist nicht ein Schein des Seyns am Wesen, oder ein Schein des Wesens am Seyn vorhanden, der Schein im Wesen ist nicht der Schein eines Andern; sondern er ist der Schein an sich, der Schein des Wesens selbst.

Der Schein ist das Wesen selbst in der Bestimmtheit des Seyns. Das, wodurch das Wesen einen Schein hat, ist, daß es bestimmt in sich, und dadurch von seiner absoluten Einheit unterschieden ist. Aber diese Bestimmtheit ist ebenso schlechthin an ihr selbst aufgehoben. Denn das Wesen ist das Selbstständige, das ist als durch seine Negation, welche es selbst ist, sich mit sich vermittelnd; es ist also die identische Einheit der absoluten Negativität und der Unmittelbarkeit. — Die Negativität ist die Negativität an sich; sie ist ihre Beziehung auf sich, so ist sie an sich Unmittelbarkeit; aber sie ist negative Beziehung auf sich, abstoßendes Negiren ihrer selbst, so ist die an sich seyende Unmittelbarkeit das Negative oder Bestimmte gegen sie. Aber diese Bestimmtheit ist selbst die absolute Negativität und dieß Bestimmen, das unmittelbar als Bestimmen das Aufheben seiner selbst, Rückkehr in sich ist.

Der Schein ist das Negative, das ein Seyn hat, aber in einem Andern, in seiner Negation; er ist die Unselbstständigkeit, die an ihr selbst aufgehoben und nichtig ist. So ist er das in sich zurückgehende Negative, das Unselbstständige, als das an ihm Unselbstständige. Diese Beziehung des Negativen oder der Unselbstständigkeit auf sich, ist seine Unmittelbarkeit; sie ist ein Anderes als es selbst; sie ist seine Bestimmtheit gegen sich, oder sie ist die Negation gegen das Negative. Aber die Negation gegen das Negative ist die sich nur auf sich beziehende Negativität, das absolute Aufheben der Bestimmtheit selbst.

Die Bestimmtheit also, welche der Schein im Wesen ist, ist unendliche Bestimmtheit; sie ist nur das mit sich zusammengehende Negative; sie ist so die Bestimmtheit, die als solche die Selbstständigkeit, und nicht bestimmt ist. — Umgekehrt die Selbstständigkeit als sich auf sich beziehende Unmittelbarkeit ist ebenso schlechthin Bestimmtheit und Moment und nur als sich auf sich beziehende Negativität. — Diese Negativität, die identisch mit der Unmittelbarkeit, und so die Unmittelbarkeit, die identisch mit der Negativität ist, ist das Wesen. Der Schein ist also das Wesen selbst, aber das Wesen in einer Bestimmtheit, aber so, daß sie nur sein Moment ist, und das Wesen ist das Scheinen seiner in sich selbst.

In der Sphäre des Seyns entsteht dem Seyn als unmittelbarem, das Nichtseyn gleichfalls als unmittelbares gegenüber, und ihre Wahrheit ist das Werden. In der Sphäre des Wesens findet sich zuerst das Wesen und das Unwesentliche,

dann das Wesen und der Schein gegenüber; das Unwesentliche und der Schein als Reste des Seyns. Aber sie beide, so wie der Unterschied des Wesens von ihnen, bestehen in weiter nichts, als darin, daß das Wesen zuerst, als ein unmittelbares genommen wird, nicht wie es an sich ist, nämlich nicht als die Unmittelbarkeit, die als die reine Vermittelung oder als absolute Negativität Unmittelbarkeit ist. Jene erste Unmittelbarkeit ist somit nur die Bestimmtheit der Unmittelbarkeit. Das Aufheben dieser Bestimmtheit des Wesens besteht daher in nichts weiter, als in dem Aufzeigen, daß das Unwesentliche nur Schein, und daß das Wesen vielmehr den Schein in sich selbst enthält, als die unendliche Bewegung in sich, welche seine Unmittelbarkeit, als die Negativität, und seine Negativität als die Unmittelbarkeit bestimmt und so das Scheinen seiner in sich selbst ist. Das Wesen in dieser seiner Selbstbewegung ist die Reflexion.

C.

Die Reflexion.

Der Schein ist dasselbe, was die Reflexion ist; aber er ist die Reflexion als unmittelbare; für den in sich gegangenen, hiermit seiner Unmittelbarkeit entfremdeten Schein, haben wir das Wort der fremden Sprache, die Reflexion.

Das Wesen ist Reflexion; die Bewegung des Werdens und Uebergehens, das in sich selbst bleibt; worin das unterschiedene schlechthin nur als das an sich negative, als Schein bestimmt ist. — In dem Werden des Seyns liegt der Bestimmtheit das Seyn zu Grunde, und sie ist Beziehung auf Anderes. Die reflectirende Bewegung hingegen ist das Andere als die Negation an sich, die nur als sich auf sich beziehende Negation ein Seyn hat. Oder indem diese Beziehung auf sich eben dieß Negiren der Negation ist, so ist die Negation als Negation vorhanden, als ein solches, das sein Seyn in seinem Negirtseyn hat, als Schein. Das Andere ist hier also nicht das Seyn mit der Negation

oder Grenze, sondern die Negation mit der Negation. Das Erste aber gegen dieß Andere, das Unmittelbare oder Seyn, ist nur diese Gleichheit selbst der Negation mit sich, die negirte Negation, die absolute Negativität. Diese Gleichheit mit sich oder Unmittelbarkeit ist daher nicht ein Erstes, von dem angefangen wird, und das in seine Negation überginge; noch ist es ein seyendes Substrat, das sich durch die Reflexion hindurch bewegte; sondern die Unmittelbarkeit ist nur diese Bewegung selbst.

Das Werden im Wesen, seine reflectirende Bewegung, ist daher die Bewegung von Nichts zu Nichts, und dadurch zu sich selbst zurück. Das Uebergehen oder Werden hebt in seinem Uebergehen sich auf; das Andere, das in diesem Uebergehen wird, ist nicht das Nichtseyn eines Seyns, sondern das Nichts eines Nichts, und dieß, die Negation eines Nichts zu seyn, macht das Seyn aus. — Das Seyn ist nur als die Bewegung des Nichts zu Nichts, so ist es das Wesen; und dieses hat nicht diese Bewegung in sich, sondern ist sie als der absolute Schein selbst, die reine Negativität, die nichts außer ihr hat, das sie negirte, sondern die nur ihr Negatives selbst negirt, das nur in diesem Negiren ist.

Diese reine absolute Reflexion, welche die Bewegung von Nichts zu Nichts ist, bestimmt sich selbst weiter.

Sie ist erstlich setzende Reflexion;

sie macht zweitens den Anfang von dem vorausgesetzten Unmittelbaren, und ist so äußerliche Reflexion.

Drittens aber hebt sie diese Voraussetzung auf, und indem sie in dem Aufheben der Voraussetzung zugleich voraussetzend ist, ist sie bestimmende Reflexion.

1. Die setzende Reflexion.

Der Schein ist das Nichtige oder Wesenlose; aber das Nichtige oder Wesenlose hat sein Seyn nicht in einem Andern, in dem es scheint, sondern sein Seyn ist seine eigene Gleichheit mit

sich; dieser Wechsel des Negativen mit sich selbst hat sich als die absolute Reflexion des Wesens bestimmt.

Diese sich auf sich beziehende Negativität ist also das Negiren ihrer selbst. Sie ist somit überhaupt so sehr *aufgehobene* Negativität, als sie Negativität ist. Oder sie ist selbst das Negative und die einfache Gleichheit mit sich oder Unmittelbarkeit. Sie besteht also darin *sie selbst* und *nicht sie selbst* und zwar in Einer Einheit zu seyn. —

Zunächst ist die Reflexion die Bewegung des Nichts zu Nichts, somit die mit sich selbst zusammengehende Negation. Dieses Zusammengehen mit sich ist überhaupt einfache Gleichheit mit sich; die Unmittelbarkeit. Aber dieß Zusammenfallen ist nicht Uebergehen der Negation in die Gleichheit mit sich als in ihr *Andersseyn*, sondern die Reflexion ist Uebergehen als Aufheben des Uebergehens; denn sie ist unmittelbares Zusammenfallen des Negativen *mit sich selbst*; so ist dies Zusammengehen *erstlich* Gleichheit mit sich, oder Unmittelbarkeit; aber *zweitens* ist diese Unmittelbarkeit die Gleichheit *des Negativen* mit sich, somit die sich selbst negirende Gleichheit; die Unmittelbarkeit, die an sich das Negative, das Negative ihrer selbst ist, dieß zu seyn, was sie nicht ist.

Die Beziehung des Negativen auf sich selbst ist also seine Rückkehr in sich; sie ist Unmittelbarkeit, als das Aufheben des Negativen; aber Unmittelbarkeit schlechthin nur als diese Beziehung oder als *Rückkehr aus einem*, somit sich selbst aufhebende Unmittelbarkeit. — Dieß ist das *Gesetztseyn*; die Unmittelbarkeit rein nur als *Bestimmtheit* oder als sich reflectirend. Diese Unmittelbarkeit, die nur als *Rückkehr* des Negativen in sich ist, — ist jene Unmittelbarkeit, welche die Bestimmtheit des Scheins ausmacht, und von der vorhin die reflectirende Bewegung anzufangen schien. Statt von dieser Unmittelbarkeit anfangen zu können, ist diese vielmehr erst als die Rückkehr, oder als die Reflexion selbst. Die Reflexion ist also die Bewegung,

die, indem sie die Rückkehr ist, erst darin das ist, das anfängt oder das zurückkehrt.

Sie ist *Setzen*, insofern sie die Unmittelbarkeit als ein Rückkehren ist; es ist nämlich nicht ein Anderes vorhanden, weder ein solches, aus dem sie, noch in das sie zurückkehrte; sie ist also nur als Rückkehren oder als das Negative ihrer selbst. Aber ferner ist diese Unmittelbarkeit die aufgehobene Negation und die aufgehobene Rückkehr in sich. Die Reflexion ist als Aufheben des Negativen, Aufheben *ihres Anderen*, der Unmittelbarkeit. Indem sie also die Unmittelbarkeit als ein Rückkehren, Zusammengehen des Negativen mit sich selbst ist, so ist sie eben so Negation des Negativen als des Negativen. So ist sie *Voraussetzen*. — Oder die Unmittelbarkeit ist als Rückkehren nur das Negative ihrer selbst, nur dieß, nicht Unmittelbarkeit zu seyn; aber die Reflexion ist das Aufheben des Negativen seiner selbst, sie ist Zusammengehen mit sich; sie hebt also ihr Setzen auf, und indem sie das Aufheben des Setzens in ihrem Setzen ist, ist sie Voraussetzen. In dem Voraussetzen bestimmt die Reflexion die Rückkehr in sich, als das Negative ihrer selbst, als dasjenige, dessen Aufheben das Wesen ist. Es ist sein Verhalten zu sich selbst; aber zu sich als dem Negativen seiner; nur so ist es die insichbleibende, sich auf sich beziehende Negativität. Die Unmittelbarkeit kommt überhaupt nur als Rückkehr hervor und ist dasjenige Negative, welches der Schein des Anfangs ist, der durch die Rückkehr negirt wird. Die Rückkehr des Wesens ist somit sein sich Abstoßen von sich selbst. Oder die Reflexion in sich ist wesentlich das Voraussetzen dessen, aus dem sie die Rückkehr ist.

Es ist das Aufheben seiner Gleichheit mit sich, wodurch das Wesen erst die Gleichheit mit sich ist. Es setzt sich selbst voraus, und das Aufheben dieser Voraussetzung ist es selbst; umgekehrt ist dieß Aufheben seiner Voraussetzung die Voraussetzung selbst. — Die Reflexion also *findet* ein Unmittelbares *vor*, über das

sie hinausgeht, und aus dem sie die Rückkehr ist. Aber diese Rückkehr ist erst das Voraussetzen des Vorgefundenen. Dieß Vorgefundene wird nur darin, daß es verlassen wird; seine Unmittelbarkeit ist die aufgehobene Unmittelbarkeit. — Die aufgehobene Unmittelbarkeit umgekehrt ist die Rückkehr in sich, das Ankommen des Wesens bei sich, das einfache sich selbst gleiche Seyn. Damit ist dieses Ankommen bei sich das Aufheben seiner und die von sich selbst abstoßende, voraussetzende Reflexion, und ihr Abstoßen von sich ist das Ankommen bei sich selbst.

Die reflectirende Bewegung ist somit, nach dem Betrachteten, als absoluter Gegenstoß in sich selbst zu nehmen. Denn die Voraussetzung der Rückkehr in sich, — das, woraus das Wesen herkommt und erst als dieses Zurückkommen ist —, ist nur in der Rückkehr selbst. Das Hinausgehen über das Unmittelbare, von dem die Reflexion anfängt, ist vielmehr erst durch dieß Hinausgehen; und das Hinausgehen über das Unmittelbare ist das Ankommen bei demselben. Die Bewegung wendet sich als Fortgehen unmittelbar in ihr selbst um, und ist nur so Selbstbewegung, — Bewegung, die aus sich kommt, insofern die setzende Reflexion voraussetzende, aber als voraussetzende Reflexion schlechthin setzende ist.

So ist die Reflexion sie selbst, und ihr Nichtseyn; und ist nur sie selbst, indem sie das Negative ihrer ist, denn nur so ist das Aufheben des Negativen zugleich als ein Zusammengehen mit sich.

Die Unmittelbarkeit, die sie als Aufheben sich voraussetzt, ist schlechthin nur als Gesetztseyn, als an sich aufgehobenes, das nicht verschieden ist, von der Rückkehr in sich, und selbst nur dieses Rückkehren ist. Aber es ist zugleich bestimmt als Negatives, als unmittelbar gegen eines, also gegen ein Anderes. So ist die Reflexion bestimmt; sie ist, indem sie nach dieser Bestimmtheit eine Voraussetzung hat, und von dem Unmittelbaren, als ihrem Anderem anfängt, äußere Reflexion.

2. Die äußere Reflexion.

Die Reflexion als absolute Reflexion ist das in ihm selbst scheinende Wesen, und setzt sich nur den Schein, das Gesetztseyn, voraus; sie ist als voraussetzende unmittelbar nur setzende Reflexion. Aber die äußerliche oder reale Reflexion setzt sich als aufgehoben, als das Negative ihrer voraus. Sie ist in dieser Bestimmung verdoppelt; das eine Mal als das Vorausgesetzte, oder die Reflexion in sich, die das Unmittelbare ist. Das andere Mal ist sie die als negativ sich auf sich beziehende Reflexion; sie bezieht sich auf sich als auf jenes ihr Nichtseyn.

Die äußerliche Reflexion setzt also ein Seyn voraus, erstens nicht in dem Sinne, daß seine Unmittelbarkeit nur Gesetztseyn oder Moment ist, sondern vielmehr, daß diese Unmittelbarkeit die Beziehung auf sich, und die Bestimmtheit nur als Moment ist. Sie bezieht sich auf ihre Voraussetzung so, daß diese das Negative der Reflexion ist, aber so, daß dieses Negative als Negatives aufgehoben ist. — Die Reflexion in ihrem Setzen hebt unmittelbar ihr Setzen auf, so hat sie eine unmittelbare Voraussetzung. Sie findet also dasselbe vor, als ein solches, von dem sie anfängt, und von dem aus sie erst das Zurückgehen in sich, das Negiren dieses ihres Negativen ist. Aber daß dieß Vorausgesetzte ein Negatives oder Gesetztes ist, geht dasselbe nichts an; diese Bestimmtheit gehört nur der setzenden Reflexion an, aber in dem Voraussetzen ist das Gesetztseyn nur als aufgehobenes. Was die äußerliche Reflexion an dem Unmittelbaren bestimmt und setzt, sind insofern demselben äußerliche Bestimmungen. — Sie war das Unendliche in der Sphäre des Seyns; das Endliche gilt als das Erste, als das Reale, von ihm wird als dem zu Grunde liegenden und zu Grund liegen bleibenden angefangen, und das Unendliche ist die gegenüberstehende Reflexion in sich.

Diese äußere Reflexion ist der Schluß, in welchem die beiden Extreme, das Unmittelbare und die Reflexion in sich, sind; die Mitte desselben ist die Beziehung beider, das bestimmte Unmittel-

bare, so daß der eine Theil derselben, die Unmittelbarkeit nur dem einen Extreme, die andere, die Bestimmtheit oder Negation, nur dem anderen Extreme zukommt.

Aber das Thun der äußeren Reflexion näher betrachtet, so ist sie zweitens Setzen des Unmittelbaren, das insofern das Negative oder Bestimmte wird; aber sie ist unmittelbar auch das Aufheben dieses ihres Setzens; denn sie setzt das Unmittelbare voraus; sie ist im Negiren das Negiren dieses ihres Negirens. Sie ist aber unmittelbar damit ebenso Setzen, Aufheben des ihr negativen Unmittelbaren, und dieses, von dem sie als von einem Fremden anzufangen schien, ist erst in diesem ihrem Anfangen. Das Unmittelbare ist auf diese Weise nicht nur an sich, das hieße für uns oder in der äußeren Reflexion, dasselbe, was die Reflexion ist, sondern es ist gesetzt, daß es dasselbe ist. Es ist nämlich durch die Reflexion als ihr Negatives oder als ihr Anderes bestimmt, aber sie ist es selbst, welche dieses Bestimmen negirt. — Es ist damit die Aeußerlichkeit der Reflexion gegen das Unmittelbare aufgehoben; ihr sich selbst negirendes Setzen ist das Zusammengehen ihrer mit ihrem Negativen, mit dem Unmittelbaren und dieses Zusammengehen ist die wesentliche Unmittelbarkeit selbst. Es ist also vorhanden, daß die äußere Reflexion nicht äußere, sondern ebenso sehr immanente Reflexion der Unmittelbarkeit selbst ist; oder daß das, was durch die setzende Reflexion ist, das an und für sich seyende Wesen ist. So ist sie bestimmende Reflexion.

Anmerkung.

Die Reflexion wird gewöhnlicher Weise in subjectivem Sinne genommen, als die Bewegung der Urtheilskraft, die über eine gegebene unmittelbare Vorstellung hinausgeht, und allgemeine Bestimmungen für dieselbe sucht oder damit vergleicht. Kant setzt die reflectirende Urtheilskraft der bestimmenden Urtheilskraft entgegen. (Kritik der Urtheilskraft. Einleit. S. XXIII. f.) Er definirt die Urtheilskraft überhaupt als das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urtheilskraft, welche das Besondere darunter subsumirt, bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urtheilskraft bloß reflectirend. Die Reflexion ist somit hier gleichfalls das Hinausgehen über ein Unmittelbares zum Allgemeinen. Das Unmittelbare wird theils erst durch diese Beziehung desselben auf sein Allgemeines bestimmt als Besonderes; für sich ist es nur ein Einzelnes, oder ein unmittelbares Seyendes. Theils aber ist das, worauf es bezogen wird, sein Allgemeines, seine Regel, Princip, Gesetz; überhaupt das in sich reflectirte, sich auf sich selbst beziehende, das Wesen oder das Wesentliche.

Es ist aber hier nicht, weder von der Reflexion des Bewußtseyns, noch von der bestimmteren Reflexion des Verstandes, die das Besondere und Allgemeine zu ihren Bestimmungen hat, sondern von der Reflexion überhaupt die Rede. Jene Reflexion, der Kant das Aufsuchen des Allgemeinen zum gegebenen Besonderen zuschreibt, ist, wie erhellt, gleichfalls nur die äußere Reflexion, die sich auf das Unmittelbare als auf ein gegebenes bezieht. — Aber es liegt darin auch der Begriff der absoluten Reflexion; denn das Allgemeine, das Princip oder Regel und Gesetz, zu dem sie in in ihrem Bestimmen fortgeht, gilt als das Wesen jenes Unmittelbaren, von dem angefangen wird, somit dieses als ein Nichtiges, und die Rückkehr aus demselben, das Bestimmen der Reflexion, erst als das Setzen des Unmittelbaren nach seinem wahrhaften Seyn; also das, was die Reflexion an ihm thut und die Bestimmungen, die von ihr herkommen, nicht als ein jenem Unmittelbaren Aeußerliches, sondern als dessen eigentliches Seyn.

Die äußerliche Reflexion war auch gemeint, wenn der Reflexion überhaupt, wie es eine Zeitlang Ton in der neuern Philosophie war, alles Ueble nachgesagt und sie mit ihrem Bestimmen als der Antipode und Erbfeind der absoluten Betrachtungsweise

angesehen wurde. In der That geht auch die denkende Reflexion, insofern sie sich als äußerliche verhält, schlechthin von einem gegebenen, ihr fremden Unmittelbaren aus, und betrachtet sich als ein bloß formelles Thun, das Inhalt und Stoff von außen empfange, und für sich nur die durch ihn bedingte Bewegung sey. — Ferner, wie sich sogleich bei der bestimmenden Reflexion näher ergeben wird, sind die reflectirten Bestimmungen anderer Art, als die bloß unmittelbaren Bestimmungen des Seyns. Letztere werden leichter als vorübergehende, bloß relative, in der Beziehung auf Anderes stehende zugegeben; aber die reflectirten Bestimmungen haben die Form des An- und Fürsichseyns; sie machen sich daher als die Wesentlichen geltend, und statt übergehend in ihre entgegengesetzten zu seyn, erscheinen sie vielmehr als absolut, frei und gleichgültig gegen einander. Sie widersetzen sich daher hartnäckig ihrer Bewegung, das Seyn derselben ist ihre Identität mit sich in ihrer Bestimmtheit, nach welcher sie, ob sie sich zwar gegenseitig voraussetzen, in dieser Beziehung sich schlechthin getrennt erhalten.

3. Bestimmende Reflexion.

Die bestimmende Reflexion ist überhaupt die Einheit der setzenden und der äußeren Reflexion. Dieß ist näher zu betrachten. —

1. Die äußere Reflexion fängt vom unmittelbaren Seyn an, die setzende vom Nichts. Die äußere Reflexion, die bestimmend wird, setzt ein Anderes, aber das Wesen, an die Stelle des aufgehobenen Seyns; das Setzen setzt seine Bestimmung nicht an die Stelle eines Andern; es hat keine Voraussetzung. Aber deswegen ist es nicht die vollendete, bestimmende Reflexion; die Bestimmung, die es setzt, ist daher nur ein Gesetztes; es ist Unmittelbares, aber nicht als sich selbst gleich, sondern als sich negirend, es hat absolute Beziehung auf die Rückkehr in sich, es ist nur in der Reflexion in sich, aber es ist nicht diese Reflexion selbst.

Das Gesetzte ist daher ein Anderes, aber so, daß die

Gleichheit der Reflexion mit sich schlechthin erhalten ist; denn das Gesetzte ist nur als Aufgehobenes, als Beziehung auf die Rückkehr in sich selbst. — In der Sphäre des Seyns war das Daseyn das Seyn, das die Negation an ihm hatte, und das Seyn der unmittelbare Boden und Element dieser Negation, die daher selbst die unmittelbare war. Dem Daseyn entspricht in der Sphäre des Wesens das Gesetztseyn. Es ist gleichfalls ein Daseyn, aber sein Boden ist das Seyn, als Wesen oder als reine Negativität; es ist eine Bestimmtheit oder Negation nicht als seyend, sondern unmittelbar als aufgehoben. Das Daseyn ist nur Gesetztseyn; dieß ist der Satz des Wesens vom Daseyn. Das Gesetztseyn steht einerseits dem Daseyn, andererseits dem Wesen gegenüber, und ist als die Mitte zu betrachten, welche das Daseyn mit dem Wesen und umgekehrt das Wesen mit dem Daseyn zusammenschließt. — Wenn man sagt, eine Bestimmung ist nur ein Gesetztseyn, so kann dieß daher den doppelten Sinn haben; sie ist dieß im Gegensatze gegen das Daseyn, oder gegen das Wesen. In jenem Sinne wird das Daseyn für etwas Höheres genommen, als das Gesetztseyn, und dieses der äußern Reflexion, dem Subjectiven zugeschrieben. In der That aber ist das Gesetztseyn das Höhere; denn als Gesetztseyn ist das Daseyn, als das, was es an sich ist, als Negatives, ein schlechthin nur auf die Rückkehr in sich bezogenes. Deswegen ist das Gesetztseyn nur ein Gesetztseyn in Rücksicht auf das Wesen, als die Negation des Zurückgekehrtseyns in sich selbst.

2. Das Gesetztseyn ist noch nicht Reflexions-Bestimmung; es ist nur Bestimmtheit, als Negation überhaupt. Aber das Setzen ist nun in Einheit mit der äußern Reflexion; diese ist in dieser Einheit absolutes Voraussetzen; das heißt, das Abstoßen der Reflexion von sich selbst, oder Setzen der Bestimmtheit als ihrer selbst. Das Gesetztseyn ist daher als solches Negation; aber als vorausgesetztes ist sie als in sich reflectirte. So ist das Gesetztseyn Reflexions-Bestimmung.

Die Reflexions-Bestimmung ist von der Bestimmtheit des Seyns, der Qualität, unterschieden; diese ist unmittelbare Beziehung auf Anderes überhaupt; auch das Gesetztseyn ist Beziehung auf Anderes, aber auf das Reflectirtseyn in sich. Die Negation als Qualität ist Negation als seyend; das Seyn macht ihren Grund und Element aus. Die Reflexionsbestimmung hingegen hat zu diesem Grunde das Reflectirtseyn in sich selbst. Das Gesetztseyn fixirt sich zur Bestimmung, eben darum, weil die Reflexion die Gleichheit mit sich selbst in ihrem Negirtseyn ist; ihr Negirtseyn ist daher selbst Reflexion in sich. Die Bestimmung besteht hier nicht durch das Seyn, sondern durch ihre Gleichheit mit sich. Weil das Seyn, das die Qualität trägt, das der Negation ungleiche ist, so ist die Qualität in sich selbst ungleich, daher übergehendes, im Andern verschwindendes Moment. Hingegen die Reflexionsbestimmung ist das Gesetztseyn als Negation, Negation, die zu ihrem Grunde das Negirtseyn hat, also sich in sich selbst nicht ungleich ist, somit wesentliche, nicht übergehende Bestimmtheit. Die Sich-selbst-Gleichheit der Reflexion, welche das Negative nur als Negatives, als Aufgehobenes oder Gesetztes hat, ist es, welche demselben Bestehen giebt.

Um dieser Reflexion in sich willen erscheinen die Reflexionsbestimmungen als freie, im Leeren ohne Anziehung oder Abstoßung gegen einander schwebende Wesenheiten. In ihnen hat sich die Bestimmtheit durch die Beziehung auf sich befestigt und unendlich fixirt. Es ist das Bestimmte, das sein Uebergehen und sein bloßes Gesetztseyn sich unterworfen, oder seine Reflexion in Anderes in Reflexion in sich umgebogen hat. Diese Bestimmungen machen hierdurch den bestimmten Schein aus, wie er im Wesen ist, der wesentliche Schein. Aus diesem Grunde ist die bestimmende Reflexion die außer sich gekommene Reflexion; die Gleichheit des Wesens mit sich selbst ist in die Negation verloren, die das Herrschende ist.

Es sind also an der Reflexionsbestimmung zwei Seiten, die

zunächst sich unterscheiden. Erstlich ist sie das Gesetztseyn, die Negation als solche; zweitens ist sie die Reflexion in sich. Nach dem Gesetztseyn ist sie die Negation als Negation; dieß ist somit bereits ihre Einheit mit sich selbst. Aber sie ist dieß nur erst an sich; oder sie ist das Unmittelbare als sich an ihm aufhebend, als das Andere seiner selbst. — Insofern ist die Reflexion in sich bleibendes Bestimmen. Das Wesen geht darin nicht außer sich; die Unterschiede sind schlechthin gesetzt, in das Wesen zurückgenommen. Aber nach der andern Seite sind sie nicht gesetzte, sondern in sich selbst reflectirt; die Negation als Negation, ist in Gleichheit mit ihr selbst, nicht in ihr Anderes, nicht in ihr Nichtseyn reflectirt.

3. Indem nun die Reflexionsbestimmung sowohl reflectirte Beziehung in sich selbst, als auch Gesetztseyn ist, so erhellt unmittelbar daraus ihre Natur näher. Als Gesetztseyn nämlich ist sie die Negation als solche, ein Nichtseyn gegen ein Anderes, nämlich gegen die absolute Reflexion in sich oder gegen das Wesen. Aber als Beziehung auf sich ist sie in sich reflectirt. — Diese ihre Reflexion und jenes Gesetztseyn sind verschieden; ihr Gesetztseyn ist vielmehr ihr Aufgehobenseyn; ihr Reflectirtseyn in sich aber ist ihr Bestehen. Insofern es nun also das Gesetztseyn ist, das zugleich Reflexion in sich selbst ist, so ist die Reflexionsbestimmtheit die Beziehung auf ihr Andersseyn an ihr selbst. — Sie ist nicht als eine seyende, ruhende Bestimmtheit, welche bezogen würde auf ein Anderes, so daß das Bezogene und dessen Beziehung verschieden von einander sind, jenes ein Insichseyendes, ein Etwas, welches sein Anderes und seine Beziehung auf dieß Andere von sich ausschließt. Sondern die Reflexions-Bestimmung ist an ihr selbst die bestimmte Seite, und die Beziehung dieser bestimmten Seite als bestimmter, das heißt, auf ihre Negation. — Die Qualität geht durch ihre Beziehung in Anderes über; in ihrer Beziehung beginnt ihre Veränderung. Die Reflexions-Bestimmung hingegen hat ihr Andersseyn in sich zurückgenommen. Sie ist

Gesetztseyn, Negation, welche aber die Beziehung auf Anderes in sich zurückbengt, und Negation, die sich selbst gleich, die Einheit ihrer selbst und ihres Andern und nur dadurch Wesenheit ist. Sie ist also Gesetztseyn, Negation, aber als Reflexion in sich ist sie zugleich das Aufgehobenseyn dieses Gesetztseyns, unendliche Beziehung auf sich.

Zweites Kapitel.

Die Wesenheiten oder die Reflexions-Bestimmungen.

Die Reflexion ist bestimmte Reflexion; somit ist das Wesen bestimmtes Wesen, oder es ist Wesenheit.

Die Reflexion ist das Scheinen des Wesens in sich selbst. Das Wesen als unendliche Rückkehr in sich ist nicht unmittelbare, sondern negative Einfachheit; es ist eine Bewegung durch unterschiedene Momente, absolute Vermittelung mit sich. Aber es scheint in diese seine Momente; sie sind daher selbst in sich reflectirte Bestimmungen.

Das Wesen ist zuerst einfache Beziehung auf sich selbst; reine Identität. Dieß ist seine Bestimmung, nach der es vielmehr Bestimmungslosigkeit ist.

Zweitens die eigentliche Bestimmung ist der Unterschied; und zwar theils als äußerlicher oder gleichgültiger Unterschied, die Verschiedenheit überhaupt; theils aber als entgegengesetzte Verschiedenheit oder als Gegensatz.

Drittens als Widerspruch reflectirt sich der Gegensatz in sich selbst und geht in seinen Grund zurück.

Anmerkung.

Die Reflexions-Bestimmungen pflegten sonst in die Form von Sätzen aufgenommen zu werden, worin von ihnen ausgesagt wurde, daß sie von Allem gelten. Diese Sätze gal-

ten als die allgemeinen Denkgesetze, die allem Denken zum Grunde liegen, an ihnen selbst absolut und unbeweisbar seyen, aber von jedem Denken, wie es ihren Sinn fasse, unmittelbar und unwidersprochen als wahr anerkannt und angenommen werden.

So wird die wesentliche Bestimmung der Identität in dem Satze ausgesprochen: Alles ist sich selbst gleich; A = A. Oder negativ: A kann nicht zugleich A und nicht A seyn.

Es ist zunächst nicht abzusehen, warum nur diese einfachen Bestimmungen der Reflexion in diese besondere Form gefaßt werden sollen, und nicht auch die andern Kategorien, wie alle Bestimmtheiten der Sphäre des Seyns. Es ergäben sich die Sätze z. B. Alles ist, Alles hat ein Daseyn u. s. f. oder Alles hat eine Qualität, Quantität u. s. w. Denn Seyn, Daseyn u. s. f. sind als logische Bestimmungen überhaupt Prädicate von Allem. Die Kategorie ist ihrer Etymologie und der Definition des Aristoteles nach, dasjenige, was von dem Seyenden gesagt, behauptet wird. — Allein eine Bestimmtheit des Seyns ist wesentlich ein Uebergehen ins Entgegengesetzte; die negative einer jeden Bestimmtheit ist so nothwendig als sie selbst; als unmittelbaren Bestimmtheiten steht jeder die andere unmittelbar gegenüber. Wenn diese Kategorien daher in solche Sätze gefaßt werden, so kommen ebenso sehr die entgegengesetzten Sätze zum Vorschein; beide bieten sich mit gleicher Nothwendigkeit dar, und haben als unmittelbare Behauptungen wenigstens gleiches Recht. Der eine erforderte dadurch einen Beweis gegen den andern, und diesen Behauptungen könnte daher nicht mehr der Charakter von unmittelbar wahren und unwidersprechlichen Sätzen des Denkens zukommen.

Die Reflexions-Bestimmungen dagegen sind nicht von qualitativer Art. Sie sind sich auf sich beziehende und damit der Bestimmtheit gegen Anderes zugleich entnommene Bestimmungen. Ferner indem es Bestimmtheiten sind, welche Beziehungen an sich selbst sind, so enthalten sie insofern die Form des Satzes schon in sich. Denn der Satz unterscheidet sich vom Urtheil vornehmlich

dadurch, daß in jenem der Inhalt die Beziehung selbst ausmacht, oder daß er eine bestimmte Beziehung ist. Das Urtheil dagegen verlegt den Inhalt in das Prädicat, als eine allgemeine Bestimmtheit, die für sich und von ihrer Beziehung, der einfachen Copula, unterschieden ist. Wenn ein Satz in ein Urtheil verwandelt werden soll, so wird der bestimmte Inhalt, wenn er z. B. in einem Zeitworte liegt, in ein Particip verwandelt, um auf diese Art die Bestimmung selbst und ihre Beziehung auf ein Subject zu trennen. Den Reflexions-Bestimmungen dagegen als in sich reflectirtem Gesetztseyn liegt die Form des Satzes selbst nahe. — Allein indem sie als allgemeine Denkgesetze ausgesprochen werden, so bedürfen sie noch eines Subjects ihrer Beziehung, und dieß Subject ist: Alles; oder ein A, was ebenso viel als Alles und Jedes Seyn bedeutet.

Einestheils ist diese Form von Sätzen etwas Ueberflüssiges; die Reflexions-Bestimmungen sind an und für sich zu betrachten. Ferner haben diese Sätze die schiefe Seite, das Seyn, Alles Etwas, zum Subjecte zu haben. Sie erwecken damit das Seyn wieder, und sprechen die Reflexions-Bestimmungen, die Identität u. s. f. von dem Etwas als eine Qualität aus, die es an ihm habe; nicht in speculativem Sinne, sondern daß Etwas als Subject in einer solchen Qualität bleibe als seyendes, nicht daß es in die Identität u. s. f. als in seine Wahrheit und sein Wesen übergegangen sey.

Endlich aber haben die Reflexions-Bestimmungen zwar die Form sich selbst gleich und daher unbezogen auf Anderes und ohne Entgegensetzung zu seyn; aber wie sich aus ihrer näheren Betrachtung ergeben wird, — oder wie unmittelbar an ihnen, als der Identität, der Verschiedenheit, der Entgegensetzung erhellt — sind sie bestimmte gegen einander, sie sind also durch ihre Form der Reflexion, dem Uebergehen und dem Widerspruche nicht entnommen. Die mehrern Sätze, die als absolute Denkgesetze aufgestellt werden, sind daher, näher betrachtet, einander entgegengesetzt, sie widersprechen einander und heben sich gegenseitig auf. — Wenn Alles identisch mit sich ist, so ist es nicht verschieden, nicht entgegengesetzt, hat keinen Grund. Oder wenn angenommen wird, es giebt nicht zwei gleiche Dinge, d. h. Alles ist von einander verschieden, so ist A nicht gleich A, so ist A auch nicht entgegengesetzt u. s. f. Die Annahme eines jeden von diesen Sätzen läßt die Annahme der andern nicht zu. — Die gedankenlose Betrachtung derselben zählt sie nach einander auf, so daß sie in keiner Beziehung auf einander erscheinen; sie hat bloß ihr Reflectirtseyn in sich im Sinne, ohne ihr anderes Moment, das Gesetztseyn oder ihre Bestimmtheit als solche zu beachten, welche sie in den Uebergang und in ihre Negation fortreißt.

A.

Die Identität.

1. Das Wesen ist die einfache Unmittelbarkeit als aufgehobene Unmittelbarkeit. Seine Negativität ist sein Seyn; es ist sich selbst gleich in seiner absoluten Negativität, durch die das Andersseyn und die Beziehung auf Anderes schlechthin an sich selbst in die reine Sichselbstgleichheit verschwunden ist. Das Wesen ist also einfache Identität mit sich.

Diese Identität mit sich ist die Unmittelbarkeit der Reflexion. Sie ist nicht diejenige Gleichheit mit sich, welche das Seyn oder auch das Nichts ist, sondern die Gleichheit mit sich, welche als sich zur Einheit herstellende ist, nicht ein Wiederherstellen aus einem Andern, sondern dieß reine Herstellen aus und in sich selbst; die wesentliche Identität. Sie ist insofern nicht abstracte Identität, oder nicht durch ein relatives Negiren entstanden, das außerhalb ihrer vorgegangen wäre, und das Unterschiedene nur von ihr abgetrennt, übrigens aber dasselbe außer ihr als seyend gelassen hätte, vor wie nach. Sondern das Seyn und alle Bestimmtheit des Seyns hat sich nicht relativ, sondern

an sich selbst aufgehoben; und diese einfache Negativität, des Seyns an sich, ist die Identität selbst.

Sie ist insofern noch überhaupt dasselbe, als das Wesen.

Anmerkung 1.

Das Denken, das sich in der äußern Reflexion hält, und von keinem andern Denken weiß, als der äußern Reflexion, kommt nicht dazu, die Identität wie sie so eben gefaßt worden ist, oder das Wesen, was dasselbe ist, zu erkennen. Solches Denken hat immer nur die abstracte Identität vor sich, und außer und neben derselben den Unterschied. Es meint, die Vernunft sey weiter nichts als ein Webstuhl, auf dem sie den Zettel, etwa die Identität, und dann den Eintrag, den Unterschied, äußerlich mit einander verbinde und verschlinge; oder auch wieder analysirend jetzt die Identität besonders herausziehe, und *dann auch wieder* den Unterschied *daneben* erhalte, jetzt ein Gleichsetzen, und *dann auch wieder* ein Ungleichsetzen sey; — ein Gleichsetzen, indem man vom Unterschiede, — ein Ungleichsetzen, indem man vom Gleichsetzen *abstrahire*. — Man muß diese Versicherungen und Meinungen von dem, was die Vernunft thue, ganz bei Seite gestellt lassen, indem sie gewissermaßen bloß *historische* sind, und vielmehr die Betrachtung von Allem, was ist, *an ihm* selbst zeigt, daß es in seiner Gleichheit mit sich sich ungleich und widersprechend, und in seiner Verschiedenheit, in seinem Widerspruche, mit sich identisch, und an ihm selbst, diese Bewegung des Uebergehens einer dieser Bestimmungen in die andere ist, und dieß darum, weil jede an ihr selbst das Gegentheil ihrer selbst ist. Der Begriff der Identität, einfache sich auf sich beziehende Negativität zu seyn, ist nicht ein Product der äußern Reflexion, sondern hat sich an dem Seyn selbst ergeben. Da hingegen jene Identität, die außer dem Unterschied, und der Unterschied, der außer der Identität sey, Producte der äußern Reflexion und der Abstraction sind, die sich willkürlicher Weise auf diesem Puncte der gleichgültigen Verschiedenheit festhält.

2. Diese Identität ist zunächst das Wesen selbst, noch keine Bestimmung desselben; die ganze Reflexion, nicht ein unterschiedenes Moment derselben. Als absolute Negation ist sie die Negation, die unmittelbar sich selbst negirt; ein Nichtseyn und Unterschied, der in seinem Entstehen verschwindet, oder ein Unterscheiden, wodurch nichts unterschieden wird, sondern das unmittelbar in sich selbst zusammenfällt. Das Unterscheiden ist das Setzen des Nichtseyns, als des Nichtseyns des Andern. Aber das Nichtseyn des Andern ist Aufheben des Andern, und somit des Unterscheidens selbst. So ist aber das Unterscheiden hier vorhanden, als sich auf sich beziehende Negativität, als ein Nichtseyn, das das Nichtseyn seiner selbst ist; ein Nichtseyn, das sein Nichtseyn nicht an einem Andern, sondern an sich selbst hat. Es ist also der sich auf sich beziehende, der reflectirte Unterschied vorhanden, oder reine, *absolute Unterschied*.

Oder die Identität ist die Reflexion in sich selbst, welche dieß nur ist, als innerliches Abstoßen, und dieß Abstoßen ist es als Reflexion in sich, unmittelbar sich in sich zurücknehmendes Abstoßen. Sie ist somit die Identität als der mit sich identische Unterschied. Der Unterschied ist aber nur identisch mit sich, insofern er nicht die Identität, sondern absolute Nichtidentität ist. Absolut aber ist die Nichtidentität, insofern sie nichts von ihr Anderes enthält, sondern nur sich selbst, das heißt, insofern sie absolute Identität mit sich ist.

Die Identität ist also *an ihr selbst* absolute Nichtidentität. Aber sie ist auch die *Bestimmung* der Identität dagegen. Denn als Reflexion in sich setzt sie sich als ihr eigenes Nichtseyn; sie ist das Ganze, aber als Reflexion setzt sie sich als ihr eigenes Moment, als Gesetztseyn, aus welchem sie die Rückkehr in sich ist. So als ihr Moment ist sie erst die Identität als solche als *Bestimmung* der einfachen Gleichheit mit sich selbst, gegen den absoluten Unterschied.

Anmerkung 2.

Ich werde in dieser Anmerkung die Identität als den Satz der Identität näher betrachten, der als das erste Denkgesetz aufgeführt zu werden pflegt.

Dieser Satz in seinem positiven Ausdrucke A = A ist zunächst nichts weiter, als der Ausdruck der leeren Tautologie. Es ist daher richtig bemerkt worden, daß dieses Denkgesetz ohne Inhalt sey und nicht weiter führe. So ist die leere Identität, an welcher diejenigen festhangen bleiben, welche sie als solche für etwas Wahres nehmen und immer vorzubringen pflegen, die Identität sey nicht die Verschiedenheit, sondern die Identität und die Verschiedenheit seyen verschieden. Sie sehen nicht, daß sie schon hierin selbst sagen, daß die Identität ein Verschiedenes ist; denn sie sagen, die Identität sey verschieden von der Verschiedenheit; indem dieß zugleich als die Natur der Identität zugegeben werden muß, so liegt darin, daß die Identität nicht äußerlich, sondern an ihr selbst, in ihrer Natur dieß sey, verschieden zu seyn. — Ferner aber, indem sie an dieser unbewegten Identität festhalten, welche ihren Gegensatz an der Verschiedenheit hat, so sehen sie nicht, daß sie hiermit dieselbe zu einer einseitigen Bestimmtheit machen, die als solche keine Wahrheit hat. Es wird zugegeben, daß der Satz der Identität nur eine einseitige Bestimmtheit ausdrücke, daß er nur die formelle eine abstracte, unvollständige Wahrheit enthalte. — In diesem richtigen Urtheil liegt aber unmittelbar, daß die Wahrheit nur in der Einheit der Identität mit der Verschiedenheit vollständig ist, und somit nur in dieser Einheit bestehe. Indem behauptet wird, daß jene Identität unvollkommen ist, so schwebt diese Totalität, an der gemessen die Identität unvollkommen ist, als das Vollkommene dem Gedanken vor; indem aber auf der andern Seite die Identität als absolut getrennt von der Verschiedenheit festgehalten und in dieser Trennung als ein Wesentliches, Geltendes, Wahres genommen wird, so ist in diesen widerstreitenden

Behauptungen nichts zu sehen, als der Mangel, diese Gedanken, daß die Identität als abstracte wesentlich, und daß sie als solche ebenso unvollkommen ist, zusammenzubringen; der Mangel des Bewußtseyns über die negative Bewegung, als welche in diesen Behauptungen die Identität selbst dargestellt wird. — Oder indem sich so ausgedrückt wird, die Identität sey wesentliche Identität als Trennung von der Verschiedenheit, oder in der Trennung von der Verschiedenheit, so ist dieß unmittelbar die ausgesprochene Wahrheit derselben, daß sie darin besteht, Trennung als solche zu seyn, oder in der Trennung wesentlich, das ist, nichts für sich, sondern Moment der Trennung zu seyn.

Was nun die sonstige Beglaubigung der absoluten Wahrheit des Satzes der Identität betrifft, so wird sie in sofern auf die Erfahrung gegründet, als sich auf die Erfahrung jedes Bewußtseyns berufen wird, daß es, wie man ihm diesen Satz, A ist A, ein Baum ist ein Baum, ausspreche, es denselben unmittelbar zugebe und darin befriedigt sey, daß der Satz als unmittelbar klar durch sich selbst, keiner andern Begründung und Beweises bedürfe.

Einestheils ist diese Berufung auf die Erfahrung, daß allgemein jedes Bewußtseyn ihn anerkenne, bloße Redensart. Denn man will nicht sagen, daß man das Experiment mit dem abstracten Satze A = A an jedem Bewußtseyn gemacht habe. Es ist insofern weiter nicht Ernst mit jener Berufung auf wirklich gemachte Erfahrung, sondern sie ist nur die Versicherung, daß wenn man die Erfahrung machte, sich das Resultat des allgemeinen Anerkennens ergeben würde. — Wäre aber nicht der abstracte Satz als solcher, sondern der Satz in concreter Anwendung gemeint, aus der jener erst entwickelt werden sollte, so bestünde die Behauptung von seiner Allgemeinheit und Unmittelbarkeit darin, daß jedes Bewußtseyn, und selbst in jeder seiner Aeußerungen ihn zu Grunde lege, oder daß er implicite in jeder liege. Allein das Concrete und die Anwendung ist ja eben die Bezie-

hung des einfachen Identischen auf ein von ihm verschiedenes Mannigfaltiges. Als Satz ausgedrückt, wäre das Concrete zunächst ein synthetischer Satz. Aus dem Concreten selbst oder seinem synthetischen Satze würde die Abstraction den Satz der Identität wohl durch Analyse herausbringen können; aber in der That hätte sie die Erfahrung nicht gelassen, wie sie ist, sondern verändert; denn die Erfahrung enthielt vielmehr die Identität in Einheit mit der Verschiedenheit, und ist die unmittelbare Widerlegung von der Behauptung, daß die abstracte Identität als solche etwas Wahres sey, denn das gerade Gegentheil, nämlich die Identität nur vereinigt mit der Verschiedenheit, kommt in jeder Erfahrung vor.

Auf der andern Seite wird aber auch die Erfahrung mit dem reinen Satze der Identität, nur zu oft, gemacht, und es zeigt sich in dieser Erfahrung klar genug, wie die Wahrheit, die er enthält, angesehen wird. Wenn nämlich z. B. auf die Frage: was ist eine Pflanze? die Antwort gegeben wird: eine Pflanze ist — eine Pflanze, so wird die Wahrheit eines solchen Satzes von der ganzen Gesellschaft, an der sie erprobt wird, zugleich zugegeben, und zugleich ebenso einstimmig gesagt werden, daß damit Nichts gesagt ist. Wenn einer den Mund aufthut, und anzugeben verspricht, was Gott sey, nämlich Gott sey — Gott, so findet sich die Erwartung getäuscht, denn sie sah einer verschiedenen Bestimmung entgegen; und wenn dieser Satz absolute Wahrheit ist, wird solche absolute Rednerei sehr gering geachtet; es wird nichts für langweiliger und lästiger gehalten werden, als eine nur dasselbe wiederkäuende Unterhaltung, als solches Reden, das doch Wahrheit seyn soll.

Näher diese Wirkung der Langeweile bei solcher Wahrheit betrachtet, so macht der Anfang: die Pflanze ist, — Anstalten, etwas zu sagen, eine weitere Bestimmung vorzubringen. Indem aber nur dasselbe wiederkehrt, so ist vielmehr das Gegentheil geschehen, es ist Nichts herausgekommen. Solches identische

Reden widerspricht sich also selbst. Die Identität, statt an ihr die Wahrheit und absolute Wahrheit zu seyn, ist daher vielmehr das Gegentheil; statt das unbewegte Einfache zu seyn, ist sie das Hinausgehen über sich in die Auflösung ihrer selbst.

Es liegt also in der Form des Satzes, in der die Identität ausgedrückt ist, mehr als die einfache, abstracte Identität; es liegt diese reine Bewegung der Reflexion darin, in der das Andere nur als Schein, als unmittelbares Verschwinden auftritt; A ist, ist ein Beginnen, dem ein Verschiedenes vorschwebt, zu dem hinausgegangen werde; aber es kommt nicht zu dem Verschiedenen; A ist — A; die Verschiedenheit ist nur ein Verschwinden; die Bewegung geht in sich selbst zurück. — Die Form des Satzes kann als die verborgene Nothwendigkeit angesehen werden, noch das Mehr jener Bewegung zu der abstracten Identität hinzuzufügen. — So kommt auch ein A, oder eine Pflanze oder sonst ein Subjekt hinzu, das als ein unnützer Inhalt keine Bedeutung hat; aber er macht die Verschiedenheit aus, die sich zufälliger Weise beizugesellen scheint. Wenn statt des A und jedes andern Subjekts die Identität selbst genommen wird, — die Identität ist die Identität, — so ist ebenso zugegeben, daß statt dieser gleichfalls jedes andere Subjekt genommen werden könne. Wenn sich daher einmal darauf berufen werden soll, was die Erscheinung zeigt, so zeigt sie dieß, daß in dem Ausdrucke der Identität auch unmittelbar die Verschiedenheit vorkommt; — oder bestimmter nach dem Obigen, daß diese Identität das Nichts, daß sie die Negativität, der absolute Unterschied von sich selbst ist.

Der andere Ausdruck des Satzes der Identität: A kann nicht zugleich A und Nicht-A seyn, hat negative Form; er heißt der Satz des Widerspruchs. Es pflegt darüber, wie die Form der Negation, wodurch sich dieser Satz vom vorigen unterscheidet, an die Identität komme, keine Rechtfertigung gegeben zu werden. — Diese Form liegt aber darin, daß die Identität als die reine Bewegung der Reflexion, die einfache Negativität

ist, welche der angeführte zweite Ausdruck des Satzes entwickelter enthält. Es ist A ausgesprochen und ein Nicht-A das Rein-Andere des A, aber es zeigt sich nur, um zu verschwinden. Die Identität ist also in diesem Satze ausgedrückt, — als Negation der Negation. A und Nicht-A sind unterschieden, diese unterschiedenen sind auf ein und dasselbe A bezogen. Die Identität ist also als diese Unterschiedenheit in Einer Beziehung oder als der einfache Unterschied an ihnen selbst hier dargestellt.

Es erhellt hieraus, daß der Satz der Identität selbst und noch mehr der Satz des Widerspruchs nicht bloß analytischer, sondern synthetischer Natur ist. Denn der letztere enthält in seinem Ausdrucke nicht nur die leere, einfache Gleichheit mit sich, sondern nicht allein das Andere derselben überhaupt, sondern sogar die absolute Ungleichheit, den Widerspruch an sich. Der Satz der Identität selbst aber enthält, wie an ihm gezeigt wurde, die Reflexions-Bewegung, die Identität als Verschwinden des Andersseyns.

Was sich also aus dieser Betrachtung ergiebt, ist, daß erstens der Satz der Identität oder des Widerspruchs, wie er nur die abstracte Identität im Gegensatz gegen den Unterschied, als Wahres ausdrücken soll, kein Denkgesetz, sondern vielmehr das Gegentheil davon ist; zweitens, daß diese Sätze mehr, als mit ihnen gemeint wird, nämlich dieses Gegentheil, den absoluten Unterschied selbst, enthalten.

B.

Der Unterschied.

1. Der absolute Unterschied.

Der Unterschied ist die Negativität, welche die Reflexion in sich hat; das Nichts, das durch das identische Sprechen gesagt wird; das wesentliche Moment der Identität selbst, die zugleich als Negativität ihrer selbst, sich bestimmt und unterschieden vom Unterschied ist.

1. Dieser Unterschied ist der Unterschied an und für sich, der absolute Unterschied, der Unterschied des Wesens. — Er ist der Unterschied an und für sich, nicht Unterschied durch ein Aeußerliches, sondern sich auf sich beziehender, also einfacher Unterschied. — Es ist wesentlich, den absoluten Unterschied als einfachen zu fassen. Im absoluten Unterschiede des A und Nicht-A von einander ist es das einfache Nicht, was als solches denselben ausmacht. Der Unterschied selbst ist ein einfacher Begriff. Darin, drückt man sich aus, sind zwei Dinge unterschieden, daß sie ꝛc. — Darin, das heißt, in einer und derselben Rücksicht, in demselben Bestimmungsgrunde. Er ist der Unterschied der Reflexion, nicht das Andersseyn des Daseyns. Ein Daseyn und ein anderes Daseyn sind gesetzt als außereinanderfallend, jedes der gegen einander bestimmten Daseyn hat ein unmittelbares Seyn für sich. Das Andere des Wesens dagegen ist das Andere an und für sich, nicht das Andere als eines andern außer ihm Befindlichen; die einfache Bestimmtheit an sich. Auch in der Sphäre des Daseyns erwies sich das Andersseyn und die Bestimmtheit von dieser Natur, einfache Bestimmtheit, identischer Gegensatz zu seyn; aber diese Identität zeigte sich nur als das Uebergehen einer Bestimmtheit in die andere. Hier in der Sphäre der Reflexion tritt der Unterschied als reflectirter auf, der so gesetzt ist, wie er an sich ist.

2. Der Unterschied an sich ist der sich auf sich beziehende Unterschied; so ist er die Negativität seiner selbst, der Unterschied nicht von einem Andern, sondern seiner von sich selbst; er ist nicht er selbst, sondern sein Anderes. Das Unterschiedene aber vom Unterschiede ist die Identität. Er ist also er selbst und die Identität. Beide zusammen machen den Unterschied aus; er ist das Ganze und sein Moment. — Es kann ebenso gesagt werden, der Unterschied als einfacher ist kein Unterschied; er ist dieß erst in Beziehung auf die Identität; aber vielmehr enthält er als Unterschied ebenso sie und diese Beziehung selbst. — Der Unterschied

ist das Ganze und sein eigenes *Moment*; wie die Identität ebenso sehr ihr Ganzes und ihr Moment ist. — Dieß ist als die wesentliche Natur der Reflexion und als *bestimmter Urgrund aller Thätigkeit und Selbstbewegung* zu betrachten. — Unterschied wie die Identität machen sich zum *Momente* oder zum *Gesetztseyn*, weil sie als Reflexion die negative Beziehung auf sich selbst sind.

Der Unterschied, so als Einheit seiner und der Identität, ist *an sich selbst bestimmter* Unterschied. Er ist nicht Uebergehen in ein Anderes, nicht Beziehung auf Anderes außer ihm; er hat sein Anderes, die Identität an ihm selbst; so wie diese, indem sie in die Bestimmung des Unterschieds getreten, nicht in ihn als ihr Anderes sich verloren hat, sondern in ihm sich erhält, seine Reflexion in sich und sein Moment ist.

3. Der Unterschied hat die beiden Momente, Identität und Unterschied; beide sind so ein *Gesetztseyn*, Bestimmtheit. Aber in diesem Gesetztseyn ist jedes *Beziehung auf sich*. Das eine, die Identität ist unmittelbar selbst das Moment der Reflexion in sich; ebenso ist aber das Andere der Unterschied, Unterschied an sich, der reflectirte Unterschied. Der Unterschied, indem er zwei solche Momente hat, die selbst die Reflexionen in sich sind, ist *Verschiedenheit*.

2. Die Verschiedenheit.

1. Die Identität *zerfällt* an ihr selbst in Verschiedenheit, weil sie als absoluter Unterschied in sich selbst, sich als das Negative ihrer setzt, und diese ihre Momente, sie selbst und das Negative ihrer, Reflexionen in sich, identisch mit sich sind; oder eben weil sie ihr Negiren unmittelbar selbst aufhebt, und in ihrer *Bestimmung in sich reflectirt* ist. Das Unterschiedene besteht als gegen einander gleichgültig verschiedenes, weil es identisch mit sich ist, weil die Identität seinen Boden und Element ausmacht; oder das Verschiedene ist das, was es ist, eben nur in seinem Gegentheile, der Identität

Die Verschiedenheit macht das Andersseyn als solches der Reflexion aus. Das Andere des Daseyns hat das unmittelbare *Seyn* zu seinem Grunde, in welchem das Negative besteht. In der Reflexion aber macht die Identität mit sich, die reflectirte Unmittelbarkeit, das Bestehen des Negativen und die Gleichgültigkeit desselben aus.

Die Momente des Unterschiedes sind die Identität und der Unterschied selbst. Verschiedene sind sie als in sich selbst reflectirte, *sich auf sich beziehende*; so sind sie *in der Bestimmung der Identität* Beziehungen nur auf sich; die Identität ist nicht bezogen auf den Unterschied, noch ist der Unterschied bezogen auf die Identität; indem so jedes dieser Momente nur auf sich bezogen ist, sind sie *nicht bestimmt* gegen einander. — Weil sie nun auf diese Weise nicht an ihnen selbst unterschiedene sind, so ist der *Unterschied* ihnen *äußerlich*. Die Verschiedenen verhalten sich also nicht als Identität und Unterschied zu einander, sondern nur als *Verschiedene* überhaupt, die gleichgültig gegen einander und gegen ihre Bestimmtheit sind.

2. In der Verschiedenheit, als der Gleichgültigkeit des Unterschieds, ist sich überhaupt die *Reflexion äußerlich* geworden; der Unterschied ist nur ein *Gesetztseyn* oder als aufgehobener, aber er ist selbst die ganze Reflexion. — Dieß näher betrachtet, so sind beide, die Identität und der Unterschied, wie sich so eben bestimmt hat, Reflexionen; jedes Einheit seiner selbst und seines Andern; jedes ist das Ganze. Damit aber ist die Bestimmtheit, *nur* Identität oder *nur* Unterschied zu seyn, ein Aufgehobenes. Sie sind darum keine Qualitäten, weil ihre Bestimmtheit durch die Reflexion in sich zugleich nur als Negation ist. Es ist also dieß Gedoppelte vorhanden, die *Reflexion in sich* als solche, und die Bestimmtheit als Negation, oder das *Gesetztseyn*. Das Gesetztseyn ist die sich äußerliche Reflexion; es ist die Negation als Negation; hiemit *an sich* zwar die sich auf sich beziehende

Negation und Reflexion in sich; aber nur an sich; es ist die Beziehung darauf als auf ein Aeußerliches.

Die Reflexion an sich und die äußere Reflexion, sind somit die zwei Bestimmungen, in die sich die Momente des Unterschiedes, Identität und Unterschied, setzten. Sie sind diese Momente selbst, insofern sie sich nunmehr bestimmt haben. — Die Reflexion an sich ist die Identität, aber bestimmt, gleichgültig gegen den Unterschied zu seyn; nicht den Unterschied gar nicht zu haben, sondern sich als mit sich identisch gegen ihn zu verhalten; sie ist die Verschiedenheit. Es ist die Identität, die sich so in sich reflectirt hat, daß sie eigentlich die Eine Reflexion der beiden Momente in sich ist, beide sind Reflexionen in sich. Die Identität ist diese eine Reflexion beider, die den Unterschied nur als einen gleichgültigen an ihr hat, und Verschiedenheit überhaupt ist. — Die äußere Reflexion dagegen ist der bestimmte Unterschied derselben nicht als absolute Reflexion in sich, sondern als Bestimmung, wogegen die an sich seyende Reflexion gleichgültig ist; seine beiden Momente, die Identität und der Unterschied selbst, sind so äußerlich gesetzte, nicht an und für sich seyende Bestimmungen.

Diese äußerliche Identität nun ist die Gleichheit, und der äußerliche Unterschied die Ungleichheit. — Die Gleichheit ist zwar Identität, aber nur als ein Gesetztseyn, eine Identität, die nicht an und für sich ist. — Ebenso die Ungleichheit ist Unterschied, aber als ein äußerlicher, der nicht an und für sich der Unterschied des Ungleichen selbst ist. Ob Etwas einem andern Etwas gleich ist oder nicht, geht weder das eine noch das andere an; jedes derselben ist nur auf sich bezogen; ist an und für sich selbst was es ist; die Identität oder Nichtidentität als Gleichheit und Ungleichheit ist die Rücksicht eines Dritten, die außer ihnen fällt.

3. Die äußere Reflexion bezieht das Verschiedene auf die Gleichheit und Ungleichheit. Diese Beziehung, das Vergleichen, geht von der Gleichheit zur Ungleichheit, und von dieser zu jener herüber und hinüber. Aber dieses herüber- und hinübergehende

Beziehen der Gleichheit und Ungleichheit ist diesen Bestimmungen selbst äußerlich; auch werden sie nicht auf einander, sondern jede für sich nur auf ein Drittes bezogen. Jede tritt in dieser Abwechselung unmittelbar für sich hervor. — Die äußerliche Reflexion ist als solche sich selbst äußerlich; der bestimmte Unterschied ist der negirte absolute Unterschied; er ist somit nicht einfach, nicht die Reflexion in sich, sondern diese hat er außer ihm; seine Momente fallen daher aus einander, und beziehen sich auch als gegen einander äußerliche, auf die ihnen gegenüber stehende Reflexion in sich.

An der sich entfremdeten Reflexion kommen also die Gleichheit und Ungleichheit als gegen einander selbst unbezogene hervor, und sie trennt sie, indem sie sie auf ein und dasselbe bezieht, durch die Insoferns, Seiten und Rücksichten. Die Verschiedenen, die das eine und dasselbe sind, worauf beide, die Gleichheit und Ungleichheit, bezogen werden, sind also nach der einen Seite einander gleich, nach der andern Seite aber ungleich, und insofern sie gleich sind, insofern sind sie nicht ungleich. Die Gleichheit bezieht sich nur auf sich, und die Ungleichheit ist ebenso nur Ungleichheit.

Durch diese ihre Trennung von einander aber heben sie sich nur auf. Gerade, was den Widerspruch und die Auflösung von ihnen abhalten soll, daß nämlich Etwas einem Andern in einer Rücksicht gleich, in einer andern aber ungleich sey; — dieß Auseinanderhalten der Gleichheit und Ungleichheit ist ihre Zerstörung. Denn beide sind Bestimmungen des Unterschiedes; sie sind Beziehungen auf einander, das Eine, zu seyn, was das Andere nicht ist; gleich ist nicht ungleich, und ungleich ist nicht gleich; und beide haben wesentlich diese Beziehung, und außer ihr keine Bedeutung; als Bestimmungen des Unterschiedes ist jedes das, was es ist, als unterschieden von seinem Andern. Durch ihre Gleichgültigkeit aber gegen einander ist die Gleichheit nur bezogen auf sich, die Ungleichheit ist ebenso eine eigene Rücksicht und

Reflexion für sich; jede ist somit sich selbst gleich; der Unterschied ist verschwunden, da sie keine Bestimmtheit gegen einander haben; oder jede ist hiermit nur Gleichheit.

Diese gleichgültige Rücksicht, oder der äußerliche Unterschied hebt somit sich selbst auf, und ist die Negativität seiner an sich selbst. Er ist diejenige Negativität, welche in dem Vergleichen dem Vergleichenden zukommt. Das Vergleichende geht von der Gleichheit zur Ungleichheit, und von dieser zu jener zurück; läßt also das Eine im Andern verschwinden, und ist in der That die negative Einheit beider. Sie ist zunächst jenseits des Verglichenen so wie jenseits der Momente der Vergleichung, als ein subjectives, außerhalb ihrer fallendes Thun. Aber diese negative Einheit ist in der That die Natur der Gleichheit und Ungleichheit selbst, wie sich ergeben hat. Eben die selbstständige Rücksicht, die eine jede ist, ist vielmehr die ihre Unterschiedenheit und damit sie selbst aufhebende Beziehung auf sich.

Nach dieser Seite, als Momente der äußern Reflexion und als sich selbst äußerlich, verschwinden die Gleichheit und Ungleichheit in ihre Gleichheit zusammen. Aber diese ihre negative Einheit ist ferner auch an ihnen gesetzt; sie haben nämlich die an sich seyende Reflexion außer ihnen, oder sind die Gleichheit und Ungleichheit eines Dritten, eines Andern als sie selbst sind. So ist das Gleiche nicht das Gleiche seiner selbst, und das Ungleiche als das Ungleiche nicht seiner selbst, sondern eines ihm Ungleichen, ist selbst das Gleiche. Das Gleiche und das Ungleiche ist also das Ungleiche seiner selbst. Jedes ist somit diese Reflexion, die Gleichheit, daß sie sie selbst und die Ungleichheit, die Ungleichheit, daß sie sie selbst und die Gleichheit ist.

Gleichheit und Ungleichheit machten die Seite des Gesetztseyns, gegen das Verglichene oder das Verschiedene aus, das sich als die an sich seyende Reflexion gegen sie bestimmt hatte. Aber dieses hat damit seine Bestimmtheit gegen sie ebenfalls verloren. Eben die Gleichheit und die Ungleichheit, die Bestimmungen der äußerlichen Reflexion, sind die nur an sich seyende Reflexion, welche das Verschiedene als solches seyn sollte, sein nur unbestimmter Unterschied. Die an sich seyende Reflexion ist die Beziehung auf sich ohne Negation, die abstracte Identität mit sich; damit eben das Gesetztseyn selbst. — Das bloß Verschiedene geht also durch das Gesetztseyn über in die negative Reflexion. Das Verschiedene ist der bloß gesetzte Unterschied, also der Unterschied, der keiner ist, also die Negation seiner an ihm selbst. So die Gleichheit und Ungleichheit selbst, das Gesetztseyn, geht durch die Gleichgültigkeit oder die die an sich seyende Reflexion zurück in die negative Einheit mit sich; in die Reflexion, welche der Unterschied der Gleichheit und Ungleichheit an sich selbst ist. Die Verschiedenheit, deren gleichgültige Seiten ebenso sehr schlechthin nur Momente als Einer negativen Einheit sind, ist der Gegensatz.

Anmerkung.

Die Verschiedenheit wird, wie die Identität, in einem eigenen Satze ausgedrückt. Uebrigens bleiben diese beiden Sätze in der gleichgültigen Verschiedenheit gegeneinander gehalten, so daß jeder für sich gilt ohne Rücksicht auf den andern.

Alle Dinge sind verschieden, oder: Es giebt nicht zwei Dinge, die einander gleich sind. — Dieser Satz ist in der That dem Satze der Identität entgegengesetzt, denn er sagt aus: A ist ein Verschiedenes, also A ist auch nicht A; oder A ist in einem andern ungleich, so ist es nicht A überhaupt, sondern vielmehr ein bestimmtes A. An die Stelle des A im identischen Satze kann jedes andere Substrat gesetzt, aber A als Ungleiches nicht mehr mit jedem andern vertauscht werden. Es soll zwar nicht ein Verschiedenes von sich, sondern nur von Anderem seyn; aber diese Verschiedenheit ist seine eigene Bestimmung. Als mit sich identisches A ist es das Unbestimmte; aber als Bestimmtes ist es das Gegentheil hievon, es hat nicht mehr nur die Identität mit sich, sondern auch eine Negation, somit eine Verschiedenheit seiner selbst von sich an ihm.

Daß alle Dinge verschieden sind von einander, ist ein sehr überflüssiger Satz, denn im Plural der Dinge liegt unmittelbar die Mehrheit und die ganz unbestimmte Verschiedenheit. — Der Satz aber: es giebt nicht zwei Dinge, die einander vollkommen gleich sind, drückt mehr, nämlich die bestimmte Verschiedenheit aus. Zwei Dinge sind nicht bloß zwei; die numerische Vielheit ist nur die Einerleiheit, sondern sie sind durch eine Bestimmung verschieden. Der Satz, daß es nicht zwei Dinge giebt, die einander gleich sind, fällt dem Vorstellen, — auch nach der Anekdote, an einem Hofe auf, wo ihn Leibnitz vorgebracht und die Damen veranlaßt haben soll, unter Baumblättern zu suchen, ob sie nicht zwei gleiche finden. — Glückliche Zeiten für die Metaphysik, wo man sich am Hofe mit ihr beschäftigte, und wo es keiner anderen Anstrengung bedurfte, ihre Sätze zu prüfen, als Baumblätter zu vergleichen! — Der Grund, daß jener Satz auffallend ist, liegt in dem Gesagten, daß zwei oder die numerische Mehrheit noch keine bestimmte Verschiedenheit enthält, und daß die Verschiedenheit als solche in ihrer Abstraction zunächst gleichgültig gegen die Gleichheit und Ungleichheit ist. Das Vorstellen, indem es auch zur Bestimmung übergeht, nimmt diese Momente selbst als gegen einander gleichgültige auf, so daß das eine oder das andere, die bloße Gleichheit der Dinge ohne die Ungleichheit zur Bestimmung hinreiche, oder daß die Dinge verschieden seyen, wenn sie auch nur numerische Viele, verschiedene überhaupt, nicht ungleiche sind. Der Satz der Verschiedenheit hingegen drückt aus, daß die Dinge durch die Ungleichheit von einander verschieden sind, daß ihnen die Bestimmung der Ungleichheit so sehr zukomme als die der Gleichheit, denn erst beide zusammen machen den bestimmten Unterschied aus.

Dieser Satz nun, daß allen Dingen die Bestimmung der Ungleichheit zukommt, bedürfte eines Beweises; er kann nicht als unmittelbarer Satz aufgestellt werden, denn die gewöhnliche Weise des Erkennens selbst fordert für die Verknüpfung verschiedener

Bestimmungen in einem synthetischen Satze einen Beweis oder das Aufzeigen eines Dritten, worin sie vermittelt sind. Dieser Beweis müßte den Uebergang der Identität in die Verschiedenheit, und dann den Uebergang dieser in die bestimmte Verschiedenheit, in die Ungleichheit darthun. Dieß pflegt aber nicht geleistet zu werden; es ergab sich darin, daß die Verschiedenheit oder der äußerliche Unterschied, in Wahrheit in sich reflectirter, Unterschied an ihm selbst ist, daß das gleichgültige Bestehen des Verschiedenen das bloße Gesetztseyn, und damit nicht äußerlicher, gleichgültiger Unterschied, sondern Eine Beziehung der beiden Momente ist.

Es liegt darin auch die Auflösung und Nichtigkeit des Satzes der Verschiedenheit. Zwei Dinge sind vollkommen gleich; so sind sie gleich und ungleich zugleich; gleich schon darin, daß sie Dinge oder zwei überhaupt sind, denn jedes ist ein Ding und ein Eins so gut als das andere, jedes also dasselbe, was das andere; ungleich aber sind sie durch die Annahme. Es ist somit die Bestimmung vorhanden, daß beide Momente, die Gleichheit und die Ungleichheit, in Einem und demselben verschieden, oder daß der außereinanderfallende Unterschied zugleich eine und dieselbe Beziehung ist. Somit ist sie in Entgegensetzung übergegangen.

Das Zugleich der beiden Prädicate wird zwar durch das Insofern aus einander gehalten; daß zwei Dinge insofern sie gleich, insofern nicht ungleich, oder nach einer Seite und Rücksicht gleich, nach der andern Seite und Rücksicht aber ungleich sind. Damit wird die Einheit der Gleichheit und Ungleichheit aus dem Dinge entfernt, und was seine eigene, und die Reflexion der Gleichheit und Ungleichheit an sich wäre, als eine dem Dinge äußerliche Reflexion, festgehalten. Diese ist es aber somit, die in einer und derselben Thätigkeit die zwei Seiten der Gleichheit und Ungleichheit unterscheidet, somit in Einer Thätigkeit beide enthält, die eine in die andere scheinen läßt und reflectirt. — Die gewöhnliche Zärtlichkeit für die Dinge aber, die nur dafür sorgt, daß diese sich nicht widersprechen, vergißt hier wie sonst, daß da

mit der Widerspruch nicht aufgelöst, sondern nur anderswohin, in die subjective oder äußere Reflexion überhaupt geschoben wird, und daß diese in der That die beiden Momente, welche durch diese Entfernung und Versetzung als bloßes Gesetztseyn ausgesprochen werden, als aufgehobene und auf einander bezogene in Einer Einheit enthält.

3. Der Gegensatz.

Im Gegensatze ist die bestimmte Reflexion, der Unterschied vollendet. Er ist die Einheit der Identität und der Verschiedenheit; seine Momente sind in Einer Identität verschiedene; so sind sie entgegengesetzte.

Die Identität und der Unterschied sind die Momente des Unterschiedes innerhalb seiner selbst gehalten; sie sind reflectirte Momente seiner Einheit. Gleichheit und Ungleichheit aber sind die entäußerte Reflexion; ihre Identität mit sich ist nicht nur die Gleichgültigkeit eines jeden gegen das von ihm Unterschiedene, sondern gegen das An- und-Fürsichseyn, als solches; eine Identität mit sich gegen die in sich reflectirte; sie ist also die nicht in sich reflectirte Unmittelbarkeit. Das Gesetztseyn der Seiten der äußerlichen Reflexion ist daher ein Seyn, so wie ihr Nichtgesetztseyn ein Nichtseyn.

Die Momente des Gegensatzes näher betrachtet, so sind sie das in sich reflectirte Gesetztseyn oder Bestimmung überhaupt. Das Gesetztseyn ist die Gleichheit und Ungleichheit; sie beide in sich reflectirt machen die Bestimmungen des Gegensatzes aus. Ihre Reflexion in sich besteht darin, daß jedes am ihm selbst die Einheit der Gleichheit und Ungleichheit ist. Die Gleichheit ist nur in der Reflexion, welche nach der Ungleichheit vergleicht, somit durch ihr anderes gleichgültiges Moment vermittelt; ebenso die Ungleichheit ist nur in derselben reflectirenden Beziehung, in welcher die Gleichheit ist. — Jedes dieser Momente ist also in seiner Bestimmtheit das Ganze. Es ist das Ganze, insofern es auch

sein anderes Moment enthält; aber dieß sein anderes ist ein gleichgültig seyendes, so enthält jedes die Beziehung auf sein Nichtseyn, und ist nur die Reflexion in sich oder das Ganze als sich wesentlich auf sein Nichtseyn beziehend.

Diese in sich reflectirte Gleichheit mit sich, die in ihr selbst die Beziehung auf die Ungleichheit enthält, ist das Positive; so die Ungleichheit, die in ihr selbst die Beziehung auf ihr Nichtseyn, die Gleichheit enthält, ist das Negative. — Oder beide sind das Gesetztseyn; insofern nun die unterschiedene Bestimmtheit als unterschiedene bestimmte Beziehung des Gesetztseyns auf sich genommen wird, so ist der Gegensatz einestheils das Gesetztseyn in seine Gleichheit mit sich reflectirt; anderntheils dasselbe in seine Ungleichheit mit sich reflectirt; das Positive und Negative. — Das Positive ist das Gesetztseyn als in die Gleichheit mit sich reflectirt; aber das Reflectirte ist das Gesetztseyn, das ist, die Negation als Negation, so hat diese Reflexion in sich die Beziehung auf das Andere zu ihrer Bestimmung. Das Negative ist das Gesetztseyn als in die Ungleichheit reflectirt; aber das Gesetztseyn ist die Ungleichheit selbst, so ist diese Reflexion somit die Identität der Ungleichheit mit sich selbst und absolute Beziehung auf sich. — Beide also, das in die Gleichheit mit sich reflectirte Gesetztseyn hat die Ungleichheit, und das in die Ungleichheit mit sich reflectirte Gesetztseyn hat auch die Gleichheit an ihm.

Das Positive und das Negative sind so die selbstständig gewordenen Seiten des Gegensatzes. Sie sind selbstständig, indem sie die Reflexion des Ganzen in sich sind, und sie gehören dem Gegensatze an, insofern es die Bestimmtheit ist, die als Ganzes in sich reflectirt ist. Um ihrer Selbstständigkeit willen machen sie den an sich bestimmten Gegensatz aus. Jedes ist es selbst und sein Anderes, dadurch hat jedes seine Bestimmtheit nicht an einem Andern, sondern an ihm selbst. — Jedes bezieht sich auf sich selbst, nur als sich beziehend auf sein Anderes. Dieß

hat die doppelte Seite; jedes ist Beziehung auf sein Nichtseyn als Aufheben dieses Andersseyns in sich; so ist sein Nichtseyn nur ein Moment in ihm. Aber anderntheils ist hier das Gesetztseyn ein Seyn, ein gleichgültiges Bestehen geworden; das Andere seiner, das jedes enthält, ist daher auch das Nichtseyn dessen, in welchem es nur als Moment enthalten seyn soll. Jedes ist daher nur, insofern sein Nichtseyn ist, und zwar in einer identischen Beziehung.

Die Bestimmungen, welche das Positive und Negative constituiren, bestehen also darin, daß das Positive und das Negative erstens absolute Momente des Gegensatzes sind; ihr Bestehen ist untrennbar Eine Reflexion; es ist Eine Vermittelung, in welcher jedes durch das Nichtseyn seines Andern, damit durch sein Anderes oder sein eigenes Nichtseyn ist. — So sind sie Entgegengesetzte überhaupt; oder jedes ist nur das Entgegengesetzte des Andern, das eine ist noch nicht positiv, und das andere noch nicht negativ, sondern beide sind negativ gegen einander. Jedes ist so überhaupt erstens insofern das Andere ist; es ist durch das Andere, durch sein eigenes Nichtseyn, das, was es ist; es ist nur Gesetztseyn; zweitens es ist insofern das Andere nicht ist; es ist durch das Nichtseyn des Anderen das, was es ist; es ist Reflexion in sich. — Dieses Beides ist aber die eine Vermittelung des Gegensatzes überhaupt, in der sie überhaupt nur Gesetzte sind.

Aber ferner dieß bloße Gesetztseyn ist in sich reflectirt überhaupt; das Positive und Negative ist nach diesem Momente der äußern Reflexion gleichgültig gegen jene erste Identität, worin sie nur Momente sind; oder indem jene erste Reflexion die eigene Reflexion des Positiven und Negativen in sich selbst, jedes sein Gesetztseyn an ihm selbst ist, so ist jedes gleichgültig gegen diese seine Reflexion in sein Nichtseyn, gegen sein eigenes Gesetztseyn. Die beiden Seiten sind so bloß verschiedene, und insofern ihre Bestimmtheit, positiv und negativ zu seyn, ihr Gesetztseyn gegen

einander ausmacht, so ist jede nicht an ihr selbst so bestimmt, sondern ist nur Bestimmtheit überhaupt; jeder Seite kommt daher zwar eine der Bestimmtheiten von Positivem und Negativem zu; aber sie können verwechselt werden, und jede Seite ist von der Art, daß sie ebenso gut als positiv wie als negativ genommen werden kann.

Aber das Positive und Negative ist drittens nicht nur ein Gesetztes, noch bloß ein Gleichgültiges, sondern ihr Gesetztseyn oder die Beziehung auf das Andere in einer Einheit, die nicht sie selbst sind, ist in jedes zurückgenommen. Jedes ist an ihm selbst positiv und negativ; das Positive und Negative ist die Reflexions-Bestimmung an und für sich; erst in dieser Reflexion des Entgegengesetzten in sich ist es positiv und negativ. Das Positive hat die Beziehung auf das Andere, in der die Bestimmtheit des Positiven ist, an ihm selbst; ebenso das Negative ist nicht Negatives als gegen ein Anderes, sondern hat die Bestimmtheit, wodurch es negativ ist, gleichfalls in ihm selbst.

So ist jedes Selbstständige für sich seyende Einheit mit sich. Das Positive ist wohl ein Gesetztseyn, aber so daß für es das Gesetztseyn nur Gesetztseyn, als aufgehobenes ist. Es ist das Nichtentgegengesetzte; der aufgehobene Gegensatz, aber als Seite des Gegensatzes selbst. — Als positiv ist zwar Etwas bestimmt in Beziehung auf ein Andersseyn, aber so daß seine Natur dieß ist, nicht ein Gesetztes zu seyn; es ist die das Andersseyn negirende Reflexion in sich. Aber das Andere seiner, das Negative, ist selbst nicht mehr Gesetztseyn oder Moment, sondern ein selbstständiges Seyn; so ist die negirende Reflexion des Positiven in sich bestimmt, dieß sein Nichtseyn von sich auszuschließen.

So das Negative als absolute Reflexion ist nicht das unmittelbare Negative, sondern dasselbe als aufgehobenes Gesetztseyn; das Negative an und für sich, das positiv auf sich selbst beruht. Als Reflexion in sich negirt es seine Beziehung auf Anderes; sein Anderes ist das Positive, ein selbstständiges Seyn; — seine ne-

gative Beziehung darauf ist daher, es aus sich auszuschließen. Das Negative ist das für sich bestehende Entgegengesetzte, gegen das Positive, das die Bestimmung des aufgehobenen Gegensatzes ist; der auf sich beruhende ganze Gegensatz, entgegengesetzt dem mit sich identischen Gesetztseyn.

Das Positive und Negative ist hiermit nicht nur an sich positiv und negativ, sondern an und für sich. An sich sind sie es, insofern von ihrer ausschließenden Beziehung auf Anderes abstrahirt, und sie nur nach ihrer Bestimmung genommen werden. An sich ist etwas positiv oder negativ, indem es nicht bloß gegen Anderes so bestimmt seyn soll. Aber das Positive oder Negative nicht als Gesetztseyn und damit nicht als Entgegengesetztes, ist es jedes das Unmittelbare, Seyn und Nichtseyn. Das Positive und Negative sind aber die Momente des Gegensatzes, das Ansichseyn derselben macht nur die Form ihres Reflectirtseyns in sich aus. Es ist etwas an sich positiv, außer der Beziehung auf das Negative; und es ist etwas an sich negativ, außer der Beziehung auf das Negative; in dieser Bestimmung wird bloß an dem abstracten Momente dieses Reflectirtseyns festgehalten. Allein das ansichseyende Positive oder Negative heißt wesentlich, daß entgegengesetzt zu seyn, nicht bloß Moment sey, noch der Vergleichung angehöre, sondern die eigene Bestimmung der Seiten des Gegensatzes ist. An sich positiv oder negativ sind sie also nicht außer der Beziehung auf Anderes, sondern daß diese Beziehung, und zwar als ausschließende, die Bestimmung oder das Ansichseyn derselben ausmacht; hierin sind sie es also zugleich an und für sich.

Anmerkung.

Es ist hier der Begriff des Positiven und Negativen anzuführen, wie er in der Arithmetik vorkommt. Er wird darin als bekannt vorausgesetzt; weil er aber nicht in seinem bestimmten Unterschiede aufgefaßt wird, entgeht er nicht unauflösbaren Schwierigkeiten und Verwickelungen. Es haben sich so

eben die beiden realen Bestimmungen des Positiven und Negativen ergeben, — außer dem einfachen Begriffe ihrer Entgegensetzung, — daß nämlich das erstemal ein nur verschiedenes, unmittelbares Daseyn zu Grunde liegt, dessen einfache Reflexion in sich unterschieden wird von seinem Gesetztseyn, der Entgegensetzung selbst. Diese gilt daher nur als nicht an und für sich seyend, und dem Verschiedenen zwar zukommend, so daß jedes ein Entgegengesetztes überhaupt ist, aber auch gleichgültig dagegen für sich besteht, und es einerlei ist, welches der beiden entgegengesetzten Verschiedenen als positiv oder als negativ betrachtet werde. — Das anderemal aber ist das Positive das an sich selbst Positive, das Negative das an sich selbst Negative, so daß das Verschiedene nicht gleichgültig dagegen, sondern dieß seine Bestimmung an und für sich ist. — Diese beiden Formen des Positiven und Negativen kommen gleich in den ersten Bestimmungen vor, in denen sie in der Arithmetik gebraucht werden.

Das + a und — a sind zuerst entgegengesetzte Größen überhaupt; a ist die beiden zum Grunde liegende, ansichseyende Einheit, das gegen die Entgegensetzung selbst Gleichgültige, das hier ohne weitern Begriff als todte Grundlage dient. Das — a ist zwar als das Negative, das + a als das Positive bezeichnet, aber das eine ist so gut ein Entgegengesetztes als das andere.

Ferner ist a nicht nur die einfache zum Grunde liegende Einheit, sondern als + a und — a ist sie die Reflexion dieser Entgegengesetzten in sich; es sind zwei verschiedene a vorhanden und es ist gleichgültig, welches von beiden man als das positive oder negative bezeichnen will; beide haben ein besonderes Bestehen und sind positiv.

Nach jener ersten Seite ist $+y - y = 0$; oder in $-8 + 3$, sind die 3 positiven, negative im 8. Die Entgegengesetzten heben sich in ihrer Verbindung auf. Eine Stunde Wegs nach Osten gemacht, und ebenso viel zurück nach Westen hebt den erst

gemachten Weg auf; so viel Schulden, um so viel weniger Vermögen, und so viel Vermögen vorhanden ist, so viel hebt sich von den Schulden auf. Die Stunde Wegs nach Osten ist zugleich nicht der positive Weg an sich, noch der nach Westen der negative Weg; sondern diese Richtungen sind gleichgültig gegen diese Bestimmtheit des Gegensatzes; nur eine dritte außer ihnen fallende Rücksicht macht die eine zur positiven, die andere zur negativen. So auch die Schulden sind nicht an und für sich das Negative; sie sind es nur in Beziehung auf den Schuldner; für den Gläubiger sind sie sein positives Vermögen; sie sind eine Summe Geld, oder was es sey von einem gewissen Werth, das nach außerhalb seiner fallenden Rücksichten Schulden oder Vermögen ist.

Die Entgegengesetzten heben sich zwar in ihrer Beziehung auf, so daß das Resultat gleich Null ist; aber es ist in ihnen auch *ihre identische Beziehung* vorhanden, die gegen den Gegensatz selbst gleichgültig ist; so machen sie *Eines* aus. Wie so eben von der Summe Geld erinnert worden, die nur Eine Summe ist, oder das a, das nur Ein a ist im + a und — a; auch der Weg, der nur Ein Stück Wegs ist, nicht zwei Wege, deren einer nach Osten, der andere nach Westen ginge. So auch eine Ordinate y, die dasselbe ist, auf dieser oder jener Seite der Are genommen; insofern ist + y — y = y; sie ist nur *die* Ordinate, es ist nur Eine Bestimmung und Gesetz derselben.

Ferner aber sind die Entgegengesetzten nicht nur Ein Gleichgültiges, sondern auch *zwei Gleichgültige*. Sie sind nämlich als Entgegengesetzte auch in sich Reflectirte, und bestehen so als Verschiedene.

So sind in — 8 + 3 überhaupt eilf Einheiten vorhanden; + y, — y, sind Ordinaten auf der entgegengesetzten Seite der Are, wo jede ein gegen diese Grenze und gegen ihren Gegensatz gleichgültiges Daseyn ist; so ist + y — y = 2 y. — Auch der nach Osten und nach Westen zurückgelegte Weg ist die Summe

einer zweifachen Bemühung, oder die Summe von zwei Zeitperioden. Ebenso ist in der Staatsökonomie ein Quantum von Geld, oder von Werth, nicht nur dieß Eine Quantum als Mittel der Subsistenz, sondern es ist ein verdoppeltes; es ist Mittel der Subsistenz sowohl für den Gläubiger als den Schuldner. Das Staatsvermögen berechnet sich nicht bloß als Summe des baaren Geldes und des sonstigen Werthes von den Immobilien und Mobilien, der im Staate vorhanden ist, noch weniger aber als Summe, die übrig bliebe nach Abzug des passiven Vermögens vom activen, sondern das Capital, wenn seine active und passive Bestimmung sich auch zur Null reducirten, bleibt *erstens* positives Capital; als + a — a = a; aber zweitens indem es auf vielfältige Weise passives, verliehenes und wieder verliehenes ist, ist es dadurch ein sehr vervielfältigtes Mittel.

Nicht nur aber sind die entgegengesetzten Größen einerseits bloß entgegengesetzte überhaupt, andererseits reale oder gleichgültige. Sondern ob zwar das Quantum selbst das gleichgültig begrenzte Seyn ist, so kommt doch an ihm auch das an sich Positive und das an sich Negative vor. Das a z. B., insofern es kein Zeichen hat, gilt dafür, daß es als positives zu nehmen sey, wenn es zu bezeichnen ist. Wenn es nur überhaupt ein entgegengesetztes werden sollte, so könnte es ebenso gut als — a genommen werden. Aber das positive Zeichen wird ihm unmittelbar gegeben, weil das Positive für sich die eigenthümliche Bedeutung des Unmittelbaren, als mit sich identischen, gegen die Entgegensetzung hat.

Ferner indem positive und negative Größen addirt oder subtrahirt werden, gelten sie als solche, die für sich positiv und negativ seyen, und es nicht bloß durch die Beziehung des Addirens oder Subtrahirens, auf diese äußerliche Weise werden. In 8 — (— 3) heißt das erste Minus entgegengesetzt *gegen* 8, das zweite Minus aber (— 3) gilt als entgegengesetztes *an sich*, außer dieser Beziehung.

Näher tritt dieß bei der Multiplication und Division hervor; hier ist das Positive wesentlich als das Nichtentgegengesetzte, das Negative hingegen als das Entgegengesetzte zu nehmen, nicht beide Bestimmungen auf gleiche Weise nur als Entgegengesetzte überhaupt. Indem die Lehrbücher in den Beweisen, wie sich die Zeichen in diesen beiden Rechnungsarten verhalten, bei dem Begriffe der entgegengesetzten Größen überhaupt stehen bleiben, so sind diese Beweise unvollständig und verwickeln sich in Widersprüche. — Plus und Minus erhalten aber bei der Multiplication und Division die bestimmtere Bedeutung von Positivem und Negativem an sich, weil das Verhältniß der Factoren, Einheit und Anzahl gegen einander zu seyn, nicht ein bloßes Verhältniß des Mehrens und Minderns ist, wie bei dem Addiren und Subtrahiren, sondern ein qualitatives; womit auch Plus und Minus die qualitative Bedeutung des Positiven und Negativen erhält. — Ohne diese Bestimmung und bloß aus dem Begriffe entgegengesetzter Größen kann leicht die schiefe Folgerung gezogen werden, daß wenn $-a.+a=-a^2$ ist, umgekehrt $+a.-a=+a^2$ gebe. Indem der eine Factor die Anzahl und der andere die Einheit, und zwar die erstere wie gewöhnlich der voranstehende bedeutet, so unterscheiden sich die beiden Ausdrücke $-a.+a$ und $+a.-a$ dadurch, daß im erstern $+a$ die Einheit und $-a$ die Anzahl, und im andern es umgekehrt ist. Es pflegt nun beim erstern gesagt zu werden, wenn ich $+a$ nehmen soll $-a$ mal, so nehme ich $+a$ nicht bloß a mal, sondern zugleich auf die ihm entgegengesetzte Weise, $+a$ mal $-a$; also da es Plus ist, so habe ich es negativ zu nehmen, und das Product ist $-a^2$. — Wenn aber im zweiten Falle $-a$ zu nehmen ist $+a$ mal, so soll $-a$ gleichfalls nicht $-a$ mal genommen werden, sondern in der ihm entgegengesetzten Bestimmung nämlich $+a$ mal. Nach dem Räsonnement des ersten Falles folgt also, daß das Product $+a^2$ seyn müsse. Ebenso bei der Division.

Diese Consequenz ist nothwendig, insofern Plus und Minus nur als entgegengesetzte Größen überhaupt genommen werden; dem Minus wird im ersten Falle die Kraft zugeschrieben, das Plus zu verändern; aber im andern sollte Plus nicht dieselbe Kraft über Minus haben, ungeachtet es so gut eine entgegengesetzte Größebestimmung ist, als dieses. In der That hat Plus diese Kraft nicht, denn es ist hier nach seiner qualitativen Bestimmung gegen Minus zu nehmen, indem die Factoren ein qualitatives Verhältniß zu einander haben. Insofern ist also das Negative hier das an sich Entgegengesetzte als solches, das Positive aber ist das Unbestimmte, Gleichgültige überhaupt; es ist wohl auch das Negative, aber des Andern, nicht an ihm selbst. — Eine Bestimmung als Negation kommt also allein durch das Negative herein, nicht durch das Positive.

So ist denn auch $-a.-a=+a^2$, darum weil das negative a nicht bloß auf die entgegengesetzte Weise, (so würde es zu nehmen seyn, mit $-a$ multiplicirt) sondern weil es negativ genommen werden soll. Die Negation der Negation aber ist das Positive.

C.

Der Widerspruch.

1. Der Unterschied überhaupt enthält seine beiden Seiten als Momente; in der Verschiedenheit fallen sie gleichgültig auseinander; im Gegensatze als solchem sind sie Seiten des Unterschiedes, eines nur durchs andere bestimmt, somit nur Momente; aber sie sind ebenso sehr bestimmt an ihnen selbst, gleichgültig gegen einander und sich gegenseitig ausschließend; die selbstständigen Reflexions-Bestimmungen.

Die eine ist das Positive, die andere das Negative, aber jene als das an ihm selbst Positive, diese als das an ihm selbst Negative. Die gleichgültige Selbstständigkeit für sich hat jedes dadurch, daß es die Beziehung auf sein anderes Moment an ihm selbst hat; so ist es der ganze in sich geschlossene Gegensatz. — Als dieses Ganze ist jedes vermittelt durch sein An-

deres mit sich, und enthält dasselbe. Aber es ist ferner durch das Nichtseyn seines Andern mit sich vermittelt; so ist es für sich seyende Einheit und schließt das Andere aus sich aus.

Indem die selbstständige Reflexions-Bestimmung in derselben Rücksicht, als sie die andere enthält, und dadurch selbstständig ist, die andere ausschließt, so schließt sie in ihrer Selbstständigkeit ihre eigene Selbstständigkeit aus sich aus; denn diese besteht darin, die ihr andere Bestimmung in sich zu enthalten und dadurch allein nicht Beziehung auf ein Aeußerliches zu seyn; aber ebenso sehr unmittelbar darin, sie selbst zu seyn und die ihr negative Bestimmung von sich auszuschließen. Sie ist so der Widerspruch.

Der Unterschied überhaupt ist schon der Widerspruch an sich; denn er ist die Einheit von solchen, die nur sind, insofern sie nicht eins sind, — und die Trennung solcher, die nur sind als in derselben Beziehung getrennte. Das Positive und Negative aber sind der gesetzte Widerspruch, weil sie als negative Einheiten selbst das Setzen ihrer, und darin jedes das Aufheben seiner und das Setzen seines Gegentheils ist. — Sie machen die bestimmende Reflexion als ausschließende aus; weil das Ausschließen Ein Unterscheiden, und jedes der Unterschiedenen als Ausschließendes selbst das ganze Ausschließen ist, so schließt jedes in ihm selbst sich aus.

Die beiden selbstständigen Reflexions-Bestimmungen für sich betrachtet, so ist das Positive das Gesetztseyn als in die Gleichheit mit sich reflectirt; das Gesetztseyn, das nicht Beziehung auf ein Anderes ist, das Bestehen also, insofern das Gesetztseyn aufgehoben und ausgeschlossen ist. Damit aber macht sich das Positive zur Beziehung eines Nichtseyns, — zu einem Gesetztseyn. — So ist es der Widerspruch, daß es als das Setzen der Identität mit sich durch Ausschließen des Negativen sich selbst zum Negativen von einem macht, also zu dem Andern, das es von sich ausschließt. Dieses ist als Ausgeschlossenes frei von dem Ausschließenden gesetzt; hiermit als in sich reflectirt und

selbst ausschließend. So ist die ausschließende Reflexion Setzen des Positiven, als ausschließend das Andere, so daß dieß Setzen unmittelbar das Setzen seines Andern, es ausschließenden, ist.

Dieß ist der absolute Widerspruch des Positiven, aber er ist unmittelbar der absolute Widerspruch des Negativen; das Setzen beider ist Eine Reflexion. — Das Negative für sich betrachtet gegen das Positive ist das Gesetztseyn als in die Ungleichheit mit sich reflectirt, das Negative als Negatives. Aber das Negative ist selbst das Ungleiche, das Nichtseyn eines Andern; somit ist die Reflexion in seine Ungleichheit vielmehr seine Beziehung auf sich selbst. — Die Negation überhaupt ist das Negative als Qualität, oder unmittelbare Bestimmtheit; das Negative aber als Negatives, ist es bezogen auf das Negative seiner, auf sein Anderes. Wird dieß Negative nur als identisch mit dem ersten genommen, so ist es, wie auch das erstere, nur unmittelbar; sie werden so nicht genommen als Andere gegen einander, somit nicht als Negative; das Negative ist überhaupt nicht ein Unmittelbares. — Indem nun ferner aber ebenso sehr jedes dasselbe ist, was das Andere, so ist diese Beziehung der Ungleichen ebenso sehr ihre identische Beziehung.

Dieß ist also derselbe Widerspruch, der das Positive ist, nämlich Gesetztseyn oder Negation, als Beziehung auf sich. Aber das Positive ist nur an sich dieser Widerspruch; das Negative dagegen der gesetzte Widerspruch; denn in seiner Reflexion in sich, an und für sich Negatives oder als Negatives identisch mit sich zu seyn, hat es die Bestimmung, daß es Nichtidentisches, Ausschließen der Identität sey. Es ist dieß, gegen die Identität identisch mit sich zu seyn, hiermit durch seine ausschließende Reflexion sich selbst von sich auszuschließen.

Das Negative ist also die ganze, als Entgegensetzung auf sich beruhende Entgegensetzung, der absolute sich nicht auf Anderes beziehende Unterschied; er schließt als Entgegensetzung die Identität von sich aus; aber somit sich selbst, denn als Be-

ziehung auf sich bestimmt er sich als die Identität selbst, die er ausschließt.

2. Der Widerspruch löst sich auf.

In der sich selbst ausschließenden Reflexion, die betrachtet wurde, hebt das Positive und das Negative jedes in seiner Selbstständigkeit sich selbst auf; jedes ist schlechthin das Uebergehen oder vielmehr das sich Uebersetzen seiner in sein Gegentheil. Dieß rastlose Verschwinden der Entgegengesetzten in ihnen selbst ist die nächste Einheit, welche durch den Widerspruch zu Stande kommt; sie ist die Null.

Der Widerspruch enthält aber nicht bloß das Negative, sondern auch das Positive; oder die sich selbst ausschließende Reflexion ist zugleich setzende Reflexion; das Resultat des Widerspruchs ist nicht nur Null. — Das Positive und Negative machen das Gesetztseyn der Selbstständigkeit aus; die Negation ihrer durch sie selbst hebt das Gesetztseyn der Selbstständigkeit auf. Dieß ist es, was in Wahrheit im Widerspruche zu Grund geht.

Die Reflexion in sich, wodurch die Seiten des Gegensatzes sich zu selbstständigen Beziehungen auf sich machen, ist zunächst ihre Selbstständigkeit als unterschiedener Momente; sie sind so nur an sich diese Selbstständigkeit, denn sie sind noch entgegengesetzte, und daß sie es an sich sind, macht ihr Gesetztseyn aus. Aber ihre ausschließende Reflexion hebt dieß Gesetztseyn auf, macht sie zu fürsichseyenden Selbstständigen, zu solchen, die nicht nur an sich, sondern durch ihre negative Beziehung auf ihr Anderes selbstständig sind; ihre Selbstständigkeit ist auf diese Weise auch gesetzt. Aber ferner machen sie sich durch dieß ihr Setzen zu einem Gesetztseyn. Sie richten sich zu Grunde, indem sie sich bestimmen als das mit sich Identische, aber darin vielmehr als das Negative, als ein mit sich Identisches, das Beziehung auf Anderes ist.

Allein diese ausschließende Reflexion ist näher betrachtet nicht nur diese formelle Bestimmung. Sie ist ansichseyende Selbstständigkeit, und ist das Aufheben dieses Gesetztseyns und durch dieß

Aufheben erst fürsichseyende und in der That selbstständige Einheit. Durch das Aufheben des Andersseyns oder Gesetztseyns ist zwar wieder das Gesetztseyn, das Negative eines Anderen, vorhanden. Aber in der That ist diese Negation nicht wieder nur erste unmittelbare Beziehung auf Anderes, nicht Gesetztseyn als aufgehobene Unmittelbarkeit, sondern als aufgehobenes Gesetztseyn. Die ausschließende Reflexion der Selbstständigkeit, indem sie ausschließend ist, macht sich zum Gesetztseyn, aber ist ebenso sehr Aufheben ihres Gesetztseyns. Sie ist aufhebende Beziehung auf sich; sie hebt darin erstens das Negative auf und zweitens setzt sie sich als Negatives, und dieß ist erst dasjenige Negative, das sie aufhebt; im Aufheben des Negativen setzt und hebt sie zugleich es auf. Die ausschließende Bestimmung selbst ist auf diese Weise sich das Andere, dessen Negation sie ist; das Aufheben dieses Gesetztseyns ist daher nicht wieder Gesetztseyn als das Negative eines Anderen, sondern ist das Zusammengehen mit sich selbst, das positive Einheit mit sich ist. Die Selbstständigkeit ist so durch ihre eigene Negation in sich zurückkehrende Einheit, indem sie durch die Negation ihres Gesetztseyns in sich zurückkehrt. Sie ist die Einheit des Wesens, durch die Negation nicht eines Andern, sondern ihrer selbst identisch mit sich zu seyn.

3. Nach dieser positiven Seite, daß die Selbstständigkeit im Gegensatze als ausschließende Reflexion sich zum Gesetztseyn macht, und es ebenso sehr aufhebt, Gesetztseyn zu seyn, ist der Gegensatz nicht nur zu Grunde, sondern in seinen Grund zurückgegangen. — Die ausschließende Reflexion des selbstständigen Gegensatzes macht ihn zu einem Negativen, nur Gesetzten; sie setzt dadurch ihre zunächst selbstständigen Bestimmungen, das Positive und Negative, zu solchen herab, welche nur Bestimmungen sind; und indem so das Gesetztseyn zum Gesetztseyn gemacht wird, ist es überhaupt in seine Einheit mit sich zurückgekehrt; es ist das einfache Wesen, aber das Wesen als Grund. Durch das Aufheben der sich an sich selbst widersprechenden Bestimmungen des

Wesens ist dieses wiederhergestellt, jedoch mit der Bestimmung, ausschließende Reflexions-Einheit zu seyn, — einfache Einheit, welche sich selbst als Negatives bestimmt, aber in diesem Gesetztseyn unmittelbar sich selbst gleich und mit sich zusammengegangen ist.

Zunächst geht also der selbstständige Gegensatz durch seinen Widerspruch in den Grund zurück; jener ist das Erste, Unmittelbare, von dem angefangen wird, und der aufgehobene Gegensatz oder das aufgehobene Gesetztseyn ist selbst ein Gesetztseyn. Somit ist das Wesen als Grund ein Gesetztseyn, ein Gewordenes. Aber umgekehrt hat sich nur dieß gesetzt, daß der Gegensatz oder das Gesetztseyn ein Aufgehobenes, nur als Gesetztseyn ist. Das Wesen ist also als Grund so ausschließende Reflexion, daß es sich selbst zum Gesetztseyn macht, daß der Gegensatz, von dem vorhin der Anfang gemacht wurde und der das Unmittelbare war, die nur gesetzte, bestimmte Selbstständigkeit des Wesens ist, und daß er nur das sich an ihm selbst Aufhebende, das Wesen aber das in seiner Bestimmtheit in sich Reflectirte ist. Das Wesen schließt als Grund sich von sich selbst aus, es setzt sich; sein Gesetztseyn, — welches das Ausgeschlossene ist, — ist nur als Gesetztseyn, als Identität des Negativen mit sich selbst. Dieß Selbstständige ist das Negative, gesetzt als Negatives; ein sich selbst Widersprechendes, das daher unmittelbar im Wesen als seinem Grunde bleibt.

Der aufgelöste Widerspruch ist also der Grund, das Wesen als Einheit des Positiven und Negativen. Im Gegensatze ist die Bestimmung zur Selbstständigkeit gediehen; der Grund aber ist diese vollendete Selbstständigkeit; das Negative ist in ihm selbstständiges Wesen, aber als Negatives; so ist er ebenso sehr das Positive als das in dieser Negativität mit sich Identische. Der Gegensatz und sein Widerspruch ist daher im Grunde so sehr aufgehoben, als erhalten. Der Grund ist das Wesen als die positive Identität mit sich; aber die sich zugleich als die Negativität auf sich bezieht, sich also bestimmt und zum ausgeschlossenen Gesetztseyn macht; dieß Gesetztseyn aber ist das ganze selbstständige Wesen, und das Wesen ist Grund, als in dieser seiner Negation identisch mit sich selbst und positiv. Der sich widersprechende selbstständige Gegensatz war also bereits selbst der Grund; es kam nur die Bestimmung der Einheit mit sich selbst hinzu, welche dadurch hervortritt, daß die selbstständigen Entgegengesetzten jedes sich selbst aufhebt und sich zu dem Andern seiner macht, somit zu Grunde geht, aber darin zugleich nur mit sich selbst zusammengeht, also in seinem Untergange, das ist, in seinem Gesetztseyn oder in der Negation vielmehr erst das in sich reflectirte, mit sich identische Wesen ist.

Anmerkung 1.

Das Positive und Negative ist dasselbe. Dieser Ausdruck gehört der äußern Reflexion an, insofern sie mit diesen beiden Bestimmungen eine Vergleichung anstellt. Es ist aber nicht eine äußere Vergleichung, welche zwischen denselben, ebenso wenig als zwischen andern Kategorien anzustellen ist, sondern sie sind an ihnen selbst zu betrachten, d. h. es ist zu betrachten, was ihre eigene Reflexion ist. An dieser aber hat es sich gezeigt, daß jedes wesentlich das Scheinen seiner im Andern und selbst das Setzen seiner als des Andern ist.

Das Vorstellen, insofern es das Positive und Negative nicht betrachtet, wie sie an und für sich sind, kann aber allerdings an das Vergleichen verwiesen werden, um das Haltlose dieser Unterschiedenen, die von ihm als fest einander gegenüber angenommen sind, aufmerksam zu werden. Eine geringe Erfahrung in dem reflectirenden Denken wird es schon wahrnehmen, daß wenn etwas als positiv bestimmt worden, indem man nun von dieser Grundlage weiter geht, sich dasselbe unmittelbar unter der Hand in Negatives verkehrt hat, und umgekehrt das negative Bestimmte in Positives, daß das reflectirende Denken sich in diesen Bestimmungen verwirrt und sich widersprechend wird. Die Unbekanntschaft mit der Natur derselben ist der Meinung, diese Verwirrung sey etwas Unrechtes, das nicht geschehen soll und schreibt sie einem

subjectiven Fehler zu. Dieses Uebergehen bleibt in der That auch bloße Verwirrung, insofern das Bewußtseyn über die Nothwendigkeit der Verwandelung nicht vorhanden ist. — Es ist aber, auch für die äußere Reflexion, eine einfache Betrachtung, daß für's Erste das Positive nicht ein unmittelbar Identisches ist, sondern theils ein Entgegengesetztes gegen das Negative, und daß es nur in dieser Beziehung Bedeutung hat, also das Negative selbst in seinem Begriffe liegt, theils aber, daß es an ihm selbst die sich auf sich beziehende Negation des bloßen Gesetztseyns oder des Negativen, also selbst die absolute Negation in sich ist. — Ebenso das Negative, das dem Positiven gegenüber steht, hat nur Sinn in dieser Beziehung auf dieß sein Anderes; es enthält also dasselbe in seinem Begriffe. Das Negative hat aber auch ohne Beziehung auf das Positive ein eigenes Bestehen; es ist mit sich identisch; so ist es aber selbst das, was das Positive seyn sollte.

Vornehmlich wird der Gegensatz vom Positiven und Negativen in dem Sinne genommen, daß jenes (ob es gleich seinem Namen nach das Ponirtseyn, Gesetztseyn ausdrückt) ein Objectives seyn soll, dieses aber ein Subjectives, welches nur einer äußern Reflexion angehöre, das an und für sich seyende Objective nichts angehe, und ganz und gar nicht für dasselbe vorhanden sey. In der That, wenn das Negative nichts Anderes als die Abstraction einer subjectiven Willkür oder eine Bestimmung einer äußerlichen Vergleichung ausdrückt, so ist es freilich für das objective Positive nicht vorhanden, d. h. dieses ist nicht an ihm selbst auf eine solche leere Abstraction bezogen; aber dann ist ihm die Bestimmung, daß es ein Positives sey, gleichfalls nur äußerlich. — So gilt, um ein Beispiel von dem fixen Gegensatze dieser Reflexions-Bestimmungen anzuführen, das Licht überhaupt für das nur Positive, die Finsterniß aber für das nur Negative. Aber das Licht hat in seiner unendlichen Expansion und der Kraft seiner aufschließenden und belebenden Wirksamkeit wesentlich die Natur

absoluter Negativität. Die Finsterniß dagegen, als Unmannigfaltiges oder der sich nicht selbst in sich unterscheidende Schooß der Erzeugung, ist das einfache mit sich Identische, das Positive. Sie wird als das nur Negative in dem Sinne genommen, daß sie als bloße Abwesenheit des Lichts für dasselbe ganz und gar nicht vorhanden sey, — so daß dieses, indem es sich auf sie bezieht, sich nicht auf ein Anderes, sondern rein auf sich selbst beziehen, also diese nur vor ihm verschwinden soll. Aber bekanntlich wird das Licht durch die Finsterniß zum Grau getrübt; und außer dieser bloß quantitativen Veränderung erleidet es auch die qualitative, durch die Beziehung darauf zur Farbe bestimmt zu werden. — So ist z. B. auch die Tugend nicht ohne Kampf; sie ist vielmehr der höchste, vollendete Kampf; so ist sie nicht nur das Positive, sondern absolute Negativität; sie ist auch nicht nur in Vergleichung mit dem Laster Tugend, sondern ist an ihr selbst Entgegensetzung und Bekämpfung. Oder das Laster ist nicht nur der Mangel der Tugend, — auch die Unschuld ist dieser Mangel, — und nicht nur für eine äußere Reflexion von der Tugend unterschieden, sondern an sich selbst ihr entgegengesetzt, es ist böse. Das Böse besteht in dem Beruhen auf sich, gegen das Gute; es ist die positive Negativität. Die Unschuld aber, als Mangel sowohl des Guten als des Bösen, ist gleichgültig gegen beide Bestimmungen, weder positiv noch negativ. Aber zugleich ist dieser Mangel auch als Bestimmtheit zu nehmen, und einerseits ist sie als die positive Natur von Etwas zu betrachten, als sie sich andererseits auf ein Entgegengesetztes bezieht, und alle Naturen aus ihrer Unschuld, aus ihrer gleichgültigen Identität mit sich, heraustreten, sich durch sich selbst auf ihr Anderes beziehen und dadurch zu Grunde richten, oder, im positiven Sinne, in ihren Grund zurückgehen. — Auch die Wahrheit ist das Positive als das mit dem Objecte übereinstimmende Wissen, aber sie ist nur diese Gleichheit mit sich, insofern das Wissen sich negativ gegen das Andere verhalten, das Object durchdrungen und die Negation,

die es ist, aufgehoben hat. Der Irrthum ist ein Positives, als eine Meinung des nicht an und für sich seyenden, die sich weiß und behauptet. Die Unwissenheit aber ist entweder das gegen Wahrheit und Irrthum Gleichgültige, somit weder als positiv noch als negativ bestimmt und die Bestimmung derselben als ein Mangel gehört der äußeren Reflexion an, oder aber als objectiv, als eigene Bestimmung einer Natur, ist sie der Trieb, der gegen sich gerichtet ist; ein Negatives, das eine positive Richtung in sich enthält. — Es ist eine der wichtigsten Erkenntnisse, diese Natur der betrachteten Reflexions-Bestimmungen, daß ihre Wahrheit nur in ihrer Beziehung auf einander, und damit darin besteht, daß jede in ihrem Begriffe selbst die andere enthält, einzusehen und festzuhalten; ohne diese Erkenntniß läßt sich eigentlich kein Schritt in der Philosophie thun.

Anmerkung 2.

Die Bestimmung der Entgegensetzung ist gleichfalls zu einem Satze gemacht worden, dem sogenannten Satze des ausgeschlossenen Dritten.

Etwas ist entweder A oder Nicht-A; es giebt kein Drittes.

Dieser Satz enthält zuerst, daß Alles ein Entgegengesetztes ist, ein entweder als positiv oder als negativ Bestimmtes. — Ein wichtiger Satz, der darin seine Nothwendigkeit hat, daß die Identität in Verschiedenheit und diese in Entgegensetzung übergeht. Allein er pflegt nicht in diesem Sinne verstanden zu werden, sondern soll gewöhnlich so viel heißen, daß einem Dinge von allen Prädicaten entweder dieses Prädicat selbst oder sein Nichtseyn zukomme. Das Entgegengesetzte bedeutet hier bloß den Mangel oder vielmehr die Unbestimmtheit; und der Satz ist so unbedeutend, daß es nicht der Mühe werth ist, ihn zu sagen. Wenn die Bestimmungen süß, grün, viereckig genommen, — und es sollen alle Prädicate genommen werden — und nun vom Geiste gesagt wird, er sey entweder süß oder nicht süß, grün oder

nicht grün u. s. f., so ist dieß eine Trivialität, die zu nichts führt. Die Bestimmtheit, das Prädicat, wird auf Etwas bezogen; das Etwas ist bestimmt, sagt der Satz aus; nun soll er wesentlich dieß enthalten, daß die Bestimmtheit sich näher bestimme, zur Bestimmtheit an sich, zur Entgegensetzung werde. Statt dessen geht er aber in jenem trivialen Sinne von der Bestimmtheit nur über zu ihrem Nichtseyn überhaupt, zurück zur Unbestimmtheit.

Der Satz des ausgeschlossenen Dritten unterscheidet sich ferner vom oben betrachteten Satze der Identität oder des Widerspruchs, der so hieß: es giebt nicht Etwas, das zugleich A und Nicht-A ist. Er enthält, daß es nicht Etwas gebe, welches weder A noch Nicht-A, daß es nicht ein Drittes gebe, das gegen den Gegensatz gleichgültig sey. In der That aber giebt es in diesem Satze selbst das Dritte, das gleichgültig gegen den Gegensatz ist, nämlich A selbst ist darin vorhanden. Dieß A ist weder + A noch — A, und ebenso wohl auch + A als — A. — Das Etwas das entweder + A oder Nicht-A seyn sollte, ist hiemit auf + A sowohl als Nicht-A bezogen; und wieder, indem es auf A bezogen ist, solle es nicht auf Nicht-A bezogen seyn, so wie nicht auf A, indem es auf Nicht-A bezogen ist. Das Etwas selbst ist also das Dritte, welches ausgeschlossen seyn sollte. Indem die entgegengesetzten Bestimmungen, im Etwas ebenso sehr gesetzt als in diesem Setzen aufgehobene sind, so ist das Dritte, das hier die Gestalt eines todten Etwas hat, tiefer genommen, die Einheit der Reflexion, in welche, als in den Grund die Entgegensetzung zurückgeht.

Anmerkung 3.

Wenn nun die ersten Reflexions-Bestimmungen, die Identität, die Verschiedenheit und die Entgegensetzung, in einem Satze aufgestellt worden, so sollte noch vielmehr diejenige, in welche sie als in ihre Wahrheit übergehen, nämlich der Widerspruch, in einen Satz gefaßt und gesagt werden: Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend, und zwar in dem Sinne, daß dieser

Satz gegen die übrigen vielmehr die Wahrheit und das Wesen der Dinge ausdrücke. — Der Widerspruch, der an der Entgegensetzung hervortritt, ist nur das entwickelte Nichts, das in der Identität enthalten ist, und in dem Ausdrucke vorkam, daß der Satz der Identität Nichts sage. Diese Negation bestimmt sich weiter zur Verschiedenheit und zur Entgegensetzung, welche nun der gesetzte Widerspruch ist.

Es ist aber eines der Grundvorurtheile der bisherigen Logik und des gewöhnlichen Vorstellens, als ob der Widerspruch nicht eine so wesenhafte und immanente Bestimmung sey, als die Identität; ja wenn von Rangordnung die Rede, und beide Bestimmungen als getrennte festzuhalten wären, so wäre der Widerspruch für das Tiefere und Wesenhaftere zu nehmen. Denn die Identität ihm gegenüber ist nur die Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des todten Seyns; er aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Thätigkeit.

Der Widerspruch wird gewöhnlich für's erste von den Dingen, von dem Seyenden und Wahren überhaupt, entfernt; es wird behauptet, daß es nichts Widersprechendes gebe. Er wird für's andere dagegen in die subjective Reflexion geschoben, die durch ihre Beziehung und Vergleichung ihn erst setze. Aber auch in dieser Reflexion sey er nicht eigentlich vorhanden, denn das Widersprechende könne nicht vorgestellt noch gedacht werden. Er gilt überhaupt, sey es am Wirklichen oder in der denkenden Reflexion, für eine Zufälligkeit, gleichsam für eine Abnormität und vorübergehenden Krankheits-Paroxysmus.

Was nun die Behauptung betrifft, daß es den Widerspruch nicht gebe, daß er nicht ein Vorhandenes sey, so brauchen wir uns um eine solche Versicherung nicht zu bekümmern; eine absolute Bestimmung des Wesens muß sich in aller Erfahrung finden, in allem Wirklichen wie in jedem Begriffe. Oben beim Unendlichen, das der Widerspruch ist, wie er in der Sphäre des Seyns

sich zeigt, ist das Gleiche bereits erinnert worden. Die gemeine Erfahrung aber spricht es selbst aus, daß es wenigstens eine Menge widersprechender Dinge, widersprechender Einrichtungen u. s. f. gebe, deren Widerspruch nicht bloß in einer äußerlichen Reflexion, sondern in ihnen selbst vorhanden ist. Er ist aber ferner nicht bloß als eine Abnormität zu nehmen, die nur hier und da vorkäme, sondern ist das Negative in seiner wesenhaften Bestimmung, das Princip aller Selbstbewegung, die in nichts weiter besteht, als in einer Darstellung desselben. Die äußerliche sinnliche Bewegung selbst ist sein unmittelbares Daseyn. Es bewegt sich etwas nur, nicht indem es in diesem Jetzt hier ist, und in einem andern Jetzt dort, sondern indem es in einem und demselben Jetzt hier und nicht hier, indem es in diesem Hier zugleich ist und nicht ist. Man muß den alten Dialektikern die Widersprüche zugeben, die sie in der Bewegung aufzeigen, aber daraus folgt nicht, daß darum die Bewegung nicht ist, sondern vielmehr, daß die Bewegung der daseyende Widerspruch selbst ist.

Ebenso ist die innere, die eigentliche Selbstbewegung, der Trieb überhaupt (Appetit oder Nisus der Monade, die Entelechie des absolut einfachen Wesens) nichts Anderes, als daß Etwas in sich selbst, und der Mangel, das Negative seiner selbst, in einer und derselben Rücksicht ist. Die abstracte Identität mit sich ist noch keine Lebendigkeit, sondern daß das Positive an sich selbst die Negativität ist, dadurch geht es außer sich und setzt sich in Veränderung. Etwas ist also lebendig, nur insofern es den Widerspruch in sich enthält, und zwar diese Kraft ist, den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten. Wenn aber ein Existirendes nicht in seiner positiven Bestimmung zugleich über seine negative überzugreifen und eine in der andern festzuhalten, den Widerspruch nicht in ihm selbst zu haben vermag, so ist es nicht die lebendige Einheit selbst, nicht Grund, sondern geht in dem Widerspruche zu Grunde. — Das speculative Denken besteht nur darin, daß das Denken den Widerspruch und in ihm sich

selbst festhält, nicht aber daß es sich, wie es dem Vorstellen geht, von ihm beherrschen und durch ihn sich seine Bestimmungen nur in andere oder in Nichts auflösen läßt.

Wenn in der Bewegung, dem Triebe und dergleichen der Widerspruch in die Einfachheit dieser Bestimmungen für das Vorstellen verhüllt ist, so stellt sich hingegen in den Verhältnißbestimmungen der Widerspruch unmittelbar dar. Die trivialsten Beispiele, von Oben und Unten, Rechts und Links, Vater und Sohn und so fort ins Unendliche, enthalten alle den Gegensatz in Einem. Oben ist, was nicht Unten ist; Oben ist bestimmt nur dieß, nicht Unten zu seyn, und ist nur, insofern ein Unten ist; und umgekehrt; in der einen Bestimmung liegt ihr Gegentheil. Vater ist das Andere des Sohnes, und Sohn das Andere des Vaters, und jedes ist nur als dieß Andere des Andern; und zugleich ist die eine Bestimmung nur in Beziehung auf die andere; ihr Seyn ist Ein Bestehen. Der Vater ist außer der Beziehung auf Sohn auch etwas für sich; aber so ist er nicht Vater, sondern ein Mann überhaupt; wie oben und Unten, Rechts und Links auch in sich reflectirte, außer der Beziehung etwas sind; aber nur Orte überhaupt. — Die Entgegengesetzten enthalten insofern den Widerspruch, als sie in derselben Rücksicht sich negativ auf einander beziehende oder sich gegenseitig aufhebende und gegen einander gleichgültige sind. Die Vorstellung, indem sie zum Momente der Gleichgültigkeit der Bestimmungen übergeht, vergißt darin ihre negative Einheit und behält sie somit nur als Verschiedene überhaupt, in welcher Bestimmung Rechts nicht mehr Rechts, Links nicht mehr Links u. s. f. ist. Indem sie aber Rechts und Links in der That vor sich hat, so hat sie diese Bestimmungen vor sich als sich negirend, die eine in der andern, und in dieser Einheit zugleich sich nicht negirend, sondern jede gleichgültig für sich seyend.

Das Vorstellen hat daher wohl allenthalben den Widerspruch zu seinem Inhalte, kommt aber nicht zum Bewußtseyn desselben;

es bleibt äußerliche Reflexion, die von der Gleichheit zur Ungleichheit, oder von der negativen Beziehung zum Reflectirtseyn der Unterschiedenen in sich, übergeht. Sie hält diese beiden Bestimmungen einander äußerlich gegenüber und hat nur sie, nicht aber das Uebergehen, welches das Wesentliche ist, und den Widerspruch enthält, im Sinne. — Die geistreiche Reflexion, um diese hier zu erwähnen, besteht dagegen im Auffassen und Aussprechen des Widerspruchs. Ob sie zwar den Begriff der Dinge und ihrer Verhältnisse nicht ausdrückt und nur Vorstellungsbestimmungen zu ihrem Material und Inhalt hat, so bringt sie dieselben in eine Beziehung, die ihren Widerspruch enthält und durch diesen hindurch ihren Begriff scheinen läßt. — Die denkende Vernunft aber spitzt, so zu sagen, den abgestumpften Unterschied des Verschiedenen, die bloße Mannigfaltigkeit der Vorstellung, zum wesentlichen Unterschiede, zum Gegensatze, zu. Die Mannigfaltigen werden erst, auf die Spitze des Widerspruchs getrieben, regsam und lebendig gegen einander, und erhalten in ihm die Negativität, welche die inwohnende Pulsation der Selbstbewegung und Lebendigkeit ist.

Es ist schon über den ontologischen Beweis vom Daseyn Gottes erinnert worden, daß die darin zu Grunde gelegte Bestimmung der Inbegriff aller Realitäten ist. Von dieser Bestimmung pflegt zuerst gezeigt zu werden, daß sie möglich sey, weil sie keinen Widerspruch enthalte, indem die Realität nur als Realität ohne Schranken genommen werde. Es wurde erinnert, daß damit jener Inbegriff zum einfachen unbestimmten Seyn, oder wenn die Realitäten in der That als mehrere Bestimmte genommen werden, zum Inbegriff aller Negationen wird. Näher den Unterschied der Realität genommen, so wird er aus der Verschiedenheit zum Gegensatze und damit zum Widerspruch, und der Inbegriff aller Realitäten überhaupt zum absoluten Widerspruch in sich selbst. Der gewöhnliche Horror, den das vorstellende, nicht speculative Denken, wie die Natur vor dem Vacuum, vor dem

Widerspruche hat, verwirft diese Consequenz; denn es bleibt bei der einseitigen Betrachtung der Auflösung des Widerspruchs in Nichts stehen, und erkennt die positive Seite desselben nicht, nach welcher er absolute Thätigkeit, und absoluter Grund wird.

Es ist überhaupt aus der Betrachtung der Natur des Widerspruchs hervorgegangen, daß es für sich noch, so zu sagen, kein Schaden, Mangel oder Fehler einer Sache ist, wenn an ihr ein Widerspruch aufgezeigt werden kann. Vielmehr jede Bestimmung, jedes Concrete, jeder Begriff ist wesentlich eine Einheit unterschiedener und unterscheidbarer Momente, die durch den bestimmten, wesentlichen Unterschied in widersprechende übergehen. Dieses Widersprechende löst sich allerdings in Nichts auf, es geht in seine negative Einheit zurück. Das Ding, das Subject, der Begriff ist nun eben diese negative Einheit selbst; es ist ein an sich selbst Widersprechendes, aber ebenso sehr der aufgelöste Widerspruch; es ist der Grund, der seine Bestimmungen enthält und trägt. Das Ding, das Subject, oder der Begriff, ist als in seiner Sphäre in sich reflectirt, sein aufgelöster Widerspruch, aber seine ganze Sphäre ist auch wieder eine bestimmte, verschiedene; so ist sie eine endliche, und dieß heißt eine widersprechende. Von diesem höhern Widerspruche ist nicht sie selbst die Auflösung; sondern hat eine höhere Sphäre zu ihrer negativen Einheit, zu ihrem Grunde. Die endlichen Dinge in ihrer gleichgültigen Mannigfaltigkeit sind daher überhaupt dieß, widersprechend an sich selbst, in sich gebrochen zu seyn und in ihren Grund zurückzugehen. — Wie weiterhin betrachtet werden wird, so besteht der wahre Schluß von einem Endlichen und Zufälligen auf ein absolut-nothwendiges Wesen nicht darin, daß von dem Endlichen und Zufälligen als dem zum Grunde liegenden und liegen bleibenden Seyn, sondern daß, was auch unmittelbar in der Zufälligkeit liegt, von einem nur fallenden, sich an sich selbst widersprechendem Seyn aus, auf ein absolut Nothwendiges geschlossen, oder daß vielmehr aufgezeigt wird,

das zufällige Seyn gehe an sich selbst in seinen Grund zurück, worin es sich aufhebt, — ferner daß es durch dieß Zurückgehen den Grund nur so setze, daß es sich selbst vielmehr zum Gesetzten macht. Im gewöhnlichen Schließen erscheint das Seyn des Endlichen als Grund des Absoluten; darum weil Endliches ist, ist das Absolute. Die Wahrheit aber ist, daß darum weil das Endliche der an sich selbst widersprechende Gegensatz, weil es nicht ist, das Absolute ist. In jenem Sinne lautet der Satz des Schlusses so: Das Seyn des Endlichen ist das Seyn des Absoluten; in diesem Sinne aber so: Das Nichtseyn des Endlichen ist das Seyn des Absoluten.

Drittes Kapitel.

Der Grund.

Das Wesen bestimmt sich selbst als Grund.

Wie das Nichts zuerst mit dem Seyn in einfacher unmittelbarer Einheit, so ist auch hier zuerst die einfache Identität des Wesens mit seiner absoluten Negativität in unmittelbarer Einheit. Das Wesen ist nur diese seine Negativität, welche die reine Reflexion ist. Es ist diese reine Negativität als die Rückkehr des Seyns in sich; so ist es an sich oder für uns bestimmt, als der Grund, in dem sich das Seyn auflöst. Aber diese Bestimmtheit ist nicht durch es selbst gesetzt; oder es ist nicht Grund, eben insofern es diese seine Bestimmtheit nicht selbst gesetzt hat. Seine Reflexion aber besteht darin, sich als das, was es an sich ist, als Negatives zu setzen und sich zu bestimmen. Das Positive und Negative machen die wesenhafte Bestimmung aus, in die es als in seine Negation verloren ist. Diese selbstständigen Reflexions-Bestimmungen heben sich auf, und die zu Grunde gegangene Bestimmung ist die wahrhafte Bestimmung des Wesens.

Der Grund ist daher selbst eine der Reflexions-Be-

stimmungen des Wesens, aber die letzte, vielmehr nur die Bestimmung, daß sie aufgehobene Bestimmung ist. Die Reflexions-Bestimmung, indem sie zu Grunde geht, erhält ihre wahrhafte Bedeutung, der absolute Gegenstoß ihrer in sich selbst zu seyn, nämlich daß das Gesetztseyn, das dem Wesen zukommt, nur als aufgehobenes Gesetztseyn ist, und umgekehrt, daß nur das sich aufhebende Gesetztsetzn das Gesetztseyn des Wesens ist. Das Wesen, indem es sich als Grund bestimmt, bestimmt sich als das Nichtbestimmte, und nur das Aufheben seines Bestimmtseyns ist sein Bestimmen. — In diesem Bestimmtseyn als dem sich selbst aufhebenden ist es nicht aus Anderem herkommendes, sondern in seiner Negativität mit sich identisches Wesen.

Insofern von der Bestimmung aus, als dem Ersten, Unmittelbaren zum Grunde fortgegangen wird, (durch die Natur der Bestimmung selbst, die durch sich zu Grunde geht,) so ist der Grund zunächst ein durch jenes Erste Bestimmtes. Allein dieß Bestimmen ist einestheils als Aufheben des Bestimmens die nur wiederhergestellte, gereinigte oder geoffenbarte Identität des Wesens, — welche die Reflexions-Bestimmung an sich ist; — anderntheils ist diese negirende Bewegung als Bestimmen erst das Setzen jener Reflexions-Bestimmtheit, welche als die unmittelbare erschien, die aber nur von der sich selbst ausschließenden Reflexion des Grundes gesetzt und hierin als nur Gesetztes oder Aufgehobenes gesetzt ist. — So kommt das Wesen, indem es sich als Grund bestimmt, nur aus sich her. Als Grund also setzt es sich als Wesen, und daß es sich als Wesen setzt, darin besteht sein Bestimmen. Dieß Setzen ist die Reflexion des Wesens, die in ihrem Bestimmen sich selbst aufhebt, nach jener Seite Setzen, nach dieser das Setzen des Wesens, somit beides in einem Thun ist.

Die Reflexion ist die reine Vermittelung überhaupt, der Grund ist die reale Vermittelung des Wesens mit sich. Jene, die Bewegung des Nichts durch Nichts zu sich selbst zurück, ist

das Scheinen seiner in einem Andern; aber weil der Gegensatz in dieser Reflexion noch keine Selbstständigkeit hat, so ist weder jenes Erste, das Scheinende, ein Positives, noch das Andere, in dem es scheint, ein Negatives. Beide sind Substrate, eigentlich nur der Einbildungskraft; sie sind noch nicht sich auf sich selbst Beziehende. Die reine Vermittelung ist nur reine Beziehung, ohne Bezogene. Die bestimmende Reflexion setzt zwar solche, die identisch mit sich, aber zugleich nur bestimmte Beziehungen sind. Der Grund dagegen ist die reale Vermittelung, weil er die Reflexion als aufgehobene Reflexion enthält; er ist das durch sein Nichtseyn in sich zurückkehrende und sich setzende Wesen. Nach diesem Momente der aufgehobenen Reflexion erhält das Gesetzte die Bestimmung der Unmittelbarkeit, eines solchen, das außer der Beziehung oder seinem Scheine identisch mit sich ist. Dieß Unmittelbare ist das durch das Wesen wiederhergestellte Seyn; das Nichtseyn der Reflexion, durch das das Wesen sich vermittelt. In sich kehrt das Wesen zurück als negirendes; es giebt sich also in seiner Rückkehr in sich, die Bestimmtheit, die eben darum das mit sich identische Negative, das aufgehobene Gesetztseyn, und somit ebenso sehr seyendes, als die Identität des Wesens mit sich als Grund ist.

Der Grund ist zuerst absoluter Grund, in dem das Wesen zunächst als Grundlage überhaupt für die Grundbeziehung ist; näher bestimmt er sich aber als Form und Materie, und giebt sich einen Inhalt.

Zweitens ist er bestimmter Grund, als Grund von einem bestimmten Inhalt; indem die Grundbeziehung sich in ihrer Realisirung überhaupt äußerlich wird, geht sie in die bedingende Vermittelung über.

Drittens, der Grund setzt eine Bedingung voraus; aber die Bedingung setzt ebenso sehr den Grund voraus; das Unbedingte ist ihre Einheit, die Sache an sich, die durch die Vermittelung der bedingenden Beziehung in die Existenz übergeht.

Anmerkung.

Der Grund ist, wie die andern Reflexions-Bestimmungen, in einem Satze ausgedrückt worden: Alles hat seinen zureichenden Grund. — Dieß heißt im Allgemeinen nichts Anderes, als was ist, ist nicht als seyendes Unmittelbares, sondern als Gesetztes zu betrachten; es ist nicht bei dem unmittelbaren Daseyn oder bei der Bestimmtheit überhaupt stehen zu bleiben, sondern davon zurückzugehen in seinen Grund, in welcher Reflexion es als Aufgehobenes und in seinem An- und Fürsichseyn ist. In dem Satze des Grundes wird also die Wesentlichkeit der Reflexion in sich gegen das bloße Seyn ausgesprochen. — Daß der Grund zureichend sey, ist eigentlich sehr überflüssig hinzuzusetzen, denn es versteht sich von selbst; das, für was der Grund nicht zureicht, hätte keinen Grund, aber Alles soll einen Grund haben. Allein Leibnitz, dem das Princip des zureichenden Grundes vornehmlich am Herzen lag, und der es sogar zum Grundsatz seiner ganzen Philosophie machte, verband damit einen tiefern Sinn und wichtigern Begriff, als gewöhnlich damit verbunden wird, indem man nur bei dem unmittelbaren Ausdruck stehen bleibt; obgleich der Satz auch nur in diesem Sinne schon für wichtig anzusehen ist, daß nämlich das Seyn als solches in seiner Unmittelbarkeit für das Unwahre und wesentlich für ein Gesetztes, der Grund aber für das wahrhafte Unmittelbare erklärt wird. Leibnitz aber stellte das Zureichende des Grundes vornehmlich der Causalität in ihrem strengen Sinne, als der mechanischen Wirkungsweise, entgegen. Indem diese eine äußerliche ihrem Inhalte nach auf Eine Bestimmtheit beschränkte Thätigkeit überhaupt ist, so treten die durch sie gesetzten Bestimmungen äußerlich und zufällig in eine Verbindung; die Theilbestimmungen werden durch ihre Ursachen begriffen; aber die Beziehung derselben, welche das Wesentliche einer Existenz ausmacht, ist nicht in den Ursachen des Mechanismus enthalten. Diese Beziehung, das Ganze als wesentliche Einheit, liegt nur im Begriffe, im Zwecke. Für diese

Einheit sind die mechanischen Ursachen nicht zureichend, weil ihnen nicht der Zweck, als die Einheit der Bestimmungen, zu Grunde liegt. Unter dem zureichenden Grunde hat Leibnitz daher einen solchen verstanden, der auch für diese Einheit zureichte, daher nicht die bloßen Ursachen, sondern die Endursachen in sich begriffe. Diese Bestimmung des Grundes gehört aber noch nicht hierher; der teleologische Grund ist ein Eigenthum des Begriffs und der Vermittelung durch denselben, welche die Vernunft ist.

A.

Der absolute Grund.

a. Form und Wesen.

Die Reflexions-Bestimmung, insofern sie in den Grund zurückgeht, ist ein erstes, ein unmittelbares Daseyn überhaupt, von dem angefangen wird. Aber das Daseyn hat nur noch die Bedeutung des Gesetztseyns und setzt wesentlich einen Grund voraus; in dem Sinne, daß es ihn vielmehr nicht setzt; daß dieß Setzen ein Aufheben seiner selbst, das Unmittelbare vielmehr das Gesetzte und der Grund das Nichtgesetzte ist. Wie es sich ergeben hat, ist dieß Voraussetzen, das auf das Setzende rückschlagende Setzen, der Grund ist als das aufgehobene Bestimmtseyn nicht das Unbestimmte, sondern das durch sich selbst bestimmte Wesen, aber als unbestimmt oder als aufgehobenes Gesetztseyn Bestimmtes. Er ist das Wesen, das in seiner Negativität mit sich identisch ist.

Die Bestimmtheit des Wesens als Grund wird hiermit die gedoppelte, des Grundes und des Begründeten. Sie ist erstens das Wesen als Grund, bestimmt das Wesen zu seyn gegen das Gesetztseyn, als Nichtgesetztseyn. Zweitens ist sie das Begründete, das Unmittelbare, das aber nicht an und für sich ist, das Gesetztseyn als Gesetztseyn. Dieses ist somit gleichfalls mit sich identisch, aber die Identität des Negativen mit sich. Das mit sich identische Negative und das mit sich identische Po-

sitive ist nun eine und dieselbe Identität. Denn der Grund ist Identität des Positiven oder selbst auch des Gesetztseyns mit sich; das Begründete ist das Gesetztseyn als Gesetztseyn, diese seine Reflexion in sich aber ist die Identität des Grundes. — Diese einfache Identität ist also nicht selbst der Grund, denn der Grund ist das Wesen gesetzt, als das Nichtgesetzte gegen das Gesetztseyn. Sie ist, als die Einheit dieser bestimmten Identität (des Grundes) und der negativen Identität (des Begründeten), das Wesen überhaupt, unterschieden von seiner Vermittelung.

Diese Vermittelung, mit den vorhergehenden Reflexionen verglichen, aus denen sie herkommt, ist erstlich nicht die reine Reflexion, als welche nicht vom Wesen unterschieden ist, und das Negative, damit auch die Selbstständigkeit der Bestimmungen, noch nicht an ihr hat. Im Grunde als der aufgehobenen Reflexion aber haben diese Bestimmungen ein Bestehen. — Auch ist sie nicht die bestimmende Reflexion, deren Bestimmungen wesentliche Selbstständigkeit haben; denn diese ist im Grunde zu Grunde gegangen, in dessen Einheit sind sie nur gesetzte. — Diese Vermittelung des Grundes ist daher die Einheit der reinen und der bestimmenden Reflexion; ihre Bestimmungen oder das Gesetzte hat Bestehen, und umgekehrt das Bestehen derselben ist ein Gesetztes. Weil dieß ihr Bestehen selbst ein Gesetztes ist oder Bestimmtheit hat, so sind sie somit von ihrer einfachen Identität unterschieden, und machen die Form aus gegen das Wesen.

Das Wesen hat eine Form und Bestimmungen derselben. Erst als Grund hat es eine feste Unmittelbarkeit oder ist Substrat. Das Wesen als solches ist eins mit seiner Reflexion, und ununterschieden ihre Bewegung selbst. Es ist daher nicht das Wesen, welches sie durchläuft; auch ist es nicht dasjenige, von dem sie als von einem Ersten anfängt. Dieser Umstand erschwert die Darstellung der Reflexion überhaupt; denn man kann eigentlich nicht sagen, das Wesen geht in sich selbst zurück, das Wesen scheint in sich, weil es nicht vor oder in seiner Bewegung ist, und diese keine Grundlage hat, an der sie sich verläuft. Ein Bezogenes tritt erst im Grund nach dem Momente der aufgehobenen Reflexion hervor. Das Wesen als das bezogene Substrat aber ist das bestimmte Wesen; um dieses Gesetztseyns willen hat es wesentlich die Form an ihm. — Die Formbestimmungen dagegen sind nun die Bestimmungen als an dem Wesen; es liegt ihnen zu Grunde als das Unbestimmte, das in seiner Bestimmung gleichgültig gegen sie ist; sie haben an ihm ihre Reflexion in sich. Die Reflexions-Bestimmungen sollten ihr Bestehen an ihnen selbst haben und selbstständig seyn; aber ihre Selbstständigkeit ist ihre Auflösung; so haben sie dieselbe an einem Andern; aber diese Auflösung ist selbst diese Identität mit sich oder der Grund des Bestehens, den sie sich geben.

Der Form gehört überhaupt alles Bestimmte an; es ist Formbestimmung, insofern es ein Gesetztes, hiermit von einem solchen, dessen Form es ist, Unterschiedenes ist; die Bestimmtheit als Qualität ist eins mit ihrem Substrat, dem Seyn; das Seyn ist das unmittelbar Bestimmte, das von seiner Bestimmtheit noch nicht unterschieden, — oder das in ihr noch nicht in sich reflectirt, so wie diese daher eine seyende, noch nicht eine gesetzte ist. Die Formbestimmungen des Wesens sind ferner als die Reflexions-Bestimmtheiten, ihrer nähern Bestimmtheit nach, die oben betrachteten Momente der Reflexion. Die Identität und der Unterschied, dieser theils als Verschiedenheit, theils als Gegensatz. Ferner aber gehört auch die Grundbeziehung dazu, insofern sie zwar die aufgehobene Reflexions-Bestimmung aber dadurch das Wesen zugleich als Gesetztes ist. Dagegen gehört zur Form nicht die Identität, welche der Grund in sich hat, nämlich daß das Gesetztseyn als aufgehobenes und das Gesetztseyn als solches, — der Grund und das Begründete, — Eine Reflexion ist, welche das Wesen als einfache Grundlage ausmacht, die das Bestehen der Form ist. Allein dieß Bestehen

ist im Grunde gesetzt; oder dieß Wesen ist selbst wesentlich als bestimmtes; somit es ist auch wieder das Moment der Grundbeziehung und Form. — Dieß ist die absolute Wechselbeziehung der Form und des Wesens, daß dieses einfache Einheit des Grundes und des Begründeten, darin aber eben selbst bestimmt oder Negatives ist, und sich als Grundlage von der Form unterscheidet, aber so zugleich selbst Grund und Moment der Fom wird.

Die Form ist daher das vollendete Ganze der Reflerion; sie enthält auch diese Bestimmung derselben, aufgehobene zu seyn; daher ist sie ebenso sehr als sie eine Einheit ihres Bestimmens ist, auch bezogen auf ihr Aufgehobenseyn, auf ein Anderes, das nicht selbst Form, sondern an dem sie sey. Als die wesentliche sich auf sich selbst beziehende Negativität, gegen dieß einfache Negative ist sie das Setzende und Bestimmende; das einfache Wesen hingegen ist die unbestimmte und unthätige Grundlage, an welcher die Formbestimmungen das Bestehen oder die Reflerion in sich haben. — Bei dieser Unterscheidung des Wesens und der Form pflegt die äußere Reflerion stehen zu bleiben; sie ist nothwendig, aber dieses Unterscheiden selbst ist ihre Einheit, so wie diese Grundeinheit das von sich abstoßende und zum Gesetztseyn machende Wesen ist. Die Form ist die absolute Negativität selbst, oder die negative absolute Identität mit sich, wodurch eben das Wesen nicht Seyn, sondern Wesen ist. Diese Identität abstract genommen, ist das Wesen gegen die Form; so wie die Negativität abstract genommen als das Gesetztseyn, die einzelne Formbestimmung ist. Die Bestimmung aber, wie sie sich gezeigt hat, ist in ihrer Wahrheit, die totale sich auf sich beziehende Negativität, die somit als diese Identität das einfache Wesen an ihr selbst ist. Die Form hat daher an ihrer eigenen Identität das Wesen; wie das Wesen an seiner negativen Natur die absolute Form. Es kann also nicht gefragt werden, wie die Form zum Wesen hinzukomme, denn sie ist nur das Scheinen desselben in sich selbst, die eigene ihm inwohnende Reflerion. Die Form

ebenso an ihr selbst ist die in sich zurückkehrende Reflerion, oder das identische Wesen; in ihrem Bestimmen macht sie die Bestimmung zum Gesetztseyn als Gesetztseyn. — Sie bestimmt also nicht das Wesen, als ob sie wahrhaft vorausgesetzt, getrennt vom Wesen sey, denn so ist sie die unwesentliche, rastlos zu Grunde gehende Reflerions-Bestimmung, hiermit ist sie so selbst vielmehr der Grund ihres Aufhebens oder die identische Beziehung ihrer Bestimmungen. Die Form bestimmt das Wesen, heißt also, die Form in ihrem Unterscheiden hebt dieß Unterscheiden selbst auf, und ist die Identität mit sich, welche das Wesen als das Bestehen der Bestimmung ist; sie ist der Widerspruch in ihrem Gesetztseyn aufgehoben zu seyn und an diesem Aufgehobenseyn das Bestehen zu haben; somit der Grund, als das im Bestimmt- oder Negirtseyn mit sich identische Wesen.

Diese Unterschiede, der Form und des Wesens, sind daher nur Momente der einfachen Formbeziehung selbst. Aber sie sind näher zu betrachten und festzuhalten. Die bestimmende Form bezieht sich auf sich als aufgehobenes Gesetztseyn, sie bezieht sich damit auf ihre Identität als auf ein Anderes. Sie setzt sich als aufgehoben; sie setzt damit ihre Identität voraus; das Wesen ist nach diesem Momente das Unbestimmte, dem die Form ein Anderes ist. So ist es nicht das Wesen, das die absolute Reflerion an ihm selbst ist, sondern bestimmt als die formlose Identität; es ist die Materie.

a. Form und Materie.

Das Wesen wird zur Materie, indem seine Reflerion sich bestimmt, zu demselben als zu dem formlosen Unbestimmten sich zu verhalten. Die Materie ist also die einfache unterschiedslose Identität, welche das Wesen ist, mit der Bestimmung das Andere der Form zu seyn. Sie ist daher die eigentliche Grundlage oder Substrat der Form, weil sie die Reflerion in sich der Form-

bestimmungen oder das Selbstständige ausmacht, auf das sie sich als auf ihr positives Bestehen beziehen.

Wenn von allen Bestimmungen, aller Form eines Etwas abstrahirt wird, so bleibt die unbestimmte Materie übrig. Die Materie ist ein schlechthin *Abstractes*. (— Man kann die Materie nicht sehen, fühlen u. s. f. — was man sieht, fühlt, ist eine *bestimmte Materie*, d. h. eine Einheit der Materie und der Form.) Diese Abstraction, aus der die Materie hervorgeht, ist aber nicht nur ein *äußerliches* Wegnehmen und Aufheben der Form, sondern die Form reducirt sich durch sich selbst, wie sich ergeben hat, zu dieser einfachen Identität.

Ferner *setzt* die Form eine Materie *voraus*, auf welche sie sich bezieht. Aber darum *finden* sich beide nicht äußerlich und zufällig einander gegenüber; weder die Materie noch die Form ist aus sich selbst, oder in anderer Sprache *ewig*. Die Materie ist das gegen die Form Gleichgültige, aber diese Gleichgültigkeit ist die Bestimmtheit der Identität mit sich, in welche als in ihre Grundlage die Form zurückgeht. Die Form *setzt* die Materie voraus; eben darin, daß sie sich als Aufgehobenes setzt, somit sich auf diese ihre Identität als auf ein Anderes bezieht. Umgekehrt ist die Form von der Materie vorausgesetzt; denn diese ist nicht das einfache Wesen, das unmittelbar selbst die absolute Reflexion ist, sondern dasselbe bestimmt als das Positive, nämlich das nur ist, als aufgehobene Negation. — Aber von der andern Seite weil die Form sich nur als Materie setzt, insofern sie sich selbst aufhebt, somit dieselbe *voraussetzt*, ist die Materie auch bestimmt als *grundloses* Bestehen. Ebenso ist die Materie nicht bestimmt als der Grund der Form; sondern, indem die Materie sich setzt als die abstracte Identität der aufgehobenen Formbestimmung, ist sie nicht die Identität als Grund, und die Form insofern gegen sie grundlos. Form und Materie sind somit bestimmt, die eine wie die andere, nicht gesetzt durch einander, nicht Grund von einander zu seyn. Die Materie ist vielmehr die Identität

des Grundes und des Begründeten, als Grundlage, welche dieser Formbeziehung gegenüber steht. Diese ihre gemeinschaftliche Bestimmung der Gleichgültigkeit ist die Bestimmung der Materie als solcher, und macht auch die Beziehung beider aufeinander aus. Ebenso die Bestimmung der Form, die Beziehung als unterschiedener zu seyn, ist auch das andere Moment des Verhaltens beider zu einander. — Die Materie, das als gleichgültig Bestimmte, ist das *Passive* gegen die Form als *Thätiges*. Diese ist als das sich auf sich beziehende Negative der Widerspruch in sich selbst, das sich Auflösende, sich von sich Abstoßende und Bestimmende. Sie bezieht sich auf die Materie, und sie ist *gesetzt*, sich auf dieß ihr Bestehen als auf ein Anderes zu beziehen. Die Materie hingegen ist gesetzt, sich nur auf sich selbst zu beziehen, und gleichgültig gegen Anderes zu seyn; aber sie bezieht sich *an sich* auf die Form; denn sie enthält die aufgehobene Negativität, und ist nur Materie durch diese Bestimmung. Sie bezieht sich auf sie nur darum als auf ein *Anderes*, weil die Form nicht an ihr gesetzt, weil sie dieselbe nur *an sich* ist. Sie enthält die Form in sich verschlossen, und ist die absolute Empfänglichkeit für sie, nur darum weil sie dieselbe absolut in ihr hat, weil dieß ihre an sich seyende Bestimmung ist. Die *Materie muß daher formirt* werden, und die *Form* muß sich *materialisiren*, sich an der Materie die Identität mit sich oder das Bestehen geben.

2. Die Form bestimmt daher die Materie, und die Materie wird von der Form bestimmt. — Weil die Form selbst die absolute Identität mit sich ist, also die Materie in sich enthält; ebenso weil die Materie in ihrer reinen Abstraction oder absoluten Negativität die Form in ihr selbst hat, so ist die Thätigkeit der Form auf die Materie, und das Bestimmtwerden dieser durch jene vielmehr nur *das Aufheben des Scheines ihrer Gleichgültigkeit* und Unterschiedenheit. Diese Beziehung des Bestimmens ist so die Vermittelung jeder der beiden mit sich durch ihr eigenes Nichtseyn, — aber diese beiden Vermittelungen sind Eine Bewe-

gung und die Wiederherstellung ihrer ursprünglichen Identität; — die Erinnerung ihrer Entäußerung.

Zuerst setzen Form und Materie sich gegenseitig voraus. Wie sich ergeben hat, heißt dieß so viel, die eine wesentliche Einheit ist negative Beziehung auf sich selbst, so entzweit sie sich in die wesentliche Identität bestimmt als die gleichgültige Grundlage, und in den wesentlichen Unterschied oder Negativität, als die bestimmende Form. Jene Einheit des Wesens und der Form, die sich als Form und Materie gegenübersetzen, ist der absolute Grund, der sich bestimmt. Indem sie sich zu einem Verschiedenen macht, wird die Beziehung um der zu Grunde liegenden Identität der Verschiedenen willen zur gegenseitigen Voraussetzung.

Zweitens, die Form als selbstständig ist ohnehin der sich selbst aufhebende Widerspruch; aber sie ist auch als solcher gesetzt, denn sie ist zugleich selbstständig und zugleich wesentlich auf ein Anderes bezogen; — sie hebt sich somit auf. Da sie selbst zweiseitig ist, so hat auch dieß Aufheben die gedoppelte Seite, erstlich, sie hebt ihre Selbstständigkeit auf, sie macht sich zu einem Gesetzten, zu einem, das an einem Andern ist, und dieß ihr Anderes ist die Materie. Zweitens sie hebt ihre Bestimmtheit gegen die Materie, ihre Beziehung auf dieselbe, somit ihr Gesetztseyn auf, und giebt sich dadurch Bestehen. Indem sie ihr Gesetztseyn aufhebt, so ist diese ihre Reflexion die eigene Identität, in welche sie übergeht; indem sie aber diese Identität zugleich entäußert und als Materie sich gegenübersetzt, so ist jene Reflexion des Gesetztseyns in sich als Vereinigung mit einer Materie, an der sie Bestehen erhält; sie geht also in dieser Vereinigung ebenso sehr mit der Materie als einem Andern, — nach der ersten Seite, daß sie sich zu einem Gesetzten macht, — als auch darin mit ihrer eigenen Identität zusammen.

Die Thätigkeit der Form also, wodurch die Materie bestimmt wird, besteht in einem negativen Verhalten der Form gegen sich selbst. Aber umgekehrt verhält sie sich damit auch negativ gegen die Materie; allein dieß Bestimmtwerden der Materie ist ebenso sehr die eigene Bewegung der Form selbst. Diese ist frei von der Materie, aber sie hebt diese ihre Selbstständigkeit auf; aber ihre Selbstständigkeit ist die Materie selbst, denn an dieser hat sie ihre wesentliche Identität. Indem sie sich also zum Gesetzten macht, so ist dieß ein und dasselbe, daß sie die Materie zu einem Bestimmten macht. — Aber von der andern Seite betrachtet, ist die eigene Identität der Form zugleich sich entäußert, und die Materie ihr Anderes; insofern wird die Materie auch nicht bestimmt, dadurch, daß die Form ihre eigene Selbstständigkeit aufhebt. Allein die Materie ist nur selbstständig der Form gegenüber; indem das Negative sich aufhebt, hebt sich auch das Positive auf. Indem die Form also sich aufhebt, so fällt auch die Bestimmtheit der Materie weg, welche sie gegen die Form hat, nämlich das unbestimmte Bestehen zu sein.

Dieß, was als Thätigkeit der Form erscheint, ist ferner ebenso sehr die eigene Bewegung der Materie selbst. Die ansichseyende Bestimmung oder das Sollen der Materie ist ihre absolute Negativität. Durch diese bezieht sich die Materie schlechthin nicht nur auf die Form als auf ein Anderes, sondern dieses Aeußere ist die Form, welche sie selbst als verschlossen in sich enthält. Die Materie ist derselbe Widerspruch an sich, welchen die Form enthält, und dieser Widerspruch ist wie seine Auflösung, nur Einer. Die Materie ist aber in sich selbst widersprechend, weil sie als die unbestimmte Identität mit sich zugleich die absolute Negativität ist; sie hebt sich daher an ihr selbst auf, und ihre Identität zerfällt in ihrer Negativität, und diese erhält an jener ihr Bestehen. Indem also die Materie von der Form als von einem Aeußern bestimmt wird, so erreicht damit sie ihre Bestimmung, und die Aeußerlichkeit des Verhaltens sowohl für die Form als für die Materie besteht darin, daß jede oder vielmehr ihre ursprüngliche Einheit in ihrem Setzen zugleich voraussetzend

ist; wodurch die Beziehung auf sich zugleich Beziehung auf sich als Aufgehobenes oder Beziehung auf sein Anderes ist.

Drittens, durch die Bewegung der Form und Materie ist ihre ursprüngliche Einheit einerseits hergestellt, andererseits nunmehr eine gesetzte. Die Materie bestimmt ebensowohl sich selbst, als dieß Bestimmen ein für sie äußerliches Thun der Form ist; umgekehrt die Form bestimmt ebenso sehr nur sich oder hat die Materie, die von ihr bestimmt wird, an ihr selbst, als sie in ihrem Bestimmen sich gegen ein Anderes verhält; und Beides, das Thun der Form und die Bewegung der Materie ist dasselbe, nur daß jenes ein Thun ist, d. h. die Negativität als gesetzte, dieß aber Bewegung oder Werden, die Negativität als *ansichseyende* Bestimmung. Das Resultat ist daher die Einheit des Ansichseyns und des Gesetztseyns. Die Materie ist als solche bestimmt, oder hat nothwendig eine Form, und die Form ist schlechthin materielle, bestehende Form.

Die Form, insofern sie eine Materie als das ihr Andere voraussetzt, ist *endlich*. Sie ist nicht Grund, sondern nur das Thätige. Ebenso ist die Materie, insofern sie die Form als ihr Nichtseyn voraussetzt, die *endliche* Materie, sie ist ebenso wenig Grund ihrer Einheit mit der Form, sondern nur die Grundlage für die Form. Aber sowohl diese endliche Materie als die endliche Form hat keine Wahrheit; jede bezieht sich auf die andere, oder nur ihre Einheit ist ihre Wahrheit. In diese Einheit gehen diese beiden Bestimmungen zurück, und heben darin ihre Selbstständigkeit auf; sie erweist sich damit als ihr Grund. Die Materie ist daher nur insofern Grund ihrer Formbestimmung, als sie nicht Materie als Materie, sondern die absolute Einheit des Wesens und der Form ist; ebenso die Form ist nur Grund des Bestehens ihrer Bestimmungen, insofern sie dieselbe eine Einheit ist. Aber diese eine Einheit als die absolute Negativität und bestimmter als ausschließende Einheit ist in ihrer Reflexion voraussetzend; oder es ist Ein Thun, im Setzen sich als Gesetztes in der Einheit zu

erhalten und sich von sich selbst abzustoßen, sich auf sich als sich, und sich auf sich als auf ein Anderes zu beziehen. Oder das Bestimmtwerden der Materie durch die Form ist die Vermittelung des Wesens als Grund mit sich in einer Einheit, durch sich selbst und durch die Negation seiner selbst.

Die formirte Materie oder die Bestehen habende Form ist nun nicht nur jene absolute Einheit des Grundes mit sich, sondern auch die *gesetzte* Einheit. Die betrachtete Bewegung ist es, in welcher der absolute Grund seine Momente zugleich als sich aufhebende und somit als gesetzte dargestellt hat. Oder die wiederhergestellte Einheit hat in ihrem Zusammengehen mit sich, sich ebenso sehr von sich selbst abgestoßen und sich bestimmt; denn ihre Einheit ist als durch Negation zu Stande gekommen, auch negative Einheit. Sie ist daher die Einheit der Form und der Materie, als ihre Grundlage, aber als ihre *bestimmte Grundlage*, welche formirte Materie, aber gegen Form und Materie zugleich als gegen aufgehobene und unwesentliche gleichgültig ist. Sie ist der *Inhalt*.

c. Form und Inhalt.

Die Form steht zuerst dem Wesen gegenüber; so ist sie Grundbeziehung überhaupt, und ihre Bestimmungen, der Grund und das Begründete. Alsdann steht sie der Materie gegenüber; so ist sie bestimmende Reflexion und ihre Bestimmungen sind die Reflexions-Bestimmung selbst und das Bestehen derselben. Endlich steht sie dem Inhalte gegenüber; so sind ihre Bestimmungen wieder sie selbst und die Materie. Was vorher das mit sich Identische war, zuerst der Grund, dann das Bestehen überhaupt, und zuletzt die Materie tritt unter die Herrschaft der Form und ist wieder eine ihrer Bestimmungen.

Der Inhalt hat *erstlich* eine Form und eine Materie, die ihm angehören und wesentlich sind; er ist ihre Einheit. Aber indem diese Einheit zugleich *bestimmte* oder *gesetzte* Einheit ist,

so steht er der Form gegenüber; diese macht das Gesetztseyn aus, und ist gegen ihn das Unwesentliche. Er ist daher gleichgültig gegen sie; sie begreift sowohl die Form als solche, als auch die Materie; und er hat also eine Form und eine Materie, deren Grundlage er ausmacht, und die ihm als bloßes Gesetztseyn sind.

Der Inhalt ist zweitens das in Form und Materie Identische, so daß diese nur gleichgültige äußerliche Bestimmungen wären. Sie sind das Gesetztseyn überhaupt, das aber in dem Inhalte in seine Einheit oder seinen Grund zurückgegangen ist. Die Identität des Inhalts mit sich selbst ist daher das eine Mal jene gegen die Form gleichgültige Identität; das andere Mal aber ist sie die Identität des Grundes. Der Grund ist in dem Inhalte zunächst verschwunden; der Inhalt aber ist zugleich die negative Reflexion der Formbestimmungen in sich; seine Einheit, welche zunächst nur die gegen die Form gleichgültige ist, ist daher auch die formelle Einheit oder die Grundbeziehung als solche. Der Inhalt hat daher diese zu seiner wesentlichen Form und der Grund umgekehrt hat einen Inhalt.

Der Inhalt des Grundes ist also der in seine Einheit mit sich zurückgekehrte Grund; der Grund ist zunächst das Wesen, das in seinem Gesetztseyn mit sich identisch ist; als verschieden und gleichgültig gegen sein Gesetztseyn ist es die unbestimmte, die Materie; aber als Inhalt ist es zugleich die formirte Identität, und diese Form wird darum Grundbeziehung, weil die Bestimmungen ihres Gegensatzes im Inhalte auch als negirte gesetzt sind. — Der Inhalt ist ferner bestimmt an ihm selbst; nicht nur wie die Materie als das Gleichgültige überhaupt, sondern als die formirte Materie, so daß die Bestimmungen der Form ein materielles, gleichgültiges Bestehen haben. Einerseits ist der Inhalt die wesentliche Identität des Grundes mit sich in seinem Gesetztseyn, andererseits die gesetzte Identität gegen die Grundbeziehung; dieß Gesetztseyn, das als Formbestimmung an dieser Identität ist, ist dem freien Gesetztseyn, das heißt, der Form

als ganzer Beziehung von Grund und Begründetem, gegenüber; diese Form ist das totale in sich zurückkehrende Gesetztseyn; jene daher nur das Gesetztseyn als unmittelbares, die Bestimmtheit als solche.

Der Grund hat sich damit überhaupt zum bestimmten Grunde gemacht, und die Bestimmtheit selbst ist die gedoppelte: erstens der Form und zweitens des Inhalts. Jene ist seine Bestimmtheit, dem Inhalte überhaupt äußerlich zu seyn, der gegen diese Beziehung gleichgültig ist. Diese ist die Bestimmtheit des Inhalts, den der Grund hat.

B.
Der bestimmte Grund.

a. Der formelle Grund.

Der Grund hat einen bestimmten Inhalt. Die Bestimmtheit des Inhalts ist, wie sich ergeben, die Grundlage für die Form; das einfache Unmittelbare gegen die Vermittelung der Form. Der Grund ist negativ sich auf sich beziehende Identität, welche sich dadurch zum Gesetztseyn macht; sie bezieht sich negativ auf sich, indem sie identisch in dieser ihrer Negativität mit sich ist; diese Identität ist die Grundlage oder der Inhalt, der auf diese Weise die gleichgültige oder positive Einheit der Grundbeziehung ausmacht, und das Vermittelnde derselben ist.

In diesem Inhalt ist zunächst die Bestimmtheit des Grundes und des Begründeten gegen einander verschwunden. Die Vermittelung ist aber ferner negative Einheit. Das Negative als an jener gleichgültigen Grundlage ist die unmittelbare Bestimmtheit derselben, wodurch der Grund einen bestimmten Inhalt hat. Alsdann aber ist das Negative die negative Beziehung der Form auf sich selbst. Das Gesetzte einerseits hebt sich selbst auf und geht in seinen Grund zurück; der Grund aber, die wesentliche Selbstständigkeit, bezieht sich negativ auf sich selbst und macht sich zum Gesetzten. Diese negative Vermittelung des Grun-

des und des Begründeten ist die eigenthümliche Vermittelung der Form als solcher, die formelle Vermittelung. Die beiden Seiten der Form nun, weil die eine in die andere übergeht, setzen sich damit gemeinschaftlich in Einer Identität als aufgehobene; sie setzen dieselbe hierdurch zugleich voraus. Sie ist der bestimmte Inhalt, auf den sich also die formelle Vermittelung als auf das positive Vermittelnde durch sich selbst bezieht. Er ist das Identische beider, und indem sie unterschieden, jedes aber in seinem Unterschiede die Beziehung auf das Andere ist, ist er das Bestehen derselben, eines Jeden als das Ganze selbst.

Hiernach ergiebt sich, daß im bestimmten Grunde dieß vorhanden ist; erstens, ein bestimmter Inhalt wird nach zwei Seiten betrachtet, das eine Mal, insofern er als Grund, das andere Mal, insofern er als Begründetes gesetzt ist. Er selbst ist gleichgültig gegen diese Form; er ist in beiden überhaupt nur Eine Bestimmung. Zweitens ist der Grund selbst so sehr Moment der Form als das durch ihn gesetzte; dieß ist ihre Identität der Form nach. Es ist gleichgültig, welche von beiden Bestimmungen zum Ersten gemacht wird, von dem als dem Gesetzten zum Andern als zum Grunde, oder von dem als dem Grunde zum Andern als zum Gesetzten übergegangen wird. Das Begründete für sich betrachtet, ist das Aufheben seiner selbst; damit macht es sich einerseits zum Gesetzten, und ist zugleich Setzen des Grundes. Dieselbe Bewegung ist der Grund als solcher, er macht sich zum Gesetzten, dadurch wird er Grund von etwas, das heißt, darin ist er sowohl als Gesetztes, wie auch erst als Grund vorhanden. Daß ein Grund ist, davon ist das Gesetzte der Grund, und umgekehrt ist hiermit der Grund Gesetztes. Die Vermittelung fängt ebenso sehr von dem Einen als von dem Andern an, jede Seite ist so sehr Grund als Gesetztes, und jede die ganze Vermittelung oder die ganze Form. — Diese ganze Form ist ferner

als das mit sich Identische die Grundlage der Bestimmungen, welche die beiden Seiten des Grundes und des Begründeten sind, Form und Inhalt sind so selbst eine und dieselbe Identität.

Um dieser Identität des Grundes und Begründeten willen, sowohl dem Inhalte als der Form nach, ist der Grund zureichend (das Zureichende auf dieß Verhältniß eingeschränkt); es ist nichts im Grunde, was nicht im Begründeten ist, so wie nichts im Begründeten, was nicht im Grunde ist. Wenn nach einem Grunde gefragt wird, will man dieselbe Bestimmung, die der Inhalt ist, doppelt sehen, das eine Mal in der Form des Gesetzten, das andere Mal in der des in sich reflectirten Daseyns, der Wesentlichkeit.

Insofern nun im bestimmten Grunde Grund und Begründetes beide die ganze Form, und ihr Inhalt zwar ein bestimmter, aber einer und derselbe ist, so ist der Grund in seinen beiden Seiten noch nicht real bestimmt, sie haben keinen verschiedenen Inhalt; die Bestimmtheit ist erst einfache, noch nicht an die Seiten übergegangene Bestimmtheit; es ist der bestimmte Grund erst in seiner reinen Form, der formelle Grund, vorhanden. — Weil der Inhalt nur diese einfache Bestimmtheit ist, die nicht die Form der Grundbeziehung an ihr selbst hat, so ist sie der mit sich identische Inhalt, gegen die Form gleichgültig und diese ihm äußerlich; er ist ein Anderes als sie.

Anmerkung.

Wenn die Reflexion über bestimmte Gründe sich an diejenige Form des Grundes hält, welche sich hier ergeben hat, so bleibt die Angabe eines Grundes ein bloßer Formalismus und leere Tautologie, welche denselben Inhalt in der Form der Reflexion in sich, der Wesentlichkeit, ausdrückt, der schon in der Form des unmittelbaren, als gesetzt betrachteten Daseyns vorhanden ist. Ein solches Angeben von Gründen ist deswegen von derselben Leerheit begleitet, als das Reden nach dem Satze der Identität. Die Wissenschaften, vornehmlich die physikalischen, sind mit den Tautologieen dieser Art angefüllt, welche gleichsam ein Vorrecht

der Wissenschaft ausmachen. — Es wird z. B. als der Grund, daß die Planeten sich um die Sonne bewegen, die anziehende Kraft der Erde und Sonne gegen einander angegeben. Es ist damit dem Inhalt nach nichts Anderes ausgesprochen, als was das Phänomen, nämlich die Beziehung dieser Körper auf einander in ihrer Bewegung, enthält, nur in der Form von in sich reflectirter Bestimmung, von Kraft. Wenn danach gefragt wird, was die anziehende Kraft für eine Kraft sey, so ist die Antwort, daß sie die Kraft ist, welche macht, daß sich die Erde um die Sonne bewegt; das heißt, sie hat durchaus denselben Inhalt, als das Daseyn, dessen Grund sie seyn soll; die Beziehung der Erde und der Sonne in Rücksicht der Bewegung ist die identische Grundlage des Grundes und des Begründeten. — Wenn eine Krystallisations-Form dadurch erklärt wird, daß sie ihren Grund in dem besondern Arrangement habe, in das die Molecules zu einander treten, so ist die daseyende Krystallisation dieß Arrangement selbst, welches als Grund ausgedrückt wird. Im gewöhnlichen Leben gelten diese Aetiologien, auf welche die Wissenschaften das Privilegium haben, für das, was sie sind, für ein tautologisches, leeres Gerede. Wenn auf die Frage, warum dieser Mensch in die Stadt reise, der Grund angegeben wird, weil in der Stadt sich eine anziehende Kraft befinde, die ihn dahin treibe, so gilt diese Art des Antwortens für abgeschmackt, die in den Wissenschaften sanctionirt ist. — Leibnitz warf der newtonischen anziehenden Kraft vor, daß sie eine solche verborgene Qualität sey, als die Scholastiker zum Behuf des Erklärens gebrauchten. Man müßte ihr eher das Gegentheil zum Vorwurf machen, daß sie eine zu bekannte Qualität sey; denn sie hat keinen anderen Inhalt, als die Erscheinung selbst. — Wodurch sich diese Erklärungsweise eben empfiehlt, ist ihre große Deutlichkeit und Begreiflichkeit; denn es ist nichts deutlicher und begreiflicher, als daß z. E. eine Pflanze ihren Grund in einer vegetativen, d. h. Pflanzen hervorbringenden Kraft habe. — Eine occulte Qualität könnte sie nur in

dem Sinne genannt werden, als der Grund einen andern Inhalt haben soll, als das zu Erklärende; ein solcher ist nicht angegeben; insofern ist jene zum Erklären gebrauchte Kraft allerdings ein verborgener Grund, als ein Grund, wie er gefordert wird, nicht angegeben ist. Es wird durch diesen Formalismus so wenig etwas erklärt, als die Natur einer Pflanze erkannt wird, wenn ich sage, daß sie eine Pflanze ist; bei aller Deutlichkeit dieses Satzes, oder daß sie ihren Grund in einer Pflanzen hervorbringenden Kraft habe, kann man dieß deswegen eine sehr occulte Erklärungsweise nennen.

Zweitens, der Form nach, kommen in dieser Erklärungsweise die beiden entgegengesetzten Richtungen der Grundbeziehung vor, ohne in ihrem bestimmten Verhältnisse erkannt zu seyn. Der Grund ist einestheils Grund, als die in sich reflectirte Inhaltsbestimmung des Daseyns, das er begründet, anderntheils ist er das Gesetzte. Er ist das, woraus das Daseyn begriffen werden soll; umgekehrt aber wird von diesem auf ihn geschlossen und er aus dem Daseyn begriffen. Das Hauptgeschäft dieser Reflexion besteht nämlich darin, aus dem Daseyn die Gründe zu finden, das heißt, das unmittelbare Daseyn in die Form des Reflectirtseyns umzusetzen; der Grund, statt an und für sich und selbstständig zu seyn, ist somit vielmehr das Gesetzte und Abgeleitete. Weil er nun durch dieß Verfahren nach dem Phänomen eingerichtet ist, und seine Bestimmungen auf diesem beruhen, so fließt dieses freilich ganz glatt und mit günstigem Winde aus seinem Grunde aus. Aber die Erkenntniß ist hierdurch nicht vom Flecke gekommen; sie treibt sich in einem Unterschiede der Form herum, den dieß Verfahren selbst umkehrt und aufhebt. Eine der Hauptschwierigkeiten, sich in die Wissenschaften einzustudiren, worin dieß Verfahren herrschend ist, beruht deswegen auf dieser Verkehrtheit der Stellung, das als Grund vorauszuschicken, was in der That abgeleitet ist, und indem zu den Folgen fortgegangen wird, in ihnen in der That erst den Grund jener seyn sollenden

Gründe anzugeben. Es wird in der Darstellung mit den Gründen angefangen, sie werden als Principien und erste Begriffe in die Luft hingestellt; sie sind einfache Bestimmungen, ohne alle Nothwendigkeit an und für sich selbst; das Folgende soll auf sie gegründet werden. Wer daher in dergleichen Wissenschaften eindringen will, muß damit anfangen, sich jene Gründe zu inculciren; ein Geschäft, das der Vernunft sauer ankommt, weil sie Grundloses als Grundlage gelten lassen soll. Am besten kommt derjenige fort, der sich ohne vieles Nachdenken die Principien als gegebene gefallen läßt, und sie von nun an als Grundregeln seines Verstandes gebraucht. Ohne diese Methode kann man den Anfang nicht gewinnen; ebenso wenig läßt sich ohne sie ein Fortgang machen. Dieser aber hindert sich nun dadurch, daß in ihnen der Gegenstoß der Methode zum Vorschein kommt, die im Folgenden das Abgeleitete aufzeigen will, das aber in der That erst die Gründe zu jenen Voraussetzungen enthält. Ferner weil das Folgende sich als das Daseyn zeigt, aus welchem der Grund abgeleitet wurde, so giebt dieß Verhältniß, in dem das Phänomen aufgeführt wird, ein Mißtrauen gegen die Darstellung desselben; denn es zeigt sich nicht in seiner Unmittelbarkeit ausgedrückt, sondern als Beleg des Grundes. Weil aber dieser hinwieder aus jenem hergeleitet ist, verlangt man es vielmehr in seiner Unmittelbarkeit zu sehen, um den Grund aus ihm beurtheilen zu können. Man weiß daher in solcher Darstellung, worin das eigentlich Begründende als Abgeleitetes vorkommt, nicht, weder wie man mit dem Grunde, noch wie man mit dem Phänomen daran ist. Die Ungewißheit wird dadurch vermehrt, besonders wenn der Vortrag nicht streng consequent, sondern mehr ehrlich ist, daß sich allenthalben Spuren und Umstände des Phänomens verrathen, die auf Mehreres und oft ganz Anderes hindeuten, als bloß in den Principien enthalten ist. Die Verwirrung wird endlich noch größer, indem reflectirte, und bloß hypothetische Bestimmungen mit unmittelbaren Bestimmungen des Phänomens selbst vermischt werden,

wenn jene auf eine Art ausgesprochen sind, als ob sie der unmittelbaren Erfahrung angehörten. So kann wohl mancher, der mit ehrlichem Glauben zu diesen Wissenschaften hinzutritt, der Meinung seyn, die Molecules, die leeren Zwischenräume, die Fliehkraft, der Aether, der vereinzelnte Lichtstrahl, die elektrische, magnetische Materie und noch eine Menge dergleichen seyen Dinge oder Verhältnisse, die, nach der Art, wie von ihnen als unmittelbaren Daseynsbestimmungen gesprochen wird, in der That in der Wahrnehmung vorhanden seyen. Sie dienen als erste Gründe für Anderes, werden als Wirklichkeiten ausgesprochen, und zuversichtlich angewendet; man läßt sie auf 'guten Glauben hin dafür gelten, ehe man inne wird, daß sie vielmehr aus dem, was sie begründen sollen, geschlossene Bestimmungen, von einer unkritischen Reflexion abgeleitete Hypothesen und Erdichtungen sind. In der That befindet man sich in einer Art von Herenkreise, worin Bestimmungen des Daseyns und Bestimmungen der Reflexion, Grund und Begründetes, Phänomene und Phantome in unausgeschiedener Gesellschaft durch einander laufen und gleichen Rang mit einander genießen.

Bei dem formellen Geschäfte dieser Erklärungsweise aus Gründen, hört man zugleich auch wieder, alles Erklärens aus den wohlbekannten Kräften und Materien ungeachtet, sagen, daß wir das innere Wesen dieser Kräfte und Materien selbst nicht kennen. Es ist hierin nur das Geständniß zu sehen, daß dieses Begründen sich selbst völlig ungenügend ist; daß es selbst etwas ganz Anderes fordere, als solche Gründe. Es ist dann nur nicht abzusehen, wozu sich denn diese Bemühung mit diesem Erklären gemacht, warum nicht das Andere gesucht, oder jenes Erklären wenigstens bei Seite gethan, und bei den einfachen Thatsachen stehen geblieben wird.

b. Der reale Grund.

Die Bestimmtheit des Grundes ist, wie sich gezeigt hat, einestheils Bestimmtheit der Grundlage oder Inhaltsbestimmung;

anderntheils das Andersseyn in der Grundbeziehung selbst, nämlich die Unterschiedenheit ihres Inhalts und der Form; die Beziehung von Grund und Begründetem verläuft sich als eine äußerliche Form an dem Inhalt, der gegen diese Bestimmungen gleichgültig ist. — In der That aber sind beide einander nicht äußerlich; denn der Inhalt ist dieß, die Identität des Grundes mit sich selbst im Begründeten, und des Begründeten im Grunde zu seyn. Die Seite des Grundes hat sich gezeigt, selbst ein Gesetztes, und die Seite des Begründeten, selbst Grund zu seyn; jede ist an ihr selbst diese Identität des Ganzen. Weil sie aber zugleich der Form angehören und ihre bestimmte Unterschiedenheit ausmachen, so ist jede in ihrer Bestimmtheit die Identität des Ganzen mit sich. Jede hat somit einen gegen die andere verschiedenen Inhalt. — Oder von Seite des Inhalts betrachtet, weil er die Identität als der Grundbeziehung mit sich ist, hat er wesentlich diesen Formunterschied an ihm selbst, und ist als Grund ein anderer, denn als Begründetes.

Darin nun, daß Grund und Begründetes einen verschiedenen Inhalt haben, hat die Grundbeziehung aufgehört, eine formale zu seyn; der Rückgang in den Grund, und das Hervorgehen aus ihm zum Gesetzten ist nicht mehr die Tautologie; der Grund ist realisirt. Man verlangt daher, wenn man nach einem Grunde fragt, eigentlich für den Grund eine andere Inhaltsbestimmung als diejenige ist, nach deren Grund man fragt.

Diese Beziehung bestimmt sich nun weiter. Insofern nämlich ihre beiden Seiten verschiedener Inhalt sind, sind sie gleichgültig gegen einander; jede ist eine unmittelbare mit sich identische Bestimmung. Ferner als Grund und Begründetes auf einander bezogen, ist der Grund das in dem Andern als in seinem Gesetztseyn in sich Reflectirte; der Inhalt also, welchen die Seite des Grundes hat, ist ebenso im Begründeten; dieses als das Gesetzte hat nur in jenem seine Identität mit sich und sein Bestehen. Außer diesem Inhalte des Grundes hat aber das Begründete nunmehr auch

seinen eigenthümlichen, und ist somit die Einheit von einem zweifachen Inhalt. Diese nun ist zwar als Einheit unterschiedener deren negative Einheit, aber weil es gegen einander gleichgültige Inhaltsbestimmungen sind, ist sie nur ihre leere, an ihr selbst inhaltslose Beziehung, nicht ihre Vermittelung; ein Eins oder Etwas als äußerliche Verknüpfung derselben.

Es ist also in der realen Grundbeziehung das Doppelte vorhanden, einmal die Inhaltsbestimmung, welche Grund ist, in dem Gesetztseyn mit sich selbst continuirt, so daß sie das einfach Identische des Grundes und Begründeten ausmacht; das Begründete enthält so den Grund vollkommen in sich, ihre Beziehung ist unterschiedslose wesentliche Gediegenheit. Was im Begründeten zu diesem einfachen Wesen noch hinzukommt, ist daher nur eine unwesentliche Form, äußerliche Inhaltsbestimmungen, die als solche vom Grunde frei, und eine unmittelbare Mannigfaltigkeit sind. Von diesem Unwesentlichen ist also jenes Wesentliche nicht der Grund, noch ist es Grund von der Beziehung beider aufeinander in dem Begründeten. Es ist ein positiv Identisches, das dem Begründeten inwohnt, aber sich darin in keinen Formunterschied setzt, sondern als sich auf sich selbst beziehender Inhalt gleichgültige positive Grundlage ist. Für's andere ist das mit dieser Grundlage im Etwas Verknüpfte ein gleichgültiger Inhalt, aber als die unwesentliche Seite. Die Hauptsache ist die Beziehung der Grundlage und der unwesentlichen Mannigfaltigkeit. Diese Beziehung aber, weil die bezogenen Bestimmungen gleichgültiger Inhalt sind, ist auch nicht Grund; eine ist zwar als wesentlicher, das Andere nur als unwesentlicher oder gesetzter Inhalt bestimmt, aber als sich auf sich beziehender Inhalt ist beiden diese Form äußerlich. Das Eins des Etwas, das ihre Beziehung ausmacht, ist deswegen nicht Formbeziehung, sondern nur ein äußerliches Band, das den unwesentlichen mannigfaltigen Inhalt nicht als gesetzten enthält; es ist also gleichfalls nur Grundlage.

Der Grund, wie er als realer sich bestimmt, zerfällt hiermit

um der Inhaltsverschiedenheit willen, die seine Realität ausmacht, in äußerliche Bestimmungen. Die beiden Beziehungen, der wesentliche Inhalt, als die einfache unmittelbare Identität des Grundes und des Begründeten; und dann das Etwas, als die Beziehung des unterschiedenen Inhalts, sind zwei verschiedene Grundlagen; die mit sich identische Form des Grundes, daß Dasselbe das eine Mal als Wesentliches, das andere Mal als Gesetztes sey, ist verschwunden; die Grundbeziehung ist so sich selbst äußerlich geworden.

Es ist daher nun ein äußerlicher Grund, welcher verschiedenen Inhalt in Verknüpfung bringt und es bestimmt, welcher der Grund und welcher das durch ihn Gesetzte sey; in dem beiderseitigen Inhalte selbst liegt diese Bestimmung nicht. Der reale Grund ist daher Beziehung auf Anderes, einerseits des Inhalts auf andern Inhalt, andererseits der Grundbeziehung selbst (der Form) auf Anderes, nämlich auf ein Unmittelbares, nicht durch sie Gesetztes.

Anmerkung.

Die formelle Grundbeziehung enthält nur Einen Inhalt für Grund und Begründetes, in dieser Identität liegt ihre Nothwendigkeit, aber zugleich ihre Tautologie. Der reale Grund enthält einen verschiedenen Inhalt, damit tritt aber die Zufälligkeit und Aeußerlichkeit der Grundbeziehung ein. Einerseits ist dasjenige, was als das Wesentliche und deswegen als die Grundbestimmung betrachtet wird, nicht Grund der anderen Bestimmungen, die mit ihr verknüpft sind. Andererseits ist es auch unbestimmt, welche von mehreren Inhaltsbestimmungen eines concreten Dinges als die wesentliche und als Grund angenommen werden soll; die Wahl ist daher zwischen ihnen frei. So ist in ersterer Rücksicht z. B. der Grund eines Hauses die Unterlage desselben; wodurch diese Grund ist, ist die der sinnlichen Materie inwohnende Schwere, das sowohl in dem Grunde als dem begründeten Hause schlechthin Identische. Daß an der schweren Materie nun ein solcher Unterschied ist, wie der einer Unterlage und einer davon unterschiedenen Modification, wodurch sie eine Wohnung ausmacht, ist dem Schweren selbst vollkommen gleichgültig, seine Beziehung auf die anderen Inhaltsbestimmungen des Zwecks, der Einrichtung des Hauses u. s. f. ist ihm äußerlich; es ist daher wohl Grundlage, aber nicht Grund derselben. Die Schwere ist so sehr als Grund, daß ein Haus steht, auch Grund, daß ein Stein fällt; der Stein hat diesen Grund, die Schwere in sich; aber daß er eine weitere Inhaltsbestimmung hat, wodurch er nicht bloß ein Schweres, sondern Stein ist, ist der Schwere äußerlich; es ist ferner durch ein Anderes gesetzt, daß er von dem Körper vorher entfernt worden sey, auf welchen er fällt, wie auch die Zeit und der Raum und deren Beziehung, die Bewegung, ein anderer Inhalt als die Schwere sind, und ohne sie (wie man zu sprechen pflegt) vorgestellt werden können, folglich nicht wesentlich durch sie gesetzt sind. — Sie sind auch so sehr Grund, daß ein Projectil die dem Fallen entgegengesetzte Wurfbewegung macht. — Aus der Verschiedenheit der Bestimmungen, deren Grund sie ist, erhellt, daß ein Anderes zugleich erfordert wird, welches sie zum Grunde dieser oder einer andern Bestimmung macht. —

Wenn von der Natur gesagt wird, daß sie der Grund der Welt ist, so ist das, was Natur genannt wird, einerseits eins mit der Welt, und die Welt nichts als die Natur selbst. Aber sie sind auch unterschieden, so daß die Natur mehr das Unbestimmte, oder wenigstens nur das in den allgemeinen Unterschieden, welche Gesetze sind, bestimmte, mit sich identische Wesen der Welt ist, und zur Natur, um Welt zu seyn, noch eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen äußerlich hinzukommt. Diese aber haben ihren Grund nicht in der Natur als solcher, sie ist vielmehr das gegen sie als Zufälligkeiten Gleichgültige. — Es ist dasselbe Verhältniß, wenn Gott als Grund der Natur bestimmt wird. Als Grund ist er ihr Wesen, sie enthält es in ihr und ist ein identisches mit ihm; aber sie hat noch eine weitere Mannigfaltigkeit, die von dem

Grunde selbst unterschieden ist; sie ist das Dritte, worin dieses beides Verschiedene verknüpft ist; jener Grund ist weder Grund der von ihm verschiedenen Mannigfaltigkeit noch seiner Verknüpfung mit ihr. Die Natur wird daher nicht aus Gott als dem Grunde erkannt, denn so wäre er nur ihr allgemeines Wesen, der sie nicht, wie sie bestimmtes Wesen und Natur ist, enthält.

Das Angeben von realen Gründen wird also um dieser Inhaltsverschiedenheit des Grundes oder eigentlich der Grundlage und dessen, was mit ihm im Begründeten verbunden ist, ebenso sehr ein Formalismus, als der formale Grund selbst. In diesem ist der mit sich identische Inhalt gleichgültig gegen die Form; im realen Grunde findet dieß gleichfalls Statt. Dadurch ist nun ferner der Fall, daß er es nicht an ihm selbst enthält, welche der mannigfaltigen Bestimmungen als die wesentliche genommen werden soll. Etwas ist ein Concretes von solchen mannigfaltigen Bestimmungen, die sich gleich beständig und bleibend an ihm zeigen. Die eine kann daher so sehr wie die andere als Grund bestimmt werden; nämlich als die wesentliche, in Vergleichung mit welcher alsdann die andere nur ein Gesetztes sey. Es verbindet sich damit das vorhin Erwähnte, daß, wenn eine Bestimmung vorhanden ist, die in einem Falle als Grund einer andern angesehen wird, daraus nicht folgt, daß diese andere in einem andern Falle oder überhaupt mit ihr gesetzt sey. — Die Strafe z. B. hat die mannigfaltigen Bestimmungen, daß sie Wiedervergeltung, ferner abschreckendes Beispiel, daß sie ein vom Gesetz zur Abschreckung Angedrohtes, auch ein den Verbrecher zur Besinnung und Besserung Bringendes ist. Jede dieser verschiedenen Bestimmungen ist als Grund der Strafe betrachtet worden, weil jede eine wesentliche Bestimmung ist, und dadurch die anderen als von ihr unterschieden, gegen sie nur als Zufälliges bestimmt werden. Diejenige aber, die als Grund angenommen wird, ist noch nicht die ganze Strafe selbst; dieses Concrete enthält auch jene anderen, die mit ihr darin nur verknüpft sind, ohne daß sie in ihr ihren Grund

hätten. — Oder ein Beamter hat Amts-Geschicklichkeit, steht als Individuum in Verwandtschaft, hat diese und jene Bekanntschaft, einen besondern Charakter, war in diesen und jenen Umständen und Gelegenheiten, sich zu zeigen u. s. f. Es kann jede dieser Eigenschaften Grund seyn, oder als solcher angesehen werden, daß er dieß Amt hat; sie sind ein verschiedener Inhalt, der in einem Dritten verbunden ist; die Form, als das Wesentliche und als das Gesetzte gegeneinander bestimmt zu seyn, ist demselben äußerlich. Jede dieser Eigenschaften ist dem Beamten wesentlich, weil er durch sie das bestimmte Individuum ist, welches er ist; insofern das Amt als eine äußerliche gesetzte Bestimmung betrachtet werden kann, kann jede gegen dieses als Grund bestimmt, aber auch selbst umgekehrt können jene als gesetzte, und das Amt als Grund derselben angesehen werden. Wie sie sich wirklich, d. h. im einzelnen Fall, verhalten, dieß ist eine der Grundbeziehung und dem Inhalte selbst äußerliche Bestimmung; es ist ein Drittes, was ihnen die Form von Grund und Begründetem ertheilt.

So kann überhaupt jedes Daseyn mancherlei Gründe haben, jede seiner Inhaltsbestimmungen durchdringt als mit sich identisch das concrete Ganze, und läßt sich daher als wesentlich betrachten; den mancherlei Rücksichten, d. h. Bestimmungen, die außer der Sache selbst liegen, ist um der Zufälligkeit der Verknüpfungsweise Thür und Thor unendlich aufgethan. — Ob ein Grund diese oder jene Folge habe, ist deswegen ebenso zufällig. Die moralischen Beweggründe z. B. sind wesentliche Bestimmungen der sittlichen Natur, aber das, was aus ihnen folgt, ist zugleich eine von ihnen verschiedene Aeußerlichkeit, die aus ihnen folgt, und auch nicht folgt; erst durch ein Drittes kommt sie zu ihnen hinzu. Genauer ist dieß so zu nehmen, daß es der moralischen Bestimmung, wenn sie Grund ist, nicht zufällig sey, eine Folge oder ein Begründetes zu haben, aber ob sie überhaupt zum Grund gemacht werde oder nicht. Allein da auch wieder der Inhalt, der ihre Folge ist, wenn sie zum Grund gemacht worden,

die Natur der Aeußerlichkeit hat, kann er unmittelbar durch eine andere Aeußerlichkeit aufgehoben werden. Aus einem moralischen Beweggrunde kann also eine Handlung hervorgehen oder auch nicht. Umgekehrt kann eine Handlung mancherlei Gründe haben; sie enthält als ein Concretes mannigfaltige wesentliche Bestimmungen, deren jede deswegen als Grund angegeben werden kann. Das Aufsuchen und Angeben von Gründen, worin vornehmlich das Räsonnement besteht, ist darum ein endloses Herumtreiben, das keine letzte Bestimmung enthält; es kann von allem und jeden einer und mehrere gute Gründe angegeben werden, so wie von seinem Entgegengesetzten, und es können eine Menge Gründe vorhanden seyn, ohne daß aus ihnen etwas erfolgt. Was Sokrates und Plato Sophisterei nennen, ist nichts Anderes als das Räsonnement aus Gründen; Plato setzt demselben die Betrachtung der Idee, d. h. der Sache an und für sich selbst, oder in ihrem Begriffe entgegen. Die Gründe sind nur von wesentlichen Inhaltsbestimmungen, Verhältnissen und Rücksichten genommen, deren jede Sache, gerade wie auch ihr Gegentheil, mehrere hat; in ihrer Form der Wesentlichkeit gilt die eine so gut als die andere; weil sie nicht den ganzen Umfang der Sache enthält, ist sie einseitiger Grund, deren die anderen besonderen Seiten wieder besondere haben, und wovon keiner die Sache, welche ihre Verknüpfung ausmacht und sie alle enthält, erschöpft; keiner ist zureichender Grund, d. h. der Begriff.

c. Der vollständige Grund.

1. Im realen Grunde sind der Grund als Inhalt, und als Beziehung, nur Grundlagen. Jener ist nur gesetzt als wesentlich und als Grund; die Beziehung ist das Etwas des Begründeten, als das unbestimmte Substrat eines verschiedenen Inhalts, eine Verknüpfung desselben, die nicht seine eigene Reflexion, sondern eine äußerliche und somit nur eine gesetzte ist. Die reale Grundbeziehung ist daher vielmehr der Grund als aufgehobener; sie macht somit vielmehr die Seite des Begründeten oder des Gesetztseyns aus. Als Gesetztseyn aber ist nun der Grund selbst in seinen Grund zurückgegangen; er ist nun ein Begründetes, das einen andern Grund hat. Dieser bestimmt sich hierdurch so, daß er erstlich das mit dem realen Grunde als seinem Begründeten Identische ist; beide Seiten haben nach dieser Bestimmung einen und denselben Inhalt; die zwei Inhaltsbestimmungen und deren Verknüpfung im Etwas befinden sich gleichfalls im neuen Grunde. Aber zweitens der neue Grund, in welchen sich jene nur gesetzte äußerliche Verknüpfung aufgehoben hat, ist als ihre Reflexion in sich die absolute Beziehung der zwei Inhaltsbestimmungen.

Dadurch, daß der reale Grund selbst in seinen Grund zurückgegangen ist, stellt sich an ihm die Identität des Grundes und Begründeten, oder der formelle Grund wieder her. Die entstandene Grundbeziehung ist darum die vollständige, die den formellen und realen Grund zugleich in sich enthält und die im letztern gegen einander unmittelbaren Inhaltsbestimmungen vermittelt

2. Die Grundbeziehung hat sich hiermit folgendermaßen näher bestimmt. Erstens Etwas hat einen Grund; es enthält die Inhaltsbestimmung, welche der Grund ist, und noch eine zweite als durch ihn gesetzte. Aber als gleichgültiger Inhalt ist die eine nicht an ihr selbst Grund, die andere nicht an ihr selbst das Begründete von jener, sondern diese Beziehung ist in der Unmittelbarkeit des Inhalts als eine aufgehobene oder gesetzte, und hat als solche in einer andern ihren Grund. Diese zweite Beziehung als nur der Form nach unterschieden, hat denselben Inhalt als die erstere, nämlich die beiden Inhaltsbestimmungen, ist aber die unmittelbare Verknüpfung derselben. Indem jedoch das Verknüpfte überhaupt verschiedener Inhalt, somit gegen einander gleichgültige Bestimmung ist, ist sie nicht ihre wahrhaft absolute Beziehung, daß die eine der Bestimmungen das im Gesetztseyn mit sich Identische, die andere nur dieß Gesetztseyn dessel-

den Identischen wäre; sondern ein Etwas trägt sie und macht ihre nicht reflectirte, sondern nur unmittelbare Beziehung aus, welche daher nur relativer Grund gegen die Verknüpfung im andern Etwas ist. Die beiden Etwas sind also die zwei unterschiedenen Beziehungen von Inhalt, die sich ergeben haben. Sie stehen in der identischen Grundbeziehung der Form; sie sind ein und derselbe ganze Inhalt, nämlich die zwei Inhaltsbestimmungen und deren Beziehung; unterschieden sind sie nur durch die Art dieser Beziehung, die in dem einen unmittelbare, in dem andern gesetzte Beziehung ist; wodurch sich das eine von dem Andern nur der Form nach als Grund und Begründetes unterscheidet. — Zweitens ist diese Grundbeziehung nicht nur formell, sondern auch real. Der formelle Grund geht in den realen über, wie sich gezeigt hat; die Momente der Form reflectiren sich in sich selbst; sie sind ein selbstständiger Inhalt, und die Grundbeziehung enthält auch einen eigenthümlichen Inhalt als Grund und einen als Begründetes. Der Inhalt macht zuerst die unmittelbare Identität der beiden Seiten des formellen Grundes aus, so haben sie einen und denselben Inhalt. Aber er hat auch die Form an ihm selbst und ist so gedoppelter Inhalt, der sich als Grund und Begründetes verhält. Die eine der zwei Inhaltsbestimmungen der beiden Etwas ist daher bestimmt, als ihnen nicht bloß gemeinschaftlich nach äußerer Vergleichung, sondern ihr identisches Substrat und die Grundlage ihrer Beziehung zu seyn. Gegen die andere Inhaltsbestimmung ist sie die wesentliche und Grund derselben als der gesetzten, nämlich in dem Etwas, dessen Beziehung die begründete ist. Im ersten Etwas, das die Grundbeziehung ist, ist auch diese zweite Inhaltsbestimmung unmittelbar und an sich mit der ersten verknüpft. Das andere Etwas aber enthält nur die eine an sich als das, worin es mit dem ersten Etwas unmittelbar identisch ist, die andere aber als die in ihm gesetzte. Die erstere Inhaltsbestimmung ist Grund derselben dadurch, daß

sie in dem ersten Etwas ursprünglich mit der andern Inhaltsbestimmung verknüpft ist.

Die Grundbeziehung der Inhaltsbestimmungen im zweiten Etwas ist so durch die erste an sich seyende Beziehung des ersten Etwas vermittelt. Der Schluß ist, weil in einem Etwas die Bestimmung B mit der Bestimmung A an sich verknüpft ist, so ist im zweiten Etwas, dem nur die eine Bestimmung A unmittelbar zukommt, auch B damit verknüpft. Im zweiten Etwas ist nicht nur diese zweite Bestimmung mittelbar, sondern auch daß seine unmittelbare Grund ist, ist vermittelt, nämlich durch ihre ursprüngliche Beziehung auf B im ersten Etwas. Diese Beziehung ist somit Grund des Grundes A, und die ganze Grundbeziehung ist im zweiten Etwas als Gesetztes oder Begründetes.

3. Der reale Grund zeigt sich als die sich äußerliche Reflexion des Grundes; die vollständige Vermittelung desselben ist die Wiederherstellung seiner Identität mit sich. Aber indem diese dadurch zugleich die Aeußerlichkeit des realen Grundes erhalten hat, so ist die formelle Grundbeziehung in dieser Einheit ihrer selbst und des realen Grundes ebenso sehr sich setzender, als sich aufhebender Grund; die Grundbeziehung vermittelt sich durch ihre Negation mit sich. Erstlich ist der Grund als die ursprüngliche Beziehung, Beziehung von unmittelbaren Inhaltsbestimmungen. Die Grundbeziehung hat als wesentliche Form zu ihren Seiten solche, welche aufgehobene oder Momente sind. Daher als Form unmittelbarer Bestimmungen ist sie die mit sich identische Beziehung zugleich als Beziehung ihrer Negation; somit ist sie Grund nicht an und für sich selbst, sondern als Beziehung auf die aufgehobene Grundbeziehung. — Zweitens die aufgehobene Beziehung oder das Unmittelbare, das in der ursprünglichen und der gesetzten Beziehung die identische Grundlage ist, ist realer Grund gleichfalls nicht an und für sich selbst, sondern es ist durch jene ursprüngliche Verknüpfung gesetzt, daß es Grund sey. —

Die Grundbeziehung in ihrer Totalität ist somit wesentlich *voraussetzende* Reflexion; der formelle Grund setzt die *unmittelbare* Inhaltsbestimmung voraus, und diese als realer Grund setzt die Form voraus. Der Grund ist also die Form als unmittelbare Verknüpfung; aber so, daß sie sich von sich selbst abstößt, und die Unmittelbarkeit vielmehr voraussetzt, sich darin auf sich als auf ein Anderes bezieht. Dieses Unmittelbare ist die Inhaltsbestimmung, der einfache *Grund*; aber er ist als dieß, nämlich als Grund, ebenso von sich abgestoßen und bezieht sich auf sich gleichfalls als auf ein Anderes. — So hat sich die totale Grundbeziehung zur *bedingenden Vermittelung* bestimmt.

C.

Die Bedingung.

a. Das relativ Unbedingte.

1. Der Grund ist das Unmittelbare, und das Begründete das Vermittelte. Aber er ist setzende Reflexion, als solche macht er sich zum Gesetztseyn, und ist voraussetzende Reflexion, so bezieht er sich auf sich als auf ein Aufgehobenes, auf ein Unmittelbares, wodurch er selbst vermittelt ist. Diese Vermittelung, als Fortgehen vom Unmittelbaren zum Grunde, ist nicht eine äußere Reflexion, sondern, wie sich ergeben, das eigne Thun des Grundes, oder was dasselbe ist, die Grundbeziehung ist als Reflexion in die Identität mit sich ebenso wesentlich sich entäußernde Reflexion. Das Unmittelbare, auf das der Grund sich als auf seine wesentliche Voraussetzung bezieht, ist die *Bedingung*; der reale Grund ist daher wesentlich bedingt. Die Bestimmtheit, die er enthält, ist das Andersseyn seiner selbst.

Die Bedingung ist also *erstens* ein unmittelbares, mannigfaltiges Daseyn. *Zweitens* ist dieses Daseyn bezogen auf ein Anderes, auf Etwas, das Grund ist, nicht dieses Daseyns, sondern in anderer Rücksicht; denn das Daseyn selbst ist unmittelbar und ohne Grund. Nach jener Beziehung ist es ein *Gesetztes*;

das unmittelbare Daseyn soll als Bedingung nicht für sich, sondern für Anderes seyn. Aber zugleich ist dieß, daß es so für Anderes ist, selbst nur ein Gesetztseyn; daß es ein Gesetztes ist, ist in seiner Unmittelbarkeit aufgehoben, und ein *Daseyn ist dagegen, Bedingung zu seyn, gleichgültig*. *Drittens* ist die Bedingung so ein Unmittelbares, daß sie die *Voraussetzung* des Grundes ausmacht. Sie ist in dieser Bestimmung die in die Identität mit sich zurückgegangene Formbeziehung des Grundes, hiermit der *Inhalt* desselben. Aber der Inhalt als solcher ist nur die gleichgültige Einheit des Grundes, als in der Form; ohne Form kein Inhalt. Er befreit sich noch von derselben, indem die Grundbeziehung im *vollständigen* Grunde zu einer gegen ihre Identität äußerlichen Beziehung wird; wodurch der Inhalt die Unmittelbarkeit erhält. Insofern daher die Bedingung das ist, worin die Grundbeziehung ihre *Identität* mit sich hat, macht sie seinen Inhalt aus; aber weil er das gegen diese Form Gleichgültige ist, ist er nur *an sich* ihr Inhalt, ein solches, das erst Inhalt werden *soll*, hiermit das *Material* für den Grund ausmacht. Als Bedingung gesetzt, hat das Daseyn nach dem zweiten Momente die Bestimmung, seine gleichgültige Unmittelbarkeit zu verlieren und Moment eines Andern zu werden. Durch seine Unmittelbarkeit ist es gleichgültig gegen diese Beziehung; insofern es aber in dieselbe tritt, macht es das *Ansichseyn* des Grundes aus, und ist das *Unbedingte* für denselben. Um Bedingung zu seyn, hat es am Grunde seine Voraussetzung, und ist selbst bedingt; aber diese Bestimmung ist ihm äußerlich.

2. Etwas ist nicht durch seine Bedingung; seine Bedingung ist nicht sein Grund. Sie ist das Moment der unbedingten Unmittelbarkeit für den Grund, aber ist nicht selbst die Bewegung und das Setzen, das sich negativ auf sich bezieht, und sich zum Gesetztseyn macht. Der Bedingung steht daher die *Grundbeziehung* gegenüber. Etwas hat außer seiner Bedingung auch einen Grund. — Dieser ist die leere Bewegung der Reflexion,

weil sie die Unmittelbarkeit als ihre Voraussetzung außer ihr hat. Sie ist aber die ganze Form und das selbstständige Vermitteln; denn die Bedingung ist nicht ihr Grund. Indem dieses Vermitteln sich als Setzen auf sich bezieht, ist es nach dieser Seite gleichfalls ein Unmittelbares und *Unbedingtes*; es setzt sich zwar voraus, aber als entäußertes oder aufgehobenes Setzen; das was es hingegen seiner Bestimmung nach ist, ist es an und für sich selbst. — Insofern so die Grundbeziehung selbstständige Beziehung auf sich ist und die Identität der Reflexion an ihr selbst hat, hat sie einen *eigenthümlichen Inhalt*, gegen den Inhalt der Bedingung. Jener ist Inhalt des Grundes und darum wesentlich formirt; dieser hingegen ist nur unmittelbares Material, dem die Beziehung auf den Grund zugleich ebenso äußerlich ist, als es auch das Ansichseyn desselben ausmacht; es ist somit eine Vermischung von selbstständigem Inhalt, der keine Beziehung auf den Inhalt der Grundbestimmung hat, und von solchem, der in sie eingeht, und als ihr Material, Moment derselben werden soll.

3. Die beiden Seiten des Ganzen, *Bedingung* und *Grund*, sind also einerseits *gleichgültige* und *unbedingte* gegen einander; das eine als das Unbezogene, dem die Beziehung, in welcher es Bedingung ist, äußerlich ist; das Andere als die Beziehung oder Form, für welche das bestimmte Daseyn der Bedingung nur als Material ist, als ein Passives, dessen Form, die es für sich an ihm hat, eine unwesentliche ist. Ferner sind auch beide *vermittelte*. Die Bedingung ist das *Ansichseyn* des Grundes; sie ist so sehr wesentliches Moment der Grundbeziehung, daß sie die einfache Identität desselben mit sich ist. Aber dieß ist auch aufgehoben; dieß Ansichseyn ist nur ein gesetztes; das unmittelbare Daseyn ist gleichgültig dagegen Bedingung zu seyn. Daß die Bedingung des *Ansichseyns* für den Grund ist, macht also ihre Seite aus, nach welcher sie eine vermittelte ist. Ebenso die Grundbeziehung hat in ihrer Selbstständigkeit auch eine Voraussetzung, und ihr Ansichseyn außer sich. — Somit ist jede der beiden Seiten

der *Widerspruch* der gleichgültigen Unmittelbarkeit und der wesentlichen Vermittelung, Beides in Einer Beziehung; — oder der Widerspruch des selbstständigen Bestehens und der Bestimmung, nur Moment zu seyn.

b. *Das absolute Unbedingte.*

Die beiden relativ-Unbedingten scheinen zunächst, jedes in das andere; die Bedingung als Unmittelbares in die Formbeziehung des Grundes, und diese in das unmittelbare Daseyn als sein Gesetztseyn; aber jedes ist außer diesem Scheine seines Andern an ihm selbstständig und hat seinen eigenthümlichen Inhalt.

Zuerst ist die *Bedingung* unmittelbares Daseyn; seine Form hat die zwei Momente, das *Gesetztseyn*, nach welchem es als Bedingung Material und Moment des Grundes ist; — und das *Ansichseyn*, nach welchem es die Wesentlichkeit des Grundes oder seine einfache Reflexion in sich ausmacht. Beide Seiten der Form sind dem unmittelbaren Daseyn äußerlich; denn es ist die aufgehobene Grundbeziehung. — Aber *erstens* ist das Daseyn an ihm selbst nur dieß, in seiner Unmittelbarkeit sich aufzuheben und zu Grunde zu gehen. Das *Seyn* ist überhaupt nur das *Werden* zum Wesen; es ist seine wesentliche Natur sich zum Gesetzten und zur Identität zu machen, die durch die Negation ihrer das Unmittelbare ist. Die Formbestimmungen also, des Gesetztseyns und des mit sich identischen Ansichseyns, die Form, wodurch das unmittelbare Daseyn Bedingung ist, sind ihm daher nicht äußerlich, sondern es ist diese Reflexion selbst. *Zweitens*, als Bedingung ist das Seyn nun auch als das gesetzt, was es wesentlich ist; nämlich als Moment, somit eines Andern, und zugleich als das Ansichseyn gleichfalls eines Andern; es ist *an sich* aber nur durch die Negation seiner, nämlich durch den Grund und durch dessen sich aufhebende und damit voraussetzende Reflexion; das Ansichseyn des Seyns ist somit nur ein Gesetztes. Dieß Ansichseyn der Bedingung hat die zwei Seiten, einerseits ihre We-

sentlichkeit als des Grundes, andererseits aber die Unmittelbarkeit ihres Daseyns zu seyn. Oder vielmehr Beides ist dasselbe. Das Daseyn ist ein Unmittelbares, aber die Unmittelbarkeit ist wesentlich das Vermittelte, nämlich durch den sich selbst aufhebenden Grund. Als diese durch das sich aufhebende Vermitteln vermittelte Unmittelbarkeit ist es das zugleich, das Ansichseyn des Grundes, und das Unbedingte desselben; aber dieß Ansichseyn ist zugleich selbst wieder ebenso sehr nur Moment oder Gesetztseyn, denn es ist vermittelt. — Die Bedingung ist daher die ganze Form der Grundbeziehung; sie ist das vorausgesetzte Ansichseyn derselben, aber damit selbst ein Gesetztseyn, und ihre Unmittelbarkeit dieß, sich zum Gesetztseyn zu machen; sich somit von sich selbst so abzustoßen, daß sie sowohl zu Grunde geht, als sie Grund ist, der sich zum Gesetztseyn macht und hiermit auch zum Begründeten; und Beides ist ein und dasselbe.

Ebenso ist an dem bedingten Grunde das Ansichseyn nicht nur als Scheinen eines Andern an ihm. Er ist die selbstständige, das heißt, die sich auf sich beziehende Reflexion des Setzens; und hiermit das mit sich Identische, oder ist in ihm selbst sein Ansichseyn, und sein Inhalt. Aber zugleich ist er voraussetzende Reflexion; er bezieht sich negativ auf sich selbst, und setzt sich sein Ansichseyn als ihm Anderes entgegen, und die Bedingung sowohl nach ihrem Momente des Ansichseyns als des unmittelbaren Daseyns ist das eigene Moment der Grundbeziehung; das unmittelbare Daseyn ist wesentlich nur durch seinen Grund, und ist das Moment seiner als Voraussetzens. Dieser ist daher ebenso das Ganze selbst.

Es ist somit überhaupt nur Ein Ganzes der Form vorhanden; aber ebenso sehr nur Ein Ganzes des Inhalts. Denn der eigenthümliche Inhalt der Bedingung ist nur wesentlicher Inhalt, insofern er die Identität der Reflexion mit sich in der Form, oder als dieß unmittelbare Daseyn an ihm selbst die Grundbeziehung ist. Dieses ist ferner nur Bedingung durch die voraussetzende

Reflexion des Grundes; es ist dessen Identität mit sich selbst, oder sein Inhalt, dem er sich gegenüber setzt. Das Daseyn ist daher nicht bloß formloses Material für die Grundbeziehung, sondern weil es an ihm selbst diese Form hat, ist es formirte Materie, und als zugleich das in der Identität mit ihr gegen sie Gleichgültige ist es Inhalt. Es ist endlich derselbe Inhalt, den der Grund hat, denn es ist eben Inhalt als das in der Formbeziehung mit sich Identische.

Die beiden Seiten des Ganzen, Bedingung und Grund, sind also Eine wesentliche Einheit; sowohl als Inhalt, wie als Form. Sie gehen durch sich selbst in einander über, oder indem sie Reflexionen sind, so setzen sie sich selbst als aufgehobene, beziehen sich auf diese ihre Negation und *setzen sich gegenseitig voraus*. Aber dieß ist zugleich nur Eine Reflexion beider, ihr Voraussetzen daher auch nur eines; die Gegenseitigkeit desselben geht vielmehr darein über, daß sie ihre Eine Identität als ihr Bestehen und ihre Grundlage voraussetzen. Diese, der eine Inhalt und Formeinheit beider, ist das *wahrhaft Unbedingte*; *die Sache an sich selbst*. — Die Bedingung ist, wie sich oben ergeben hat, nur das relativ-Unbedingte. Man pflegt sie daher selbst als ein Bedingtes zu betrachten, und nach einer neuen Bedingung zu fragen, womit der gewöhnliche *Progreß ins Unendliche* von Bedingung zu Bedingung eingeleitet ist. Warum wird nun bei einer Bedingung nach einer neuen Bedingung gefragt, das heißt, warum wird sie als Bedingtes angenommen? Weil sie irgend ein endliches Daseyn ist. Aber dieß ist eine weitere Bestimmung der Bedingung, die nicht in ihrem Begriffe liegt. Allein die Bedingung als solche ist darum ein Bedingtes, weil sie das gesetzte Ansichseyn ist; sie ist daher im absolut Unbedingten aufgehoben.

Dieses nun enthält die beiden Seiten, die Bedingung und den Grund, als seine Momente in sich; es ist die Einheit, in welche sie zurückgegangen sind. Sie beide zusammen machen die Form oder das Gesetztseyn desselben aus. Die unbedingte Sache ist Bedingung beider, aber die absolute, das heißt, die Bedingung,

welche selbst Grund ist. — Als Grund ist sie nun die negative Identität, die sich in jene beiden Momente abgestoßen hat; — erstens in die Gestalt der aufgehobenen Grundbeziehung, einer unmittelbaren, einheitslosen, sich selbst äußerlichen Mannigfaltigkeit, welche sich auf den Grund als ein ihr Anderes bezieht, und zugleich das Ansichseyn desselben ausmacht; zweitens, in die Gestalt einer innerlichen, einfachen Form, welche Grund ist, aber sich auf das mit sich identische Unmittelbare als auf ein Anderes bezieht, und dasselbe als Bedingung, d. h. dieß ihr Ansich als ihr eigenes Moment bestimmt. — Diese beiden Seiten setzen die Totalität so voraus, daß sie das Setzende derselben ist. Umgekehrt, weil sie die Totalität voraussetzen, so scheint diese auch wieder durch jene bedingt zu seyn, und die Sache aus ihrer Bedingung und aus ihrem Grunde zu entspringen. Aber indem diese beiden Seiten sich als das Identische gezeigt haben, so ist das Verhältniß von Bedingung und Grund verschwunden, sie sind zu einem Scheine herabgesetzt; das absolut Unbedingte ist in seiner Bewegung des Setzens und Voraussetzens nur die Bewegung, in welcher dieser Schein sich aufhebt. Es ist das Thun der Sache, sich zu bedingen, und ihren Bedingungen sich als Grund gegenüber zu stellen; ihre Beziehung als der Bedingungen und des Grundes ist aber ein Scheinen in sich, und ihr Verhalten zu ihnen ihr Zusammengehen mit sich selbst.

c. Hervorgang der Sache in die Existenz.

Das absolut Unbedingte ist der absolute mit seiner Bedingung identische Grund; die unmittelbare Sache, als die wahrhaft wesenhafte. Als Grund bezieht sie sich negativ auf sich selbst, macht sich zum Gesetztseyn, aber zum Gesetztseyn, das die in ihren Seiten vollständige Reflexion, und die in ihnen mit sich identische Formbeziehung ist, wie sich ihr Begriff ergeben hat. Dieß Gesetztseyn ist daher erstlich der aufgehobene Grund, die Sache als das reflexionslose Unmittelbare; die Seite der Bedingungen. Diese

ist die Totalität der Bestimmungen der Sache, — die Sache selbst, aber in die Aeußerlichkeit des Seyns hinausgeworfen; der wiederhergestellte Kreis des Seyns. In der Bedingung entläßt das Wesen die Einheit seiner Reflexion-in-sich als eine Unmittelbarkeit, die aber nunmehr die Bestimmung hat, bedingende Voraussetzung zu seyn, und wesentlich nur eine seiner Seiten auszumachen. Die Bedingungen sind darum der ganze Inhalt der Sache, weil sie das Unbedingte in der Form des formlosen Seyns sind. Sie haben aber um dieser Form willen auch noch eine andere Gestalt, als die Bestimmungen des Inhalts, wie er in der Sache als solcher ist. Sie erscheinen als eine einheitslose Mannigfaltigkeit, vermischt mit Außerwesentlichem und anderen Umständen, die zu dem Kreise des Daseyns, insofern es die Bedingungen dieser bestimmten Sache ausmacht, nicht gehören. — Für die absolute uneingeschränkte Sache ist die Sphäre des Seyns selbst die Bedingung. Der Grund, der in sich zurückgeht, setzt sie als die erste Unmittelbarkeit, worauf er sich als auf sein Unbedingtes bezieht. Diese Unmittelbarkeit als die aufgehobene Reflexion ist die Reflexion in dem Elemente des Seyns; das also sich als solches zu einem Ganzen ausbildet; die Form wuchert als Bestimmtheit des Seyns fort, und erscheint so als ein mannigfaltiger von der Reflexions-Bestimmung verschiedener, und gegen sie gleichgültiger Inhalt. Das Unwesentliche, welches die Sphäre des Seyns an ihr hat, und was sie, insofern sie Bedingung ist, abstreift, ist die Bestimmtheit der Unmittelbarkeit, in welche die Formeinheit versenkt ist. Diese Formeinheit, als die Beziehung des Seyns, ist an ihm zunächst als das Werden, — das Uebergehen einer Bestimmtheit des Seyns in eine andere. Aber das Werden des Seyns ist ferner Werden zum Wesen und das Zurückgehen in den Grund. Das Daseyn also, welches die Bedingungen ausmacht, wird in Wahrheit nicht von einem Andern als Bedingung bestimmt und als Material gebraucht; sondern es macht sich durch sich selbst zum Momente eines Andern. —

Sein Werden ist ferner nicht ein Anfangen von sich als dem wahrhaft Ersten und Unmittelbaren; sondern seine Unmittelbarkeit ist nur das Vorausgesetzte; und die Bewegung seines Werdens ist das Thun der Reflexion selbst. Die Wahrheit des Daseyns ist daher Bedingung zu seyn; seine Unmittelbarkeit ist allein durch die Reflexion der Grundbeziehung, welche sich selbst als aufgehobene setzt. Das Werden ist somit wie die Unmittelbarkeit nur der Schein des Unbedingten, indem dieses sich selbst voraussetzt, und darin seine Form hat; und die Unmittelbarkeit des Seyns ist daher wesentlich nur Moment der Form.

Die andere Seite dieses Scheinens des Unbedingten ist die Grundbeziehung als solche, als Form bestimmt gegen die Unmittelbarkeit der Bedingungen und des Inhalts. Aber sie ist die Form der absoluten Sache, welche die Einheit ihrer Form mit sich selbst oder ihren Inhalt an ihr selbst hat, und indem sie ihn zur Bedingung bestimmt, in diesem Setzen selbst seine Verschiedenheit aufhebt und ihn zum Momente macht; so wie sie umgekehrt sich als wesenloser Form in dieser Identität mit sich die Unmittelbarkeit des Bestehens giebt. Die Reflexion des Grundes hebt die Unmittelbarkeit der Bedingungen auf, und bezieht sie zu Momenten in der Einheit der Sache; aber die Bedingungen sind das von der unbedingten Sache selbst Vorausgesetzte, sie hebt damit also ihr eigenes Setzen auf; oder ihr Setzen macht sich somit unmittelbar selbst ebenso sehr zum Werden. — Beides ist daher Eine Einheit; die Bewegung der Bedingungen an ihnen selbst ist Werden, Zurückgehen in den Grund und Setzen des Grundes; aber der Grund als gesetzter, das heißt als aufgehobener, ist das Unmittelbare. Der Grund bezieht sich negativ auf sich selbst, macht sich zum Gesetztseyn und begründet die Bedingungen; aber darin, daß so das unmittelbare Daseyn als ein Gesetztes bestimmt ist, hebt der Grund es auf und macht sich erst zum Grunde. — Diese Reflexion also ist die Vermittelung der unbedingten Sache durch ihre Negation mit sich. Oder vielmehr die Reflexion des Unbedingten

ist zuerst Voraussetzen, aber dieß Aufheben ihrer selbst ist unmittelbar bestimmendes Setzen; zweitens ist sie darin unmittelbar Aufheben des Vorausgesetzten und Bestimmen aus sich; somit ist dieß Bestimmen wieder Aufheben des Setzens und ist das Werden an sich selbst. Darin ist die Vermittelung, als Rückkehr zu sich durch die Negation, verschwunden; sie ist einfache in sich scheinende Reflexion, und grundloses absolutes Werden. Die Bewegung der Sache, durch ihre Bedingungen einerseits und andererseits durch ihren Grund gesetzt zu werden, ist nur das Verschwinden des Scheins der Vermittelung. Das Gesetztwerden der Sache ist hiermit ein Hervortreten, das einfache sich Herausstellen in die Existenz; reine Bewegung der Sache zu sich selbst.

Wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, so tritt sie in die Existenz. Die Sache ist, eh' sie existirt; und zwar ist sie erstens als Wesen, oder als Unbedingtes; zweitens hat sie Daseyn, oder ist bestimmt, und dieß auf die betrachtete gedoppelte Weise, einerseits in ihren Bedingungen, andererseits in ihrem Grunde. In jenen hat sie sich die Form des äußerlichen, grundlosen Seyns gegeben, weil sie als absolute Reflexion die negative Beziehung auf sich ist und sich zu ihrer Voraussetzung macht. Dieß vorausgesetzte Unbedingte ist daher das grundlose Unmittelbare, dessen Seyn nichts ist, denn als Grundloses da zu sein. Wenn also alle Bedingungen der Sache vorhanden sind, das heißt, wenn die Totalität der Sache als grundloses Unmittelbares gesetzt ist, so erinnert sich diese zerstreute Mannigfaltigkeit an ihr selbst. — Die ganze Sache muß in ihren Bedingungen da seyn, oder es gehören alle Bedingungen zu ihrer Existenz; denn Alle machen die Reflexion aus; oder das Daseyn, weil es Bedingung ist, ist durch die Form bestimmt, seine Bestimmungen sind daher Reflexions-Bestimmungen und mit einer wesentlich die anderen gesetzt. — Die Erinnerung der Bedingungen ist zunächst das zu Grunde gehen des unmittelbaren Daseyns, und das Werden des Grundes. Aber damit ist der Grund ein

gesetzter, d. h. er ist, so sehr er als Grund aufgehoben, und unmittelbares Seyn. Wenn also alle Bedingungen der Sache vorhanden sind, so heben sie sich als unmittelbares Daseyn und Voraussetzung und ebenso sehr hebt sich der Grund auf. Der Grund zeigt sich nur, als ein Schein, der unmittelbar verschwindet; dieß Hervortreten ist somit die tautologische Bewegung der Sache zu sich, und ihre Vermittelung durch die Bedingungen und durch den Grund ist das Verschwinden beider. Das Hervortreten in die Existenz ist daher so unmittelbar, daß es nur durch das Verschwinden der Vermittelung vermittelt ist.

Die Sache geht aus dem Grunde hervor. Sie wird nicht durch ihn so begründet oder gesetzt, daß er noch unten bliebe, sondern das Setzen ist die Herausbewegung des Grundes zu sich selbst, und das einfache Verschwinden desselben. Er erhält durch die Vereinigung mit den Bedingungen die äußerliche Unmittelbarkeit und das Moment des Seyns. Aber er erhält sie nicht als ein Aeußerliches noch durch eine äußerliche Beziehung; sondern als Grund macht er sich zum Gesetztseyn, seine einfache Wesentlichkeit geht im Gesetztseyn mit sich zusammen, und ist in diesem Aufheben seiner selbst das Verschwinden seines Unterschiedes von seinem Gesetztseyn, somit einfache wesentliche Unmittelbarkeit. Er bleibt also nicht als ein Verschiedenes vom Begründeten zurück, sondern die Wahrheit des Begründens ist, daß der Grund darin mit sich selbst sich vereint und somit seine Reflexion in Anderes seine Reflexion in sich selbst ist. Die Sache ist hiermit ebenso, wie sie das Unbedingte ist, auch das Grundlose, und tritt aus dem Grunde nur insofern er zu Grunde gegangen und keiner ist, aus dem Grundlosen, d. h. aus der eigenen wesentlichen Negativität oder reinen Form hervor.

Diese durch Grund und Bedingung vermittelte, und durch das Aufheben der Vermittelung mit sich identische Unmittelbarkeit ist die Existenz.

Zweiter Abschnitt.

Die Erscheinung.

Das Wesen muß erscheinen.

Das Seyn ist die absolute Abstraction; diese Negativität ist ihm nicht ein Aeußerliches, sondern es ist Seyn und sonst nichts als Seyn, nur als diese absolute Negativität. Um derselben willen ist Seyn nur als sich aufhebendes Seyn, und ist Wesen. Das Wesen aber ist als die einfache Gleichheit mit sich umgekehrt ebenfalls Seyn. Die Lehre vom Seyn enthält den ersten Satz: Das Seyn ist Wesen. Der zweite Satz: Das Wesen ist Seyn, macht den Inhalt des ersten Abschnittes der Lehre vom Wesen aus. Dieses Seyn aber, zu dem das Wesen sich macht, ist das wesentliche Seyn, die Existenz; ein Herausgegangenseyn aus der Negativität und Innerlichkeit.

So erscheint das Wesen. Die Reflexion ist das Scheinen des Wesens in ihm selbst. Die Bestimmungen derselben sind in die Einheit eingeschlossen schlechthin nur als gesetzte, aufgehobene; oder sie ist das in seinem Gesetztseyn unmittelbar mit sich identische Wesen. Indem dieses aber Grund ist, bestimmt es sich real, durch seine sich selbst aufhebende oder in sich zurückkehrende Reflexion; indem weiter diese Bestimmung oder das Andersseyn der Grundbeziehung sich in der Reflexion des Grundes aufhebt und Existenz wird, so haben die Formbestimmungen hieran ein Element des selbstständigen Bestehens. Ihr Schein vervollständigt sich zur Erscheinung.

Die zur Unmittelbarkeit fortgegangene Wesenheit ist zunächst Existenz, und Existirendes oder Ding; als ununterschiedene Einheit des Wesens mit seiner Unmittelbarkeit. Das Ding enthält zwar die Reflexion, aber ihre Negativität ist in seiner Unmittelbarkeit zunächst erloschen; allein weil sein Grund wesentlich die Reflexion ist, hebt sich seine Unmittelbarkeit auf; es macht sich zu einem Gesetztseyn.

So ist es zweitens Erscheinung. Die Erscheinung ist das, was das Ding an sich ist, oder seine Wahrheit. Diese nur gesetzte, in das Andersseyn reflectirte Existenz ist aber ebenso das Hinausgehen über sich in ihrer Unendlichkeit; der Welt der Erscheinung stellt sich die in sich reflectirte, an sich seyende Welt gegenüber.

Aber das erscheinende und das wesentliche Seyn stehen schlechthin in Beziehung auf einander. So ist die Existenz drittens wesentliches Verhältniß; das Erscheinende zeigt das Wesentliche, und dieses ist in seiner Erscheinung. — Das Verhältniß ist die noch unvollkommene Vereinigung der Reflexion in das Andersseyn und der Reflexion in sich; die vollkommene Durchdringung beider ist die Wirklichkeit.

Erstes Kapitel.

Die Existenz.

Wie der Satz des Grundes ausdrückt: Alles was ist, hat einen Grund, oder ist ein Gesetztes, ein Vermitteltes; so müßte auch ein Satz der Existenz aufgestellt und so ausgedrückt werden: Alles, was ist, existirt. Die Wahrheit des Seyns ist nicht ein erstes Unmittelbares, sondern das in die Unmittelbarkeit hervorgegangene Wesen zu seyn.

Wenn aber ferner auch gesagt wurde, was existirt, hat einen Grund und ist bedingt, so müßte auch ebenso gesagt

werden: es hat keinen Grund und ist unbedingt. Denn die Existenz ist die aus dem Aufheben der durch Grund und Bedingung beziehenden Vermittelung hervorgegangene Unmittelbarkeit, die im Hervorgehen eben dieß Hervorgehen selbst aufhebt.

Insofern die Beweise von der Existenz Gottes hier erwähnt werden können, ist zum voraus zu erinnern, daß es außer dem unmittelbaren Seyn erstens, und zweitens der Existenz, dem Seyn, das aus dem Wesen hervorgeht, noch ein ferneres Seyn giebt, welche aus dem Begriffe hervorgeht, die Objectivität. — Das Beweisen ist überhaupt die vermittelte Erkenntniß. Die verschiedenen Arten des Seyns fordern oder enthalten ihre eigene Art der Vermittelung; so wird auch die Natur des Beweisens in Ansehung einer jeden verschieden. Der ontologische Beweis will vom Begriffe ausgehen; er legt den Inbegriff aller Realitäten zu Grunde, und subsumirt alsdann auch die Existenz unter die Realität. Er ist also die Vermittelung, welche Schluß ist, und die hier noch nicht zu betrachten ist. Es ist bereits oben auf das, was Kant hiergegen erinnert, Rücksicht genommen und bemerkt worden, daß Kant unter Existenz das bestimmte Daseyn versteht, wodurch etwas in den Contert der gesammten Erfahrung, d. h. in die Bestimmung eines Andersseyns und in die Beziehung auf Anderes tritt. So ist als Existirendes Etwas vermittelt durch Anderes, und die Existenz überhaupt die Seite seiner Vermittelung. Nun liegt in dem, was Kant den Begriff nennt, nämlich in Etwas, insofern es als nur einfach auf sich bezogen genommen wird, oder in der Vorstellung als solcher, nicht seine Vermittelung; in der abstracten Identität mit sich ist die Entgegensetzung weggelassen. Der ontologische Beweis hätte nun darzustellen, daß der absolute Begriff, nämlich der Begriff Gottes, zum bestimmten Daseyn, zur Vermittelung komme, oder wie das einfache Wesen sich mit der Vermittelung vermittle. Dieß geschieht durch die angegebene Subsumtion der Existenz unter ihr Allgemeines, nämlich die Realität,

welche als das Mittlere zwischen Gott in seinem Begriffe einerseits, und zwischen der Existenz andererseits angenommen wird. — Von dieser Vermittelung, insofern sie die Form des Schlusses hat, ist, wie gesagt, hier nicht die Rede. Wie aber jene Vermittelung des Wesens mit der Existenz in Wahrheit beschaffen ist, dieß hat die bisherige Darstellung enthalten. Die Natur des Beweisens selbst ist in der Lehre von der Erkenntniß zu betrachten. Hier ist nur anzugeben, was sich auf die Natur der Vermittelung überhaupt bezieht.

Die Beweise vom Daseyn Gottes geben einen Grund für dieses Daseyn an. Er soll nicht ein objectiver Grund des Daseyns Gottes seyn; denn dieses ist an und für sich selbst. So ist er bloß ein Grund für die Erkenntniß. Damit giebt er sich zugleich für ein solches aus, das in dem Gegenstande, der zunächst als begründet dadurch erscheint, verschwindet. Der Grund nun, der von der Zufälligkeit der Welt hergenommen ist, enthält den Rückgang derselben in das absolute Wesen; denn das Zufällige ist das an sich selbst Grundlose, und sich Aufhebende. Das absolute Wesen geht somit in dieser Weise in der That aus dem Grundlosen hervor; der Grund hebt sich selbst auf, somit verschwindet auch der Schein des Verhältnisses, das Gott gegeben wurde, ein in einem Andern Begründetes zu seyn. Diese Vermittelung ist hiermit die wahrhafte. Allein jene beweisende Reflexion kennt diese Natur in ihrer Vermittelung nicht; sie nimmt sich einerseits für ein bloß Subjectives, und entfernt hiermit ihre Vermittelung von Gott selbst, anderntheils aber erkennt sie deswegen nicht die vermittelnde Bewegung, daß und wie sie im Wesen selbst ist. Ihr wahrhaftes Verhältniß besteht darin, daß sie Beides in Einem ist, die Vermittelung als solche, aber zugleich allerdings eine subjective, äußerliche, nämlich die sich äußerliche Vermittelung, welche sich an ihr selbst wieder aufhebt. In jener Darstellung aber erhält die Existenz das schiefe Verhältniß, nur als Vermitteltes oder Gesetztes zu erscheinen.

So kann auf der andern Seite die Existenz auch nicht bloß als Unmittelbares betrachtet werden. In der Bestimmung einer Unmittelbarkeit genommen, ist das Auffassen der Existenz Gottes, für etwas Unbeweisbares, und das Wissen von ihr als ein nur unmittelbares Bewußtseyn, als ein Glauben ausgedrückt worden. Das Wissen soll zu diesem Resultate kommen, daß es Nichts weiß, das heißt, daß es seine vermittelnde Bewegung und die in ihr vorkommenden Bestimmungen selbst wieder aufgiebt. Dieß hat sich auch im Vorhergehenden ergeben; allein es ist hinzuzusetzen, daß die Reflexion, indem sie mit dem Aufheben ihrer selbst endigt, darum nicht das Nichts zum Resultat hat, so daß nun das positive Wissen vom Wesen als unmittelbare Beziehung auf dasselbe, von jenem Resultate getrennt und ein eigenes Hervorgehen, ein nur von sich anfangender Act wäre; sondern dieß Ende selbst, dieß zu Grunde gehen der Vermittelung, ist zugleich der Grund, aus dem das Unmittelbare hervorgeht. Die Sprache vereinigt, wie oben bemerkt, die Bedeutung dieses Untergangs und des Grundes; man sagt, das Wesen Gottes sey der Abgrund für die endliche Vernunft. Er ist es in der That, insofern sie darin ihre Endlichkeit aufgiebt und ihre vermittelnde Bewegung versenkt; aber dieser Abgrund, der negative Grund, ist zugleich der positive des Hervorgehens des Sevenden, des an sich selbst unmittelbaren Wesens; die Vermittelung ist wesentliches Moment. Die Vermittelung durch den Grund hebt sich auf, läßt aber nicht den Grund unten, so daß das aus ihm Hervorgehende ein Gesetztes wäre, das sein Wesen anderswo, nämlich im Grunde hätte, sondern dieser Grund ist als Abgrund die verschwundene Vermittelung; und umgekehrt ist nur die verschwundene Vermittelung zugleich der Grund, und nur durch diese Negation das sich selbst Gleiche und Unmittelbare.

So ist die Existenz hier nicht als ein Prädicat oder als Bestimmung des Wesens zu nehmen, daß ein Satz davon hieße:

Das Wesen existirt, oder hat Existenz; — sondern das Wesen ist in die Existenz übergegangen; die Existenz ist seine absolute Entäußerung, jenseits deren es nicht zurückgeblieben ist. Der Satz also hieße: Das Wesen ist die Existenz; es ist nicht von seiner Existenz unterschieden. — Das Wesen ist in die Existenz übergegangen, insofern das Wesen als Grund sich von sich als dem Begründeten nicht mehr unterscheidet, oder jener Grund sich aufgehoben hat. Aber diese Negation ist ebenso wesentlich seine Position, oder schlechthin positive Continuität mit sich selbst; die Existenz ist die Reflexion des Grundes in sich; seine in seiner Negation zu Stande gekommene Identität mit sich selbst, also die Vermittelung, die sich mit sich identisch gesetzt hat, und dadurch Unmittelbarkeit ist.

Weil nun die Existenz wesentlich die mit sich identische Vermittelung ist, so hat sie die Bestimmungen der Vermittelung an ihr, aber so, daß sie zugleich in sich reflectirte sind, und das wesentliche und unmittelbare Bestehen haben. Als die durch Aufheben sich setzende Unmittelbarkeit ist die Existenz negative Einheit und Insichseyn; sie bestimmt sich daher unmittelbar als ein Existirendes und als Ding.

A.

Das Ding und seine Eigenschaften.

Die Existenz als Existirendes ist gesetzt in der Form der negativen Einheit, welche sie wesentlich ist. Aber diese negative Einheit ist zunächst nur unmittelbare Bestimmung, somit das Eins des Etwas überhaupt. Das existirende Etwas ist aber unterschieden von dem seyenden Etwas. Jenes ist wesentlich eine solche Unmittelbarkeit, die durch die Reflexion der Vermittelung in sich selbst entstanden ist. So ist das existirende Etwas ein Ding.

Das Ding wird von seiner Existenz unterschieden, wie das Etwas von seinem Seyn unterschieden werden kann. Das Ding und das Existirende ist unmittelbar eins und dasselbe. Aber weil

die Existenz nicht die erste Unmittelbarkeit des Seyns ist, sondern das Moment der Vermittelung an ihr selbst hat, so ist ihre Bestimmung zum Dinge und die Unterscheidung beider nicht ein Uebergang, sondern eigentlich eine Analyse; und die Existenz als solche enthält diese Unterscheidung selbst in dem Momente ihrer Vermittelung; den Unterschied von Ding-an-sich, und von äußerlicher Existenz.

a. Ding an sich und Existenz.

1. Das Ding an sich ist das Existirende als das durch die aufgehobene Vermittelung vorhandene, wesentliche Unmittelbare. Darin ist dem Ding an sich die Vermittelung ebenso wesentlich; aber dieser Unterschied in dieser ersten oder unmittelbaren Existenz fällt in gleichgültige Bestimmungen auseinander. Die eine Seite, nämlich die Vermittelung des Dinges ist seine nicht reflectirte Unmittelbarkeit; also sein Seyn überhaupt, das, weil es zugleich als Vermittelung bestimmt ist, ein sich selbst anderes, in sich mannigfaltiges und äußerliches Daseyn ist. Es ist aber nicht nur Daseyn, sondern in Beziehung auf die aufgehobene Vermittelung und wesentliche Unmittelbarkeit; es ist daher das Daseyn als Unwesentliches, als Gesetztseyn. — (Wenn das Ding von seiner Existenz unterschieden wird, so ist es das Mögliche, das Ding der Vorstellung, oder das Gedankending, welches als solches nicht zugleich existiren soll. Die Bestimmung der Möglichkeit und der Gegensatz des Dings gegen seine Existenz ist jedoch später.) — Aber das Ding-an-sich und sein vermitteltes Seyn sind beide in der Existenz enthalten, und beide selbst Existenzen; das Ding-an-sich existirt, und ist die wesentliche, das vermittelte Seyn aber die unwesentliche Existenz des Dinges.

Das Ding an sich, als das einfache Reflectirt-seyn der Existenz in sich, ist nicht der Grund des unwesentlichen Daseyns; es ist die unbewegte, unbestimmte Einheit, weil es eben die Bestim-

mung hat, die aufgehobene Vermittelung zu seyn, und daher nur die Grundlage desselben. Darum fällt auch die Reflexion als das sich durch Anderes vermittelnde Daseyn außer dem Ding-an-sich. Dieses soll keine bestimmte Mannigfaltigkeit an ihm selbst haben; und erhält sie deswegen erst an die äußerliche Reflexion gebracht; aber bleibt gleichgültig dagegen. (— Das Ding-an-sich hat Farbe erst an das Auge gebracht, Geruch an die Nase u. s. f.) Seine Verschiedenheit sind Rücksichten, welche ein Anderes nimmt, bestimmte Beziehungen, die sich dieses auf das Ding-an-sich giebt, und die nicht eigene Bestimmungen desselben sind.

2. Dieß Andere ist nun die Reflexion, welche bestimmt als äußerlich erstens sich selbst äußerlich, und die bestimmte Mannigfaltigkeit ist. Alsdann ist sie dem wesentlich Existirenden äußerlich, und bezieht sich darauf als auf seine absolute Voraussetzung. Diese beiden Momente der äußerlichen Reflexion aber, ihre eigene Mannigfaltigkeit und ihre Beziehung auf das ihr andere Ding-an-sich, sind ein und dasselbe. Denn diese Existenz ist nur äußerlich, insofern sie sich auf die wesentliche Identität als auf ein Anderes bezieht. Die Mannigfaltigkeit hat daher nicht jenseits des Dinges-an-sich ein eigenes selbstständiges Bestehen, sondern ist erst als Schein gegen dieses, in ihrer nothwendigen Beziehung darauf, als der sich an ihm brechende Reflex. Die Verschiedenheit ist also vorhanden, als die Beziehung eines Andern auf das Ding-an-sich; aber dieses Andere ist nichts für sich Bestehendes, sondern ist erst als Beziehung auf das Ding-an-sich; zugleich aber ist es nur als das Abstoßen von diesem; es ist so der haltlose Gegensatz seiner in sich selbst.

Dem Ding-an-sich nun, da es die wesentliche Identität der Existenz ist, kommt daher diese wesenlose Reflexion nicht zu, sondern sie fällt ihm äußerlich in sich selbst zusammen. Sie geht zu Grunde, und wird damit selbst zur wesentlichen Identität oder zum Ding-an-sich. — Dieß kann auch so betrachtet werden: Die

wesenlose Existenz hat am Ding-an-sich ihre Reflexion in sich; sie bezieht sich darauf zunächst als auf ihr Anderes; aber als das Andere gegen das, was an sich ist, ist sie nur das Aufheben ihrer selbst, und das Werden zum An-sich-seyn. Das Ding-an-sich ist somit identisch mit der äußerlichen Existenz.

Dieß stellt sich am Ding-an-sich so dar. Das Ding-an-sich ist die sich auf sich beziehende, wesentliche Existenz; es ist nur insofern die Identität mit sich, als es die Negativität der Reflexion in sich selbst enthält; das was als ihm äußerliche Existenz erschien, ist daher Moment in ihm selbst. Es ist deswegen auch sich von sich abstoßendes Ding-an-sich, das sich also zu sich als zu einem Andern verhält. Somit sind nun mehrere Dinge-an-sich vorhanden, die in der Beziehung der äußerlichen Reflexion auf einander stehen. Diese unwesentliche Existenz ist ihr Verhältniß zu einander als zu anderen; aber sie ist ihnen ferner selbst wesentlich — oder diese unwesentliche Existenz, indem sie in sich zusammenfällt, ist Ding-an-sich; aber ein anderes, als jenes erste; denn jenes erste ist unmittelbare Wesentlichkeit, dieses aber das aus der unwesentlichen Existenz hervorgehende. Allein dieses andere Ding-an-sich ist nur ein Anderes überhaupt; denn als mit sich identisches Ding hat es weiter keine Bestimmtheit gegen das erste; es ist die Reflexion der unwesentlichen Existenz in sich wie das erste. Die Bestimmtheit der verschiedenen Dinge-an-sich gegen einander fällt daher in die äußerliche Reflexion.

3. Diese äußerliche Reflexion ist nunmehr ein Verhalten der Dinge-an-sich zu einander, ihre gegenseitige Vermittelung als anderer. Die Dinge-an-sich sind so die Extreme eines Schlusses, dessen Mitte ihre äußerliche Existenz ausmacht, die Existenz, durch welche sie andere für einander und unterschiedene sind. Dieser ihr Unterschied fällt nur in ihre Beziehung; sie schicken gleichsam nur von ihrer Oberfläche Bestimmungen in die Beziehung, gegen welche sie als absolut in sich reflectirte gleichgültig bleiben. — Dieses Verhältniß macht nun die Totalität der Existenz aus. Das

Ding-an-sich steht in Beziehung auf eine ihm äußerliche Reflexion, worin es mannigfaltige Bestimmungen hat; es ist dieß das Abstoßen seiner von sich selbst in ein anderes Ding-an-sich; dieß Abstoßen ist der Gegenstoß seiner in sich selbst, indem jedes nur ein Anderes ist als sich aus dem Andern wiederscheinend; es hat sein Gesetztseyn nicht an ihm selbst, sondern an dem Andern, ist bestimmt nur durch die Bestimmtheit des Andern; dieß Andere ist ebenso bestimmt nur durch die Bestimmtheit des ersten. Aber die beiden Dinge-an-sich, da sie hiermit nicht die Verschiedenheit an ihnen selbst haben, sondern jedes nur an dem andern, sind keine unterschiedene; das Ding-an-sich verhält sich, indem es sich auf das andere Extrem als ein anderes Ding-an-sich verhalten soll, zu einem von ihm Ununterschiedenen, und die äußerliche Reflexion, welche die vermittelnde Beziehung zwischen Extremen ausmachen sollte, ist ein Verhalten des Dings-an-sich nur zu sich selbst, oder wesentlich seine Reflexion in sich; sie ist somit an sich seyende Bestimmtheit, oder die Bestimmtheit des Dings-an-sich. Dieses hat dieselbe also nicht in einer ihm äußerlichen Beziehung auf ein anderes Ding-an-sich, und des Anderen auf es; die Bestimmtheit ist nicht nur eine Oberfläche desselben, sondern ist die wesentliche Vermittelung seiner mit sich als mit einem Andern. — Die beiden Dinge-an-sich, welche die Extreme der Beziehung ausmachen sollen, indem sie an sich keine Bestimmtheit gegen einander haben sollen, fallen in der That in eins zusammen; es ist nur Ein Ding-an-sich, das in der äußerlichen Reflexion sich zu sich selbst verhält, und es ist dessen eigene Beziehung auf sich als auf ein Anderes, was dessen Bestimmtheit ausmacht.

Diese Bestimmtheit des Dings-an-sich ist die Eigenschaft des Dings.

b. Die Eigenschaft.

Die Qualität ist die unmittelbare Bestimmtheit des Etwas; das Negative selbst, wodurch das Seyn Etwas ist. So

ist die Eigenschaft des Dings die Negativität der Reflexion, wodurch die Existenz überhaupt ein Existirendes, und als einfache Identität mit sich, Ding-an-sich ist. Die Negativität der Reflexion, die aufgehobene Vermittelung, ist aber wesentlich selbst Vermittelung, und Beziehung, nicht auf ein Anderes überhaupt, wie die Qualität als die nicht reflectirte Bestimmtheit; sondern Beziehung auf sich als auf ein Anderes; oder Vermittelung, die unmittelbar ebenso sehr Identität mit sich ist. Das abstracte Ding an-sich ist selbst dieß aus Anderem in sich zurückkehrende Verhalten; es ist dadurch an sich selbst bestimmt; aber seine Bestimmtheit ist Beschaffenheit, die als solche selbst Bestimmung ist, und als Verhalten zu Anderem nicht in das Andersseyn übergeht und der Veränderung entnommen ist.

Ein Ding hat Eigenschaften; sie sind erstlich seine bestimmten Beziehungen auf Anderes; die Eigenschaft ist nur vorhanden als eine Weise des Verhaltens zu einander; sie ist daher die äußerliche Reflexion, und die Seite des Gesetztseyns des Dings. Aber zweitens ist das Ding in diesem Gesetztseyn an sich; es erhält sich, in der Beziehung auf Anderes; es ist also allerdings nur eine Oberfläche, mit der die Existenz sich dem Werden des Seyns und der Veränderung preisgiebt; die Eigenschaft verliert sich darin nicht. Ein Ding hat die Eigenschaft, dieß oder jenes im Andern zu bewirken und auf eine eigenthümliche Weise sich in seiner Beziehung zu äußern. Es beweist diese Eigenschaft nur unter der Bedingung einer entsprechenden Beschaffenheit des anderen Dinges, aber sie ist ihm zugleich eigenthümlich und seine mit sich identische Grundlage; — diese reflectirte Qualität heißt darum Eigenschaft. Es geht darin in eine Aeußerlichkeit über, aber die Eigenschaft erhält sich darin. Das Ding wird durch seine Eigenschaften Ursache, und die Ursache ist dieß, als Wirkung sich zu erhalten. Jedoch ist hier das Ding nur erst das ruhige Ding von vielen Eigenschaften; noch nicht als wirkliche Ursache

bestimmt; es ist nur erst die ansichseyende, noch nicht selbst die setzende Reflexion seiner Bestimmungen.

Das Ding-an-sich ist also, wie sich ergeben hat, wesentlich nicht nur so Ding-an-sich, daß seine Eigenschaften Gesetztseyn einer äußerlichen Reflexion sind, sondern sie sind seine eigenen Bestimmungen, durch die es sich auf bestimmte Weise verhält; es ist nicht eine jenseits seiner äußerlichen Existenz befindliche bestimmungslose Grundlage; sondern ist in seinen Eigenschaften, als Grund vorhanden, das heißt, die Identität mit sich in seinem Gesetztseyn; aber zugleich als bedingter Grund; das heißt, sein Gesetztseyn ist ebenso sehr sich äußerliche Reflexion: es ist nur insofern in sich reflectirt und an sich, insofern es äußerlich ist. — Durch die Existenz tritt das Ding-an-sich in äußerliche Beziehungen; und die Existenz besteht in dieser Aeußerlichkeit; sie ist die Unmittelbarkeit des Seyns, und das Ding dadurch der Veränderung unterworfen; aber sie ist auch die reflectirte Unmittelbarkeit des Grundes, das Ding somit an sich in seiner Veränderung. — Diese Erwähnung der Grundbeziehung ist jedoch hier nicht so zu nehmen, daß das Ding überhaupt als Grund seiner Eigenschaften bestimmt sey; die Dingheit selbst ist als solche die Grundbestimmung, die Eigenschaft ist nicht von ihrem Grunde unterschieden, noch macht sie bloß das Gesetztseyn aus, sondern ist der in seine Aeußerlichkeit übergegangene, und damit wahrhaft in sich reflectirte Grund; die Eigenschaft selbst als solche ist der Grund, an sich seyendes Gesetztseyn, oder er macht die Form ihrer Identität mit sich aus; ihre Bestimmtheit ist die sich äußerliche Reflexion des Grundes; und das Ganze der in seinem Abstoßen und Bestimmen, in seiner äußerlichen Unmittelbarkeit sich auf sich beziehende Grund. — Das Ding-an-sich existirt also wesentlich, und daß es existirt, heißt umgekehrt, die Existenz ist als äußerliche Unmittelbarkeit zugleich Ansichseyn.

Anmerkung.

Es ist schon oben (1. Thl. 1. Abth. S. 120) bei dem Momente des Daseyns, dem Ansichseyn, des Dings-an-sich erwähnt, und dabei bemerkt worden, daß das Ding-an-sich als solches, nichts Anderes, als die leere Abstraction von aller Bestimmtheit ist, von dem man allerdings nichts wissen kann, eben darum weil es die Abstraction von aller Bestimmung seyn soll. — Nachdem so das Ding-an-sich als das Unbestimmte vorausgesetzt wird, so fällt alle Bestimmung außerhalb desselben, in eine ihm fremde Reflexion, gegen welche es gleichgültig ist. Dem transcendentalen Idealismus ist diese äußerliche Reflexion das Bewußtseyn. Indem dieses philosophische System alle Bestimmtheit der Dinge sowohl der Form als dem Inhalte nach in das Bewußtseyn verlegt, so fällt es nach diesem Standpunkt in mich, in das Subject, daß ich die Baumblätter nicht als schwarz, sondern als grün, die Sonne rund und nicht viereckig sehe, den Zucker süß und nicht bitter schmecke; daß ich den ersten und zweiten Schlag einer Uhr als succedirend, und nicht neben einander, noch den ersten als Ursache, auch nicht als Wirkung des zweiten bestimme u. s. f. — Dieser grellen Darstellung des subjectiven Idealismus widerspricht unmittelbar das Bewußtseyn der Freiheit, nach welchem Ich mich vielmehr als das Allgemeine und Unbestimmte weiß, jene mannigfaltigen und nothwendigen Bestimmungen von mir abtrenne und sie als ein für mich Aeußerliches nur den Dingen Zukommendes erkenne. — Ich ist in diesem Bewußtseyn seiner Freiheit sich diejenige wahrhafte in sich reflectirte Identität, welche das Ding-an-sich seyn sollte. — Anderwärts habe ich gezeigt, daß jener transcendentale Idealismus über die Beschränktheit des Ich durch das Object, überhaupt über die endliche Welt nicht hinauskommt, sondern allein die Form der Schranke, die ihm ein Absolutes bleibt, ändert, indem er sie nämlich nur aus der objectiven Gestalt in die subjective übersetzt, und dasjenige zu Bestimmtheiten des Ich und einem in diesem als einem Dinge vorgehenden wilden Wechsel derselben macht, was das gewöhnliche Bewußtseyn als eine ihm nur äußerlichen Dingen

angehörige Mannigfaltigkeit und Veränderung weiß. — In der gegenwärtigen Betrachtung steht nur das Ding-an-sich und die ihm zunächst äußerliche Reflexion gegenüber; diese hat sich noch nicht als Bewußtseyn bestimmt; wie auch das Ding-an-sich nicht als Ich. Aus der Natur des Dinges-an-sich und der äußerlichen Reflexion hat sich ergeben, daß dieses Aeußerliche selbst sich zum Dinge-an-sich bestimmt, oder umgekehrt zur eigenen Bestimmung jenes ersten Dinges-an-sich wird. Das Wesentliche der Unzulänglichkeit des Standpuncts, auf dem jene Philosophie stehen bleibt, besteht nun darin, daß sie an dem abstracten Dinge-an-sich als einer letzten Bestimmung fest hält und die Reflexion, oder die Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit der Eigenschaften dem Dinge-an-sich gegenüber stellt, indem in der That das Ding-an-sich wesentlich jene äußerliche Reflexion an ihm selbst hat, und sich zu einem mit eigenen Bestimmungen, mit Eigenschaften begabten bestimmt, wodurch sich die Abstraction des Dinges, reines Ding-an-sich zu seyn, als eine unwahre Bestimmung erweist.

c. Die Wechselwirkung der Dinge.

Das Ding-an-sich existirt wesentlich; die äußerliche Unmittelbarkeit und die Bestimmtheit gehört zu seinem Ansichseyn, oder zu seiner Reflexion-in-sich. Das Ding an-sich ist dadurch ein Ding, das Eigenschaften hat, und es sind dadurch mehrere Dinge, die nicht durch eine ihnen fremde Rücksicht, sondern sich durch sich selbst von einander unterscheiden. Diese mehrern verschiedenen Dinge stehen in wesentlicher Wechselwirkung durch ihre Eigenschaften; die Eigenschaft ist diese Wechselbeziehung selbst, und das Ding ist nichts außer derselben; die gegenseitige Bestimmung, die Mitte der Dinge-an-sich, die als Extreme gleichgültig gegen diese ihre Beziehung bleiben sollten, ist selbst die mit sich identische Reflexion und das Ding-an-sich, das jene Extreme seyn sollten. Die Dingheit ist damit zur Form der unbestimmten Identität mit sich herabgesetzt, die ihre Wesentlichkeit nur in ihrer Eigenschaft

hat. Wenn daher von einem Dinge oder von Dingen überhaupt ohne die bestimmte Eigenschaft die Rede ist, so ist ihr Unterschied ein bloß gleichgültiger, quantitativer. Dasselbe, was als ein Ding betrachtet wird, kann ebenso sehr zu mehrern Dingen gemacht, oder als mehrere Dinge betrachtet werden; es ist eine äußerliche Trennung oder Vereinigung. — Ein Buch ist ein Ding, und jedes seiner Blätter ist auch ein Ding, und ebenso jedes Stückchen seiner Blätter und sofort ins Unendliche. Die Bestimmtheit, wodurch ein Ding nur dieses Ding ist, liegt allein in seinen Eigenschaften. Es unterscheidet sich durch sie von andern Dingen, weil die Eigenschaft die negative Reflexion und das Unterscheiden ist; das Ding hat daher nur in seiner Eigenschaft den Unterschied seiner von andern, an ihm selbst. Sie ist der in sich reflectirte Unterschied, wodurch das Ding in seinem Gesetztseyn, d. h. in seiner Beziehung auf Anderes zugleich gleichgültig gegen das Andere und gegen seine Beziehung ist. Dem Dinge ohne seine Eigenschaften bleibt deswegen nichts als das abstracte An-sich-seyn, ein unwesentlicher Umfang und äußerliches Zusammenfassen. Das wahrhafte Ansichseyn ist das Ansichseyn in seinem Gesetztseyn; dieses ist die Eigenschaft. Damit ist die Dingheit in die Eigenschaft übergegangen.

Das Ding sollte sich als an-sich-seyendes Extrem gegen die Eigenschaft verhalten und diese die Mitte zwischen den in Beziehung stehenden Dingen ausmachen. Allein diese Beziehung ist das, worin die Dinge sich als die sich von sich selbst abstoßende Reflexion begegnen, worin sie unterschieden und bezogen sind. Dieser ihr Unterschied und ihre Beziehung ist Eine Reflexion und Eine Continuität derselben. Die Dinge selbst fallen hiermit nur in diese Continuität, welche die Eigenschaft ist und verschwinden als bestehende Extreme, die außer dieser Eigenschaft eine Existenz hätten.

Die Eigenschaft, welche die Beziehung der selbstständigen Extreme ausmachen sollte, ist daher das Selbstständige

selbst. Die Dinge dagegen sind das Unwesentliche. Sie sind ein Wesentliches nur als die, als sich unterscheidend sich auf sich beziehende Reflexion; aber dieß ist die Eigenschaft. Diese ist also nicht die im Dinge aufgehobene, oder sein bloßes Moment; sondern das Ding ist in Wahrheit nur jener unwesentliche Umfang, der zwar negative Einheit ist, aber nur wie das Eins des Etwas, nämlich ein unmittelbares Eins. Wenn vorhin das Ding als unwesentlicher Umfang insofern bestimmt wurde, als es durch eine äußerliche Abstraction, welche die Eigenschaft von demselben wegläßt, dazu gemacht werde, so ist nunmehr diese Abstraction durch das Uebergehen des Dings-an-sich in die Eigenschaft selbst geschehen, aber mit umgekehrtem Werthe, so daß wenn jenem Abstrahiren das abstracte Ding ohne seine Eigenschaft noch als das Wesentliche, die Eigenschaft aber als eine äußerliche Bestimmung vorschwebt, hier das Ding als solches sich durch sich selbst zu einer gleichgültigen äußerlichen Form der Eigenschaft bestimmt. — Diese ist somit nunmehr befreit von der unbestimmten und kraftlosen Verbindung, die das Eins des Dinges ist; sie ist das, was das Bestehen desselben ausmacht; eine selbstständige Materie. — Indem sie einfache Continuität mit sich ist, hat sie die Form zunächst nur als Verschiedenheit an ihr; es giebt daher mannigfaltige dergleichen selbstständige Materien und das Ding besteht aus ihnen.

B.

Das Bestehen des Dings aus Materien.

Der Uebergang der Eigenschaft in eine Materie oder in einen selbstständigen Stoff ist der bekannte Uebergang, den an der sinnlichen Materie die Chemie macht, indem sie die Eigenschaften der Farbe, des Geruchs, des Geschmacks u. s. f. als Lichtstoff, Färbestoff, Riechstoff, sauren, bittern u. s. f. Stoff darzustellen sucht oder andere wie den Wärmestoff, die elektrische, magnetische Materie geradezu nur annimmt, und damit

die Eigenschaften in ihrer Wahrhaftigkeit zu handhaben überzeugt ist. — Ebenso geläufig ist der Ausdruck, daß die Dinge aus verschiedenen Materien oder Stoffen bestehen. Man hütet sich, diese Materien oder Stoffe Dinge zu nennen; ob man wohl auch einräumen wird, daß z. B. ein Pigment ein Ding ist; ich weiß aber nicht, ob z. B. auch der Lichtstoff, der Wärmestoff, oder die elektrische Materie u. s. f. Dinge genannt werden. Man unterscheidet die Dinge und ihre Bestandtheile, ohne genau anzugeben, ob diese und in wie weit sie auch Dinge, oder etwa nur Halbdinge seyen; aber Existirende überhaupt sind sie wenigstens.

Die Nothwendigkeit, von den Eigenschaften zu Materien überzugehen, oder daß die Eigenschaften in Wahrheit Materien sind, hat sich daraus ergeben, daß sie das Wesentliche und damit das wahrhaft Selbstständige der Dinge sind. — Zugleich aber macht die Reflexion der Eigenschaft in sich nur die eine Seite der ganzen Reflexion aus; nämlich das Aufheben des Unterschieds und die Continuität der Eigenschaft, die eine Existenz für Anderes seyn sollte, mit sich selbst. Die Dingheit, als die negative Reflexion in sich, und das sich von Anderem abstoßende Unterscheiden ist dadurch zu einem unwesentlichen Momente herabgesetzt; zugleich aber hat es sich damit weiter bestimmt. Dieß negative Moment hat sich erstens erhalten; denn die Eigenschaft ist nur insofern mit sich continuirlich und selbstständige Materie geworden, als sich der Unterschied der Dinge aufgehoben hat; die Continuität der Eigenschaft in das Andersseyn enthält also selbst das Moment des Negativen, und ihre Selbstständigkeit ist zugleich als diese negative Einheit das wiederhergestellte Etwas der Dingheit; die negative Selbstständigkeit gegen die positive des Stoffes. Zweitens ist hierdurch das Ding aus seiner Unbestimmtheit zur vollkommenen Bestimmtheit gediehen. Als Ding an sich ist es die abstracte Identität, die einfach negative Existenz, oder sie bestimmt als das Unbestimmte; alsdann ist es bestimmt durch seine Eigenschaften, durch welche es sich von andern unter-

scheiden soll; aber indem es durch die Eigenschaft vielmehr continuirlich mit andern ist, so hebt sich dieser unvollkommene Unterschied auf; das Ding ist dadurch in sich zurückgegangen und nun bestimmt als bestimmt; es ist an sich bestimmt oder dieses Ding. —

Aber drittens ist diese Rückkehr in sich zwar die sich auf sich beziehende Bestimmung; aber sie ist zugleich unwesentlich; das mit sich continuirliche Bestehen macht die selbstständige Materie aus, in welcher der Unterschied der Dinge, ihre an und für sich seyende Bestimmtheit aufgehoben und ein Aeußerliches ist. Das Ding als dieses ist also zwar vollkommene Bestimmtheit, aber es ist dieß die Bestimmtheit im Elemente der Unwesentlichkeit.

Dieß von Seite der Bewegung der Eigenschaft aus betrachtet, ergiebt sich so. Die Eigenschaft ist nicht nur äußerliche Bestimmung, sondern an sich seyende Existenz. Diese Einheit der Aeußerlichkeit und Wesentlichkeit stößt sich, weil sie die Reflexion-in-sich und die Reflexion in Anderes enthält, von sich selbst ab, und ist einerseits die Bestimmung als einfaches sich identisch auf sich beziehendes Selbstständiges, in welchem die negative Einheit, das Eins des Dinges ein Aufgehobenes ist; — andererseits diese Bestimmung gegen Anderes, aber ebenfalls als in sich reflectirtes, an sich bestimmtes Eins; die Materien also, und dieses Ding. Dieß sind die zwei Momente der mit sich identischen Aeußerlichkeit, oder der in sich reflectirten Eigenschaft. — Die Eigenschaft war das, wodurch sich die Dinge unterscheiden sollten; indem sie sich von dieser ihrer negativen Seite, einem Andern zu inhäriren, befreit hat, so ist damit auch das Ding von seinem Bestimmtseyn durch andere Dinge befreit worden, und aus der Beziehung auf Anderes in sich zurückgegangen; aber es ist zugleich nur das sich Anderes gewordene Ding-an-sich; weil die mannigfaltigen Eigenschaften ihrerseits selbstständig, hierin also ihre negative Beziehung in dem Eins des Dinges nur eine aufgehobene gewordene ist; es ist darum die mit

sich identische Negation nur gegen die positive Continuität des Stoffes.

Das Diese macht also so die vollkommene Bestimmtheit des Dinges aus, daß sie zugleich eine äußerliche ist. Das Ding besteht aus selbstständigen Materien, die gegen ihre Beziehung im Dinge gleichgültig sind. Diese Beziehung ist daher nur eine unwesentliche Verknüpfung derselben, und der Unterschied eines Dinges von anderen beruht darauf, ob mehrere der besonderen Materien und in welcher Menge sie sich in ihm befinden. Sie gehen über dieses Ding hinaus, continuiren sich in andere, und diesem Dinge anzugehören, ist keine Schranke derselben. Ebenso wenig sind sie ferner eine Beschränkung für einander, weil ihre negative Beziehung nur das kraftlose Diese ist. Sie heben sich daher, indem sie in ihm verbunden werden, nicht auf; sie sind als Selbstständige undurchdringlich für einander; beziehen sich in ihrer Bestimmtheit nur auf sich, und sind eine gegen einander gleichgültige Mannigfaltigkeit des Bestehens; sie sind nur einer quantitativen Grenze fähig. — Das Ding als dieses ist diese ihre bloß quantitative Beziehung, eine bloße Sammlung, das Auch derselben. Es besteht aus irgend einem Quantum von einem Stoffe, auch aus dem eines andern, auch anderen; diesen Zusammenhang, keinen Zusammenhang zu haben, macht allein das Ding aus.

C.

Die Auflösung des Dinges.

Dieses Ding, wie es sich bestimmt hat, als der bloß quantitative Zusammenhang der freien Stoffe, ist das schlechthin veränderliche. Seine Veränderung besteht darin, daß eine oder mehrere Materien aus der Sammlung ausgeschieden oder zu diesem Auch hinzugefügt werden, oder daß ihr Mengenverhältniß zu einander verändert wird. Das Entstehen und Vergehen dieses Dings ist die äußerliche Auflösung solcher äußerlichen Verbindung, oder die Verbindung solcher, denen es gleichgültig ist, verbunden

zu seyn oder nicht. Die Stoffe circuliren aus diesem Dinge unaufgehalten hinaus oder herein; es selbst ist die absolute Porosität ohne eigenes Maaß oder Form.

So ist das Ding in seiner absoluten Bestimmtheit, wodurch es dieses ist, das schlechthin auflösbare. Diese Auflösung ist ein äußerliches Bestimmtwerden, so wie auch das Seyn desselben; aber seine Auflösung und die Aeußerlichkeit seines Seyns ist das Wesentliche dieses Seyns; es ist nur das Auch; es besteht nur in dieser Aeußerlichkeit. Aber es besteht auch aus seinen Materien, und nicht nur das abstracte Dieses als solches, sondern das ganze diese Ding ist die Auflösung seiner selbst. Das Ding ist nämlich bestimmt als eine äußerliche Sammlung selbstständiger Materien; diese Materien sind nicht Dinge, sie haben nicht die negative Selbstständigkeit; sondern sind die Eigenschaften als das Selbstständige, nämlich das Bestimmtseyn, das als solches in sich reflectirt ist. Die Materien sind daher zwar einfach und beziehen sich nur auf sich selbst; aber ihr Inhalt ist eine Bestimmtheit; die Reflexion-in-sich ist nur die Form dieses Inhalts, der nicht als solcher in sich reflectirt ist, sondern nach seiner Bestimmtheit sich auf Anderes bezieht. Das Ding ist daher nicht nur das Auch derselben, — die Beziehung derselben als gegen einander gleichgültiger, sondern ebenso sehr ihre negative Beziehung; — um ihrer Bestimmtheit sind die Materien selbst diese ihre negative Reflexion; welche die Punctualität des Dinges ist. Die eine Materie ist nicht, was die andere ist, nach der Bestimmtheit ihres Inhalts gegen einander; und die eine ist nicht, insofern die andere ist, nach ihrer Selbstständigkeit.

Das Ding ist daher so die Beziehung der Materien, aus denen es besteht, auf einander, daß in ihm die eine und die andere auch bestehen, aber daß darin zugleich die eine nicht besteht, insofern die andere besteht. Insofern also die eine Materie in dem Dinge ist, so ist die andere dadurch aufgehoben; aber das Ding ist zugleich das Auch, oder das Bestehen der anderen. In

dem Bestehen der einen Materie besteht daher die andere nicht, und ebenso sehr besteht sie auch in der erstern; und so gegenseitig alle diese verschiedenen Materien. Indem also in derselben Rücksicht, als die eine besteht, auch die anderen bestehen, welches Eine Bestehen derselben die Punctualität oder negative Einheit des Dings ist, so durchdringen sie sich schlechthin; und indem das Ding zugleich nur das Auch derselben, und die Materien in ihre Bestimmtheit reflectirt sind, so sind sie gleichgültig gegen einander, und berühren sich in ihrer Durchdringung nicht. Die Materien sind daher wesentlich porös, so daß die eine besteht in den Poren oder in dem Nichtbestehen der anderen; aber diese anderen sind selbst porös; in ihren Poren oder ihrem Nichtbestehen besteht auch die erste, und alle die übrigen; ihr Bestehen ist zugleich ihr Aufgehobenseyn, und das Bestehen von anderen; und dieß Bestehen der anderen ist ebenso sehr dieser ihr Aufgehobenseyn und das Bestehen der ersteren und auf gleiche Weise aller anderen. Das Ding ist daher die sich widersprechende Vermittelung des selbstständigen Bestehens mit sich durch sein Gegentheil, nämlich durch seine Negation, oder einer selbstständigen Materie durch das Bestehen und Nichtbestehen einer andern. — Die Existenz hat in diesem Dinge ihre Vollständigkeit erreicht, nämlich in Einem an sich seyendes Seyn oder selbstständiges Bestehen, und unwesentliche Existenz zu seyn; die Wahrheit der Existenz ist daher, ihr Ansichseyn in der Unwesentlichkeit, oder ihr Bestehen in einem Andern und zwar dem absolut Andern, oder zu ihrer Grundlage ihre Nichtigkeit zu haben. Sie ist daher Erscheinung.

Anmerkung.

Es ist eine der geläufigsten Bestimmungen des Vorstellens, daß ein Ding aus vielen selbstständigen Materien bestehe. Einerseits wird das Ding betrachtet, daß es Eigenschaften habe, deren Bestehen das Ding ist. Andererseits aber werden diese verschiedenen Bestimmungen als Materien ge-

nommen, deren Bestehen nicht das Ding ist, sondern umgekehrt besteht das Ding aus ihnen; es selbst ist nur ihre äußerliche Verbindung und quantitative Grenze. Beides, die Eigenschaften und die Materien, sind dieselben Inhaltsbestimmungen, nur daß sie dort Momente, in ihre negative Einheit als in eine von ihnen selbst unterschiedene Grundlage, die Dingheit, reflectirte sind, hier selbstständige verschiedene, deren jedes in seine eigene Einheit mit sich reflectirt ist. Diese Materien nun bestimmen sich ferner als selbstständiges Bestehen; aber sie sind auch zusammen in einem Dinge. Dieses Ding hat die zwei Bestimmungen, erstlich dieses zu seyn, und zweitens das Auch zu seyn. Das Auch ist dasjenige, was in der äußeren Anschauung als Raumausdehnung vorkommt; Dieses aber, die negative Einheit, ist die Punctualität des Dinges. Die Materien sind zusammen in der Punctualität, und ihr Auch oder die Ausdehnung ist allenthalben diese Punctualität; denn das Auch als Dingheit ist wesentlich auch als negative Einheit bestimmt. Wo daher die eine dieser Materien ist, in einem und demselben Puncte ist die andere; das Ding hat nicht an einem andern Orte seine Farbe, an einem andern seinen Riechstoff, an einem dritten seinen Wärmestoff u. s. f., sondern in dem Puncte, in dem es warm ist, ist es auch farbig, sauer, elektrisch u. s. w. Weil nun diese Stoffe nicht außer einander, sondern in Einem Diesen sind, werden sie als porös angenommen, so daß die eine in den Zwischenräumen der anderen existirt. Diejenige, die sich in den Zwischenräumen der anderen befindet, ist aber auch selbst porös; in ihren Poren existirt daher umgekehrt die andere; aber nicht nur diese, sondern auch die dritte, zehnte u. s. f. Alle sind porös und in den Zwischenräumen einer jeden befinden sich alle anderen, wie sie sich mit den übrigen in diesen Poren einer jeden befindet. Sie sind daher eine Menge, die sich so gegenseitig durchdringt, daß die durchdringenden von den anderen ebenso durchdrungen werden, daß somit jede ihr eigenes Durchdrungenseyn wieder durchdringt. Jede ist

als ihre Negation gesetzt, und diese Negation ist das Bestehen einer anderen; aber dieß Bestehen ist ebenso sehr die Negation dieser andern und das Bestehen der ersten.

Die Ausrede, durch welche das Vorstellen den Widerspruch des selbstständigen Bestehens der mehreren Materien in Einem, oder die Gleichgültigkeit derselben gegen einander in ihrer Durchdringung abhält, pflegt bekanntlich die Kleinheit der Theile und der Poren zu seyn. Wo der Unterschied-an-sich, der Widerspruch und die Negation der Negation eintritt, überhaupt wo begriffen werden soll, läßt das Vorstellen sich in den äußerlichen, den quantitativen Unterschied herunterfallen; in Ansehung des Entstehens und Vergehens nimmt es seine Zuflucht zur Allmäbligkeit und in Ansehung des Seyns zur Kleinheit, worin das Verschwindende zum Unbemerkbaren, der Widerspruch zu einer Verwirrung herabgesetzt, und das wahre Verhältniß in ein unbestimmtes Vorstellen hinübergespielt wird, dessen Trübheit das sich Aufhebende rettet.

Näher aber diese Trübheit beleuchtet, so zeigt sie sich als der Widerspruch, theils als der subjective des Vorstellens, theils als der objective des Gegenstands; das Vorstellen selbst enthält vollständig die Elemente desselben. Was es nämlich erstlich selbst thut, ist der Widerspruch, sich an die Wahrnehmung halten und Dinge des Daseyns vor sich haben zu wollen, und andererseits dem Nichtwahrnehmbaren, durch die Reflexion Bestimmten, sinnliches Daseyn zuzuschreiben; — die kleinen Theile und Poren sollen zugleich ein sinnliches Daseyn seyn und es wird von ihrem Gesetztseyn als von derselben Weise der Realität gesprochen, — welche der Farbe, Wärme u. s. f. zukommt. Wenn ferner das Vorstellen diesen gegenständlichen Nebel, die Poren und die kleinen Theilchen, näher betrachtete, so erkennte es darin nicht nur eine Materie und auch deren Negation, so daß hier die Materie, und daneben ihre Negation, der Porus, und neben diesem wieder Materie und so fort sich befände, sondern daß es in diesem

Dinge 1) die selbstständige Materie, 2) ihre Negation oder Porosität und die andere selbstständige Materie in einem und demselben Puncte hat, daß diese Porosität und das selbstständige Bestehen der Materien in einander als in Einem eine gegenseitige Negation und Durchdringen des Durchdringens ist. — Die neueren Darstellungen der Physik über die Verbreitung des Wasserdampfes in der atmosphärischen Luft und der Gasarten durch einander, heben eine Seite des Begriffs, der sich hier über die Natur des Dinges ergeben hat, bestimmter heraus. Sie zeigen nämlich, daß z. B. ein gewisses Volumen ebenso viel Wasserdampf aufnimmt, es sey leer von atmosphärischer Luft oder damit erfüllt; auch daß die Gasarten so sich in einander verbreiten, daß jede für die andere so gut als ein Vacuum ist, wenigstens daß sie in keiner chemischen Verbindung miteinander sind, jedes ununterbrochen durch das andere mit sich continuirlich bleibt und sich in seiner Durchdringung mit den anderen, gleichgültig gegen sie erhält. — Aber das weitere Moment im Begriffe des Dinges ist, daß im Diesen die eine Materie sich befindet, wo die andere, und das Durchdringende in demselben Puncte auch durchdrungen ist, oder das Selbstständige unmittelbar die Selbstständigkeit eines Andern ist. Dieß ist widersprechend; aber das Ding ist nichts Anderes als dieser Widerspruch selbst; darum ist es Erscheinung.

Eine ähnliche Bewandtniß, als es mit diesen Materien hat, hat es im Geistigen mit der Vorstellung der Seelenkräfte oder Seelenvermögen. Der Geist ist in viel tieferem Sinne dieses, die negative Einheit, in welcher sich seine Bestimmungen durchdringen. Aber als Seele vorgestellt, pflegt er häufig als ein Ding genommen zu werden. Wie man den Menschen überhaupt aus Seele und Leib bestehen läßt, deren jedes als ein Selbstständiges für sich gilt, so läßt man die Seele aus sogenannten Seelenkräften bestehen, deren jede eine für sich bestehende Selbstständigkeit hat, oder eine unmittelbare für sich nach ihrer Bestimmtheit wirkende Thätigkeit ist. Man stellt sich so vor, daß hier der Verstand, hier die Einbildungskraft für sich wirke, daß man den Verstand, das Gedächtniß, u. s. f. jede für sich cultivire, und einstweilen die anderen Kräfte in Unthätigkeit linker Hand liegen lasse, bis die Reihe vielleicht, vielleicht auch nicht an sie komme. Indem sie in das materiell-einfache Seelending verlegt werden, welches als einfach immateriell sey, so werden die Vermögen zwar nicht als besondere Materien vorgestellt; aber als Kräfte werden sie gleich indifferent gegen einander angenommen, als jene Materien. Aber der Geist ist nicht jener Widerspruch, welcher das Ding ist, das sich auflöst und in Erscheinung übergeht; sondern er ist schon an ihm selbst der in seine absolute Einheit nämlich den Begriff, zurückgegangene Widerspruch, worin die Unterschiede nicht mehr als selbstständige, sondern nur als besondere Momente im Subjecte, der einfachen Individualität, zu denken sind.

Zweites Kapitel.

Die Erscheinung.

Die Existenz ist die Unmittelbarkeit des Seyns, zu der sich das Wesen wieder hergestellt hat. Diese Unmittelbarkeit ist an sich die Reflexion des Wesens in sich. Das Wesen ist als Existenz aus seinem Grunde heraufgetreten, der selbst in sie übergegangen ist. Die Existenz ist diese reflectirte Unmittelbarkeit, insofern sie an ihr selbst die absolute Negativität ist. Sie ist nunmehr auch als dieß gesetzt, indem sie sich als Erscheinung bestimmt hat.

Die Erscheinung ist daher zunächst das Wesen in seiner Existenz; das Wesen ist unmittelbar an ihr vorhanden. Daß sie nicht als unmittelbare, sondern die reflectirte Existenz ist, dieß macht das Moment des Wesens an ihr aus; oder die Existenz als wesentliche Existenz ist Erscheinung.

Es ist etwas nur Erscheinung, — in dem Sinne, daß die Existenz als solche nur ein Gesetztes, nicht an- und für-sich-Seyendes ist. Dieß macht ihre Wesentlichkeit aus, an ihr selbst die Negativität der Reflexion, die Natur des Wesens, zu haben. Es ist dieß nicht eine fremde, äußerliche Reflexion, welcher das Wesen zugehörte, und die durch Vergleichung desselben mit der Existenz diese für Erscheinung erklärte. Sondern, wie sich ergeben hat, ist diese Wesentlichkeit der Existenz, Erscheinung zu seyn, die eigene Wahrheit der Existenz. Die Reflexion, wodurch sie dieß ist, gehört ihr selbst an.

Wenn aber gesagt wird, Etwas sey nur Erscheinung in dem Sinne, als ob dagegen die unmittelbare Existenz die Wahrheit wäre; so ist vielmehr die Erscheinung die höhere Wahrheit; denn sie ist die Existenz wie sie als wesentliche, da hingegen die Existenz die noch wesenlose Erscheinung ist; weil sie nur das eine Moment der Erscheinung, nämlich die Existenz als unmittelbare, noch nicht ihre negative Reflexion, an ihr hat. Wenn die Erscheinung wesenlos genannt wird, so wird an das Moment ihrer Negativität so gedacht, als ob das Unmittelbare dagegen das Positive und Wahrhafte wäre; aber vielmehr enthält dieß Unmittelbare die wesentliche Wahrheit noch nicht an ihm. Die Existenz hört vielmehr auf, wesenlos zu seyn, darin, daß sie in Erscheinung übergeht.

Das Wesen scheint zunächst in ihm selbst, in seiner einfachen Identität; so ist es die abstracte Reflexion, die reine Bewegung von Nichts durch Nichts zu sich selbst zurück. Das Wesen erscheint, so ist es nunmehr realer Schein, indem die Momente des Scheins Existenz haben. Die Erscheinung ist, wie sich ergeben hat, das Ding als die negative Vermittelung seiner mit sich selbst; die Unterschiede, welche es enthält, sind selbstständige Materien, die der Widerspruch sind, ein unmittelbares Bestehen zu seyn, und zugleich nur in fremder Selbstständigkeit, also in der Negation der eigenen ihr Bestehen zu haben, und

wieder eben darum auch nur in der Negation jener fremden oder in der Negation ihrer eigenen Negation. Der Schein ist dieselbe Vermittelung, aber seine haltlosen Momente haben in der Erscheinung die Gestalt unmittelbarer Selbstständigkeit. Dagegen ist die unmittelbare Selbstständigkeit, die der Existenz zukommt, ihrerseits zum Momente herabgesetzt. Die Erscheinung ist daher Einheit des Scheins und der Existenz.

Die Erscheinung bestimmt sich nun näher. Sie ist die wesentliche Existenz; die Wesentlichkeit derselben unterscheidet sich von ihr als unwesentlicher und diese beiden Seiten treten in Beziehung mit einander. — Sie ist daher zuerst einfache Identität mit sich, die zugleich verschiedene Inhaltsbestimmungen enthält, welche sowohl selbst als deren Beziehung das im Wechsel der Erscheinung sich gleich Bleibende ist; das Gesetz der Erscheinung.

Zweitens aber geht das in seiner Verschiedenheit einfache Gesetz in den Gegensatz über; das Wesentliche der Erscheinung wird ihr selbst entgegengesetzt, und der erscheinenden Welt tritt die an sich seyende Welt gegenüber.

Drittens geht dieser Gegensatz in seinen Grund zurück; das Ansichseyende ist in der Erscheinung und umgekehrt ist das Erscheinende bestimmt als in sein Ansichseyn aufgenommen; die Erscheinung wird Verhältniß.

A.

Das Gesetz der Erscheinung.

1. Die Erscheinung ist das Existirende, vermittelt durch seine Negation, welche sein Bestehen ausmacht. Diese seine Negation ist zwar ein anderes Selbstständiges; aber dieß ist ebenso wesentlich ein aufgehobenes. Das Existirende ist daher die Rückkehr seiner in sich selbst durch seine Negation und durch die Negation dieser seiner Negation; es hat also wesentliche Selbstständigkeit; so wie es gleich unmittelbar schlechthin Gesetztseyn ist, das einen Grund und ein Anderes zu seinem Bestehen hat. —

Für's Erste ist also die Erscheinung die Existenz zugleich mit ihrer Wesentlichkeit, das Gesetztseyn mit seinem Grunde; aber dieser Grund ist die Negation; und das andere Selbstständige, der Grund des ersten, ist gleichfalls nur ein Gesetztseyn. Oder das Existirende ist als Erscheinendes in ein Anderes reflectirt und hat es zu seinem Grunde, welches selbst nur dieß ist, in ein Anderes reflectirt zu seyn. Die wesentliche Selbstständigkeit, die ihm zukommt, weil es Rückkehr in sich selbst ist, ist um der Negativität der Momente willen, die Rückkehr des Nichts durch Nichts durch sich selbst zurück; die Selbstständigkeit des Existirenden ist daher nur der wesentliche Schein. Der Zusammenhang des sich gegenseitig begründenden Existirenden besteht darum in dieser gegenseitigen Negation, daß das Bestehen des Einen nicht das Bestehen des Andern, sondern dessen Gesetztseyn ist, welche Beziehung des Gesetztseyns allein ihr Bestehen ausmacht. Der Grund ist vorhanden, wie er in seiner Wahrheit ist, nämlich ein Erstes zu seyn, das nur ein Vorausgesetztes ist.

Dieß macht nun die negative Seite der Erscheinung aus. Aber in dieser negativen Vermittelung ist unmittelbar die positive Identität des Existirenden mit sich enthalten. Denn es ist nicht Gesetztseyn gegen einen wesentlichen Grund, oder ist nicht der Schein an einem Selbstständigen; sondern ist Gesetztseyn, das sich auf ein Gesetztseyn bezieht, oder ist ein Schein nur in einem Scheine. Es bezieht sich in dieser seiner Negation oder in seinem Andern, das selbst ein Aufgehobenes ist, auf sich selbst; ist also mit sich identische oder positive Wesentlichkeit. — Dieses Identische ist nicht die Unmittelbarkeit, die der Existenz als solcher zukommt, und nur das Unwesentliche ist, sein Bestehen in einem Andern zu haben. Sondern es ist der wesentliche Inhalt der Erscheinung, welcher zwei Seiten hat, erstens in der Form des Gesetztseyns oder der äußerlichen Unmittelbarkeit, zweitens das Gesetztseyn als mit sich Identisches zu seyn. Nach der ersten Seite ist er als ein Daseyn, aber als ein zufälliges, unwesentliches, das nach seiner Unmittelbarkeit dem Uebergehen, Entstehen und Vergehen unterworfen ist. Nach der andern Seite ist er die einfache jenem Wechsel entnommene Inhaltsbestimmung, das Bleibende desselben.

Außerdem, daß dieser Inhalt überhaupt das Einfache des Vergänglichen ist, ist er auch bestimmter, in sich verschiedener Inhalt. Er ist die Reflexion der Erscheinung, des negativen Daseyns, in sich, enthält also die Bestimmtheit wesentlich. Die Erscheinung aber ist die seyende vielfache Verschiedenheit, die sich in unwesentlicher Mannigfaltigkeit herumwirft; ihr reflectirter Inhalt dagegen ist ihre Mannigfaltigkeit auf den einfachen Unterschied reducirt. Der bestimmte wesentliche Inhalt ist nämlich näher nicht nur bestimmt überhaupt, sondern als das Wesentliche der Erscheinung die vollständige Bestimmtheit; eines und sein Anderes. In der Erscheinung hat jedes dieser beiden sein Bestehen so in dem Andern, daß es zugleich nur in dessen Nichtbestehen ist. Dieser Widerspruch hebt sich auf; und die Reflexion desselben in sich ist die Identität ihres beiderseitigen Bestehens, daß das Gesetztseyn des Einen auch das Gesetztseyn des Anderen ist. Sie machen Ein Bestehen aus, zugleich als verschiedener, gegen einander gleichgültiger Inhalt. In der wesentlichen Seite der Erscheinung ist somit das Negative des unwesentlichen Inhalts, sich aufzuheben, in die Identität zurückgegangen; er ist ein gleichgültiges Bestehen, welches nicht das Aufgehobenseyn, sondern vielmehr das Bestehen des Andern ist.

Diese Einheit ist das Gesetz der Erscheinung.

2. Das Gesetz ist also das Positive der Vermittelung des Erscheinenden. Die Erscheinung ist zunächst die Existenz als die negative Vermittelung mit sich, so daß das Existirende durch sein eigenes Nichtbestehen, durch ein Anderes, und wieder durch das Nichtbestehen dieses Andern mit sich vermittelt ist. Darin ist enthalten erstens das bloße Scheinen und das Ver-

schwinden beider, die unwesentliche Erscheinung; zweitens auch das Bleiben oder das Gesetz; denn jedes der beiden existirt in jenem Aufheben des Andern; und ihr Gesetztseyn als ihre Negativität ist zugleich das identische, positive Gesetztseyn beider.

Dieß bleibende Bestehen, welches die Erscheinung im Gesetze hat, ist somit, wie es sich bestimmt hat, erstlich entgegengesetzt der Unmittelbarkeit des Seyns, welche die Existenz hat. Diese Unmittelbarkeit ist zwar an sich die reflectirte, nämlich der in sich zurückgegangene Grund; aber in der Erscheinung ist nun diese einfache Unmittelbarkeit von der reflectirten unterschieden, welche im Dinge erst sich zu trennen anfingen. Das existirende Ding ist in seiner Auflösung dieser Gegensatz geworden; das Positive seiner Auflösung ist jene Identität des Erscheinenden als Gesetztseyns mit sich in seinem andern Gesetztseyn. — Zweitens ist diese reflectirte Unmittelbarkeit selbst bestimmt als das Gesetztseyn gegen die seyende Unmittelbarkeit der Existenz. Dieß Gesetztseyn ist nunmehr das Wesentliche, und wahrhaft Positive. Der deutsche Ausdruck Gesetz enthält diese Bestimmung gleichfalls. In diesem Gesetztseyn liegt die wesentliche Beziehung der beiden Seiten des Unterschiedes, die das Gesetz enthält; sie sind verschiedener gegen einander unmittelbarer Inhalt und sind dieß als die Reflexion des der Erscheinung angehörigen, verschwindenden Inhalts. Als wesentliche Verschiedenheit sind die Verschiedenen einfache sich auf sich beziehende Inhaltsbestimmungen. Aber ebenso sehr ist keine für sich unmittelbar, sondern jede ist wesentlich Gesetztseyn, oder ist nur, insofern die andere ist.

Drittens Erscheinung und Gesetz haben einen und denselben Inhalt. Das Gesetz ist die Reflexion der Erscheinung in die Identität mit sich; so steht die Erscheinung als das nichtige Unmittelbare dem Insichreflectirten gegenüber, und sie sind nach dieser Form unterschieden. Aber die Reflexion der Erscheinung, wodurch dieser Unterschied ist, ist auch die wesentliche Identität der Erscheinung selbst und ihrer Reflexion, was überhaupt

die Natur der Reflexion ist; sie ist das im Gesetztseyn Identische mit sich, und gleichgültig gegen jenen Unterschied, welcher die Form oder das Gesetztseyn ist; also ein Inhalt, der sich aus der Erscheinung in das Gesetz continuirt, der Inhalt des Gesetzes, und der Erscheinung.

Dieser Inhalt macht hiermit die Grundlage der Erscheinung aus; das Gesetz ist diese Grundlage selbst, die Erscheinung ist derselbe Inhalt, aber enthält noch mehr, nämlich den unwesentlichen Inhalt ihres unmittelbaren Seyns. Auch die Formbestimmung, wodurch die Erscheinung als solche von dem Gesetze unterschieden ist, ist nämlich ein Inhalt und gleichfalls ein vom Inhalte des Gesetzes unterschiedener. Denn die Existenz ist als Unmittelbarkeit überhaupt gleichfalls ein mit sich Identisches der Materie und Form, das gegen seine Formbestimmungen gleichgültig und daher Inhalt ist; sie ist die Dingheit mit ihren Eigenschaften und Materien. Aber sie ist der Inhalt, dessen selbstständige Unmittelbarkeit zugleich nur als ein Nichtbestehen ist. Die Identität desselben mit sich in diesem seinem Nichtbestehen aber ist der andere, wesentliche Inhalt. Diese Identität, die Grundlage der Erscheinung, welche das Gesetz ausmacht, ist ihr eigenes Moment; es ist die positive Seite der Wesentlichkeit, wodurch die Existenz Erscheinung ist.

Das Gesetz ist daher nicht jenseits der Erscheinung, sondern in ihr unmittelbar gegenwärtig; das Reich der Gesetze ist das ruhige Abbild der existirenden oder erscheinenden Welt. Aber vielmehr ist beides Eine Totalität, und die existirende Welt ist selbst das Reich der Gesetze, das als das einfache Identische, zugleich als in dem Gesetztseyn oder in der sich selbstauflösenden Selbstständigkeit der Existenz identisch mit sich ist. Die Existenz geht in das Gesetz als in seinen Grund zurück; die Erscheinung enthält dieß Beides, den einfachen Grund, und die auflösende Bewegung des erscheinenden Universums, deren Wesentlichkeit er ist.

3. Das Gesetz ist also die wesentliche Erscheinung; es ist

die Reflexion derselben in sich in ihrem Gesetztseyn, der identische Inhalt seiner und der unwesentlichen Existenz. Erstlich ist nun diese Identität des Gesetzes mit seiner Existenz nur erst die unmittelbare, einfache Identität, und das Gesetz ist gleichgültig gegen seine Existenz; die Erscheinung hat noch einen anderen Inhalt gegen den Inhalt des Gesetzes. Jener ist zwar der unwesentliche, und das Zurückgehen in diesen; aber für das Gesetz ist er ein Erstes, das nicht durch dieses gesetzt ist; er ist daher als Inhalt äußerlich mit dem Gesetze verbunden. Die Erscheinung ist eine Menge näherer Bestimmungen, die dem Diesen oder dem Concreten angehören und nicht im Gesetze enthalten, sondern durch ein Anderes bestimmt sind. — Zweitens das, was die Erscheinung von dem Gesetze Verschiedenes enthält, bestimmte sich als ein Positives oder als ein anderer Inhalt; aber es ist wesentlich ein Negatives; es ist die Form und ihre Bewegung als solche, die der Erscheinung zukommt. Das Reich der Gesetze ist der ruhige Inhalt der Erscheinung; diese ist derselbe aber sich im unruhigen Wechsel und als die Reflexion in Anderes darstellend. Sie ist das Gesetz als die negative sich schlechthin verändernde Existenz, die Bewegung des Uebergehens in das Entgegengesetzte, des sich Aufhebens und des Zurückgehens in die Einheit. Diese Seite der unruhigen Form oder der Negativität enthält das Gesetz nicht; die Erscheinung ist daher gegen das Gesetz die Totalität, denn sie enthält das Gesetz, aber auch noch mehr, nämlich das Moment der sich selbst bewegenden Form. — Dieser Mangel ist drittens am Gesetze so vorhanden, daß dessen Inhalt nur erst ein verschiedener, damit ein gegen sich gleichgültiger ist; daher die Identität seiner Seiten mit einander nur erst eine unmittelbare und damit innere, oder noch nicht nothwendige ist. Im Gesetze sind zwei Inhaltsbestimmungen als wesentlich verbunden (z. B. im Gesetze der Bewegung des Falls die Raumgröße und die Zeitgröße; die durchloffenen Räume verhalten sich wie die Quadrate der verflossenen Zeiten); sie sind verbunden; diese Beziehung ist nur erst eine unmittelbare. Sie ist daher gleichfalls nur erst eine gesetzte, wie in der Erscheinung das Unmittelbare überhaupt die Bedeutung des Gesetztseyns erhalten hat. Die wesentliche Einheit der beiden Seiten des Gesetzes wäre ihre Negativität, daß nämlich die eine an ihr selbst ihre andere enthielte; aber diese wesentliche Einheit ist noch nicht am Gesetze hervorgetreten. (— So ist es nicht im Begriffe des im Falle durchloffenen Raumes enthalten, daß ihm die Zeit als Quadrat entspricht. Weil der Fall eine sinnliche Bewegung ist, ist er die Beziehung von Zeit und Raum; aber erstens liegt es in der Bestimmung der Zeit selbst nicht, — d. h. wie die Zeit nach ihrer Vorstellung genommen wird, daß sie sich auf den Raum bezieht, und umgekehrt; man sagt, man könne sich die Zeit sehr wohl ohne den Raum und den Raum ohne die Zeit vorstellen; das Eine tritt also äußerlich zu dem Andern hinzu, welche äußerliche Beziehung die Bewegung ist. Zweitens ist die nähere Bestimmung gleichgültig, nach welchen Größen sich in der Bewegung Raum und Zeit zu einander verhalten. Das Gesetz hierüber wird aus der Erfahrung erkannt; insofern ist es nur unmittelbar; es erfordert noch einen Beweis, d. h. eine Vermittelung, für das Erkennen, daß das Gesetz nicht nur Statt hat, sondern nothwendig ist; diesen Beweis und seine objective Nothwendigkeit enthält das Gesetz als solches nicht. —) Das Gesetz ist daher nur die positive Wesentlichkeit der Erscheinung, nicht ihre negative, nach welcher die Inhaltsbestimmungen Momente der Form sind, als solche in ihr Anderes übergehen, und an ihnen selbst ebenso sehr nicht sie, sondern ihr Anderes sind. Im Gesetze ist also zwar das Gesetztseyn der einen Seite desselben das Gesetztseyn der andern; aber ihr Inhalt ist gleichgültig gegen diese Beziehung, er enthält nicht an ihm selbst dieß Gesetztseyn. Das Gesetz ist daher wohl die wesentliche Form, aber noch nicht die in ihre Seiten als Inhalt reflectirte, reale Form.

B.

Die erscheinende und die an-sich-seiende Welt.

1. Die existirende Welt erhebt sich ruhig zu einem Reiche von Gesetzen; der nichtige Inhalt ihres mannigfaltigen Daseyns hat in einem Andern sein Bestehen; sein Bestehen ist daher seine Auflösung. Aber in diesem Andern geht das Erscheinende auch *mit sich selbst* zusammen; so ist die Erscheinung in ihrem Wandel auch ein Bleiben, und ihr Gesetztseyn ist Gesetz. Das Gesetz ist diese einfache Identität der Erscheinung mit sich; daher die Grundlage, nicht der Grund derselben; denn es ist nicht die negative Einheit der Erscheinung; sondern als ihre einfache Identität, die unmittelbare als abstracte Einheit, *neben* welcher daher *auch* der andere Inhalt derselben Statt hat. Der Inhalt ist *dieser*, hängt in sich zusammen, oder hat seine negative Reflexion innerhalb seiner selbst. Er ist in ein Anderes reflectirt; dieß Andere ist selbst eine Existenz der Erscheinung; die erscheinenden Dinge haben ihre Gründe und Bedingungen an andern erscheinenden Dingen.

In der That aber ist das Gesetz auch das *Andere der Erscheinung als solcher*, und ihre negative Reflexion als in ihr Anderes. Der Inhalt der Erscheinung, der vom Inhalt des Gesetzes verschieden ist, ist das Existirende, das seine Negativität zu seinem Grunde hat oder in sein Nichtseyn reflectirt ist. Aber dieß *Andere*, das auch ein *Existirendes* ist, ist gleichfalls ein solches in sein Nichtseyn Reflectirtes; es ist also *dasselbe*, und das Erscheinende ist darin in der That nicht in ein Anderes, sondern *in sich reflectirt*; eben diese Reflexion des Gesetztseyns in sich ist das Gesetz. Aber als Erscheinendes ist es wesentlich *in sein Nichtseyn reflectirt*, oder seine Identität ist selbst wesentlich ebenso sehr seine Negativität und sein Anderes. Die Reflexion-in-sich der Erscheinung, das Gesetz, ist also auch nicht nur ihre identische Grundlage, sondern sie hat an ihm ihren Gegensatz, und es ist ihre negative Einheit.

Dadurch hat sich nun die Bestimmung des Gesetzes an ihm selbst verändert. Zunächst ist es nur ein verschiedener Inhalt, und die formale Reflexion des Gesetztseyns in sich, so daß das Gesetztseyn der einen seiner Seiten das Gesetztseyn der andern ist. Weil es aber auch die negative Reflexion in sich ist, so verhalten sich seine Seiten nicht nur als verschiedene, sondern als negativ sich auf einander beziehende. — Oder das Gesetz bloß für sich betrachtet, so sind die Seiten seines Inhalts gleichgültige gegen einander; aber ebenso sehr sind sie durch ihre Identität aufgehobene; das Gesetztseyn der einen ist das Gesetztseyn *der andern*; also ist das Bestehen einer jeden auch *das Nichtbestehen ihrer selbst*. Dieß Gesetztseyn der einen in der andern ist ihre negative Einheit und jedes ist *nicht nur das Gesetztseyn ihrer, sondern auch der andern*, oder jede ist selbst diese negative Einheit. Die positive Identität, welche sie im Gesetze als solchem haben, ist nur erst ihre *innere* Einheit, welche *des Beweises* und der *Vermittelung* bedarf, weil diese negative Einheit noch nicht an ihnen gesetzt ist. Aber indem die verschiedenen Seiten des Gesetzes nunmehr bestimmt sind, als in ihrer negativen Einheit verschiedene zu seyn, oder als solche, deren jedes sein Anderes an ihm selbst enthält und zugleich als Selbstständiges dieß sein Andersseyn von sich abstößt, so ist die Identität des Gesetzes nunmehr auch eine *gesetzte* und *reale*.

Damit hat also das Gesetz das mangelnde Moment der negativen Form seiner Seiten gleichfalls erhalten; das Moment, das vorhin noch der Erscheinung angehörte; die Existenz ist somit vollständig in sich zurückgegangen, und hat sich in ihr absolutes an- und für-sichseyendes Andersseyn reflectirt. Das, was vorher Gesetz war, ist daher nicht mehr nur Eine Seite des Ganzen, dessen andere die Erscheinung als solche war, sondern ist selbst das Ganze. Sie ist die wesentliche Totalität der Erscheinung, so daß sie nun auch das Moment der Unwesentlichkeit, das noch dieser zukam, enthält; aber als die reflectirte, an sich seyende Unwesentlichkeit,

d. h. als die wesentliche Negativität. — Das Gesetz ist als unmittelbarer Inhalt, bestimmt überhaupt, unterschieden von andern Gesetzen, und es giebt deren eine unbestimmbare Menge. Aber indem es die wesentliche Negativität nun an ihm selbst hat, enthält es nicht mehr eine solche nur gleichgültige, zufällige Inhaltsbestimmung; sondern sein Inhalt ist alle Bestimmtheit überhaupt, in wesentlicher sich zur Totalität machenden Beziehung. So ist die in sich reflectirte Erscheinung nun eine Welt, die sich als an und für sich seyende über der erscheinenden Welt aufthut.

Das Reich der Gesetze enthält nur den einfachen, wandellosen aber verschiedenen Inhalt der existirenden Welt. Indem es nun aber die totale Reflexion von dieser ist, enthält es auch das Moment ihrer wesenlosen Mannigfaltigkeit. Dieses Moment der Veränderlichkeit und Veränderung als in sich Reflectirtes, Wesentliches, ist die absolute Negativität oder die Form überhaupt als solche, deren Momente aber in der an- und für-sich-seyenden Welt die Realität selbstständiger, aber reflectirter Existenz haben; so wie umgekehrt diese reflectirte Selbstständigkeit nunmehr die Form an ihr selbst hat, und dadurch ihr Inhalt nicht ein bloß mannigfaltiger, sondern ein wesentlich mit sich zusammenhängender ist.

— Diese an und für sich seyende Welt heißt auch die übersinnliche Welt; insofern die existirende Welt als sinnliche, nämlich als solche bestimmt wird, die für die Anschauung, das unmittelbare Verhalten des Bewußtseyns, ist. — Die übersinnliche Welt hat gleichfalls Unmittelbarkeit, Existenz, aber reflectirte, wesentliche Existenz. Das Wesen hat noch kein Daseyn; aber es ist, und in tieferem Sinne, als das Seyn; das Ding ist der Beginn der reflectirten Existenz; es ist eine Unmittelbarkeit, die noch nicht gesetzt ist, als wesentliche oder reflectirte; es ist aber in Wahrheit nicht ein seyendes Unmittelbares. Die Dinge erst, als Dinge einer andern, übersinnlichen Welt sind gesetzt, erstens als wahrhafte Existenzen, und zweitens als das Wahre gegen das

Seyende; — in ihnen ist es anerkannt, daß es ein von dem unmittelbaren Seyn unterschiedenes Seyn giebt, das wahrhafte Existenz ist. Einestheils ist in dieser Bestimmung die sinnliche Vorstellung überwunden, welche nur dem unmittelbaren Seyn des Gefühls und der Anschauung Existenz zuschreibt; anderntheils aber auch die bewußtlose Reflexion, welche zwar die Vorstellung von Dingen, Kräften, Innerlichem und so fort hat, ohne zu wissen, daß solche Bestimmungen nicht sinnliche oder seyende Unmittelbarkeiten, sondern reflectirte Existenzen sind.

2. Die an und für sich seyende Welt ist die Totalität der Existenz; es ist nichts Anderes außer ihr. Indem sie aber an ihr selbst die absolute Negativität oder Form ist, so ist ihre Reflexion-in-sich, negative Beziehung auf sich. Sie enthält den Gegensatz, und stößt sich ab in sich als die wesentliche Welt, und in sich als die Welt des Andersseyns oder die Welt der Erscheinung. So ist sie darum, weil sie die Totalität ist, auch nur als eine Seite derselben, und macht in dieser Bestimmung eine gegen die Welt der Erscheinung verschiedene Selbstständigkeit aus. Die erscheinende Welt hat an der wesentlichen Welt ihre negative Einheit, in der sie zu Grunde und in die sie als in ihren Grund zurückgeht. Ferner ist die wesentliche Welt auch der setzende Grund der erscheinenden Welt; denn, die absolute Form in ihrer Wesentlichkeit enthaltend, hebt sich ihre Identität mit sich auf, macht sich zum Gesetztseyn und ist als diese gesetzte Unmittelbarkeit die erscheinende Welt.

Sie ist ferner nicht nur überhaupt Grund der erscheinenden Welt, sondern ihr bestimmter Grund. Schon als das Reich der Gesetze ist sie mannigfaltiger Inhalt, und zwar der wesentliche der erscheinenden Welt, und als inhaltsvoller Grund, der bestimmte Grund der andern, aber nur diesem Inhalt nach; denn die erscheinende Welt hatte noch mannigfaltigen anderen Inhalt als jenes Reich, weil ihr noch das negative Moment eigenthümlich zukam. Aber indem das Reich der Gesetze dieß Moment

nun gleichfalls an ihm hat, so ist es die Totalität des Inhalts der erscheinenden Welt und der Grund aller ihrer Mannigfaltigkeit. Aber sie ist zugleich das Negative derselben, so ist sie die derselben *entgegengesetzte* Welt. — Nämlich in der Identität beider Welten, und indem die eine der Form nach bestimmt ist als die wesentliche und die andere als dieselbe aber als gesetzte und unwesentliche, hat sich zwar die *Grundbeziehung* wieder hergestellt; aber zugleich als die *Grundbeziehung der Erscheinung*, nämlich als Beziehung nicht eines identischen Inhalts, noch auch eines bloß verschiedenen, wie das Gesetz ist, sondern als totale Beziehung, oder als negative Identität und *wesentliche Beziehung des Inhalts als entgegengesetzten*. — Das Reich der Gesetze ist nicht nur dieß, daß das Gesetztseyn eines Inhalts das Gesetztseyn eines Andern ist, sondern diese Identität ist wesentlich, wie sich ergeben hat, auch negative Einheit; jede der beiden Seiten des Gesetzes ist in der negativen Einheit *an ihr selbst ihr anderer* Inhalt; das Andere ist daher nicht unbestimmt ein Anderes überhaupt, sondern es ist *ihr* Anderes, oder es enthält gleichfalls die Inhaltsbestimmung von jener; so sind die beiden Seiten entgegengesetzte. Indem das Reich der Gesetze nun dieß negative Moment und den Gegensatz an ihm hat, und sich somit als die Totalität, von sich selbst in eine an und für sich seyende und eine erscheinende Welt abstößt, so ist die Identität beider die *wesentliche Beziehung der Entgegensetzung*. — Die Grundbeziehung als solche ist der in seinem Widerspruch zu Grunde gegangene Gegensatz; und die Existenz der *mit sich selbst* zusammengehende Grund. Aber die Existenz wird zur Erscheinung; der Grund ist in der Existenz aufgehoben; er stellt sich als Rückkehr der Erscheinung in sich, wieder her; aber zugleich als aufgehobener, nämlich als Grundbeziehung entgegengesetzter Bestimmungen; die Identität solcher aber ist wesentlich Werden und Uebergehen, nicht mehr die Grundbeziehung als solche.

Die an und für sich seyende Welt ist also selbst eine in sich in die Totalität des mannigfaltigen Inhalts unterschiedene Welt; sie ist identisch mit der erscheinenden oder gesetzten, insofern Grund derselben, aber identischer Zusammenhang ist zugleich als Entgegensetzung bestimmt, weil die Form der erscheinenden Welt die Reflexion in ihr Andersseyn ist, sie also in der an und für sich seyenden Welt wahrhaft so in sich selbst zurückgegangen ist, als diese ihre entgegengesetzte ist. Die Beziehung ist also bestimmt diese, daß die an und für sich seyende Welt die *verkehrte* der erscheinenden ist.

C.

Auflösung der Erscheinung.

Die an und für sich seyende Welt ist der *bestimmte* Grund der erscheinenden Welt, und ist dieß nur, insofern sie an ihr selbst das negative Moment und damit die Totalität der Inhaltsbestimmungen und ihrer Veränderungen ist, welche der erscheinenden Welt entspricht, aber zugleich ihre durchaus entgegengesetzte Seite ausmacht. Beide Welten verhalten sich also so zu einander, daß was in der erscheinenden Welt positiv, in der an und für sich seyenden Welt negativ, umgekehrt was in jener negativ, in dieser positiv ist. Der Nordpol in der erscheinenden Welt, ist *an und für sich* der Südpol, und umgekehrt; die positive Elektricität ist *an sich* negative u. s. f. Was im erscheinenden Daseyn böse, Unglück u. s. f. ist, ist *an und für sich* gut und ein Glück.*)

In der That ist gerade in diesem Gegensatz beider Welten *ihr Unterschied verschwunden*, und was an und für sich seyende Welt seyn sollte, ist selbst erscheinende Welt, und diese umgekehrt an ihr selbst wesentliche Welt. — Die *erscheinende Welt* ist zunächst bestimmt als die Reflexion in das Andersseyn, so daß ihre Bestimmungen und Existenzen in einem Andern ihren

*) Vergl. Phänomenologie des Geistes. S. 121 ff.

Grund und Bestehen haben; aber indem dieß Andere gleichfalls ein solches in ein anderes Reflectirtes ist, so beziehen sie sich darin nur auf ein sich aufhebendes Anderes, somit auf sich selbst; die erscheinende Welt ist hiermit an ihr selbst sich selbst gleiches Gesetz. — Umgekehrt die an und für sich seyende Welt ist zunächst der mit sich identische, dem Andersseyn und Wechsel entnommene Inhalt; aber dieser, als vollständige Reflexion der erscheinenden Welt in sich selbst, oder weil seine Verschiedenheit in sich reflectirter und absoluter Unterschied ist, so enthält er das negative Moment und die Beziehung auf sich als auf das Andersseyn; er wird dadurch sich selbst entgegengesetzter, sich verkehrender, wesenloser Inhalt. Ferner hat dieser Inhalt der an und für sich seyenden Welt damit auch die Form unmittelbarer Existenz erhalten. Denn sie ist zunächst Grund der erscheinenden; aber indem sie die Entgegensetzung an ihr selbst hat, ist sie ebenso sehr aufgehobener Grund und unmittelbare Existenz.

Die erscheinende und die wesentliche Welt sind hiermit jede an ihr selbst die Totalität der mit sich identischen Reflexion und der Reflexion-in-Anderes, oder des An-und-für-sich-seyns und des Erscheinens. Sie sind beide die selbstständigen Ganzen der Existenz; die eine sollte nur die reflectirte Existenz, die andere die unmittelbare Existenz seyn; aber jede continuirt sich in ihrer andern und ist daher an ihr selbst die Identität dieser beiden Momente. Was also vorhanden ist, ist diese Totalität, welche sich von sich selbst in zwei Totalitäten abstößt, die eine die reflectirte Totalität, und die andere die unmittelbare. Beide sind erstlich Selbstständige, aber sie sind dieß nur als Totalitäten, und dieß sind sie insofern, daß jede wesentlich das Moment der andern an ihr hat. Die unterschiedene Selbstständigkeit einer jeden, der als unmittelbar und der als reflectirt bestimmten, ist daher nunmehr so gesetzt, nur als wesentliche Beziehung auf die andere zu seyn, und ihre Selbstständigkeit in dieser Einheit beider zu haben.

Es wurde vom Gesetz der Erscheinung ausgegangen; dieses ist die Identität eines verschiedenen Inhalts mit einem anderen Inhalte, so daß das Gesetztseyn des einen das Gesetztseyn des andern ist. Im Gesetze ist noch dieser Unterschied vorhanden, daß die Identität seiner Seiten nur erst eine innere ist, und diese Seiten sie noch nicht an ihnen selbst haben; damit ist einestheils jene Identität nicht realisirt; der Inhalt des Gesetzes ist nicht als identischer, sondern ein gleichgültiger, verschiedener Inhalt; — anderntheils ist er damit nur an sich so bestimmt, daß das Gesetztseyn des einen das Gesetztseyn des andern ist; dieß ist noch nicht an ihm vorhanden. Nunmehr aber ist das Gesetz realisirt; seine innere Identität ist zugleich daseyende, und umgekehrt ist der Inhalt des Gesetzes in die Idealität erhoben; denn er ist an ihm selbst aufgehobener, in sich reflectirter, indem jede Seite an ihr ihre andere hat, und damit wahrhaft mit ihr und mit sich identisch ist.

So ist das Gesetz wesentliches Verhältniß. Die Wahrheit der unwesentlichen Welt ist zunächst eine ihr andere an und für sich seyende Welt; aber diese ist die Totalität, indem sie, sie selbst und jene erste ist; so sind beide unmittelbare Existenzen und damit Reflexionen in ihr Andersseyn, als auch eben damit wahrhaft in sich reflectirte. Welt drückt überhaupt die formlose Totalität der Mannigfaltigkeit aus; diese Welt, sowohl als wesentliche wie als erscheinende ist zu Grunde gegangen, indem die Mannigfaltigkeit aufgehört hat, eine bloß verschiedene zu seyn; so ist sie noch Totalität oder Universum, aber als wesentliches Verhältniß. Es sind zwei Totalitäten des Inhalts in der Erscheinung entstanden; zunächst sind sie als gleichgültige Selbstständige gegen einander bestimmt und haben zwar die Form jede an ihr selbst, aber nicht gegen einander; diese aber hat sich auch als ihre Beziehung gezeigt, und das wesentliche Verhältniß ist die Vollendung ihrer Formeinheit.

Drittes Kapitel.

Das wesentliche Verhältniß.

Die Wahrheit der Erscheinung ist das wesentliche Verhältniß. Sein Inhalt hat unmittelbare Selbstständigkeit, und zwar die seyende Unmittelbarkeit, und die reflectirte Unmittelbarkeit oder die mit sich identische Reflexion. Zugleich ist er in dieser Selbstständigkeit ein relativer, schlechthin nur als Reflexion in sein Anderes, oder als Einheit der Beziehung mit seinem Andern. In dieser Einheit ist der selbstständige Inhalt ein Gesetztes, Aufgehobenes; aber eben diese Einheit macht seine Wesentlichkeit und Selbständigkeit aus; diese Reflexion in Anderes ist Reflexion in sich selbst. Das Verhältniß hat Seiten, weil es Reflexion in Anderes ist; so hat es den Unterschied seiner selbst an ihm; und die Seiten sind selbstständiges Bestehen, indem sie in ihrer gleichgültigen Verschiedenheit gegen einander, in sich selbst gebrochen sind, so daß das Bestehen einer jeden, ebenso sehr nur seine Bedeutung in der Beziehung auf die andere oder in ihrer negativen Einheit hat.

Das wesentliche Verhältniß ist daher zwar noch nicht das wahrhafte Dritte zum Wesen und zur Existenz; aber enthält bereits die bestimmte Vereinigung beider. Das Wesen ist in ihm so realisirt, daß es selbstständig-existirende zu seinem Bestehen hat; und diese sind aus ihrer Gleichgültigkeit in ihre wesentliche Einheit zurückgegangen, so daß sie nur diese zu ihrem Bestehen haben. Die Reflexions-Bestimmungen des Positiven und Negativen sind gleichfalls in sich reflectirte nur als reflectirt in ihr Entgegengesetztes; aber sie haben keine andere Bestimmung als diese ihre negative Einheit; das wesentliche Verhältniß hingegen hat solche zu seinen Seiten, welche als selbstständige Totalitäten gesetzt sind. Es ist dieselbe Entgegensetzung als die des Positiven und Negativen; aber zugleich als eine verkehrte Welt. Die Seite des wesentlichen Verhältnisses ist eine Totalität, die aber als wesentlich

ein Entgegengesetztes, ein Jenseits seiner hat; es ist nur Erscheinung; seine Existenz ist vielmehr nicht die seinige, sondern die seines Andern. Es ist daher ein in sich selbst Gebrochenes; aber dieß sein Aufgehobenseyn besteht darin, daß es die Einheit seiner selbst und seines Andern, also ein Ganzes ist, und eben darum hat es selbstständige Existenz und ist wesentliche Reflexion in sich.

Dieß ist der Begriff des Verhältnisses. Zunächst aber ist die Identität, die es enthält, noch nicht vollkommen; die Totalität, welche jedes Relative an ihm selbst ist, ist erst ein Inneres; die Seite des Verhältnisses ist zunächst gesetzt in einer der Bestimmungen der negativen Einheit; die eigene Selbstständigkeit jeder der beiden Seiten ist dasjenige, was die Form des Verhältnisses ausmacht. Seine Identität ist daher nur eine Beziehung, außerhalb welcher ihre Selbstständigkeit fällt; nämlich in die Seiten; es ist noch nicht die reflectirte Einheit jener Identität und der selbstständigen Existenzen vorhanden, noch nicht die Substanz. — Der Begriff des Verhältnisses hat sich daher zwar ergeben, Einheit der reflectirten und der unmittelbaren Selbstständigkeit zu seyn. Aber zuerst ist dieser Begriff selbst noch unmittelbar, seine Momente daher unmittelbare gegen einander, und die Einheit deren wesentliche Beziehung, die erst dann die wahrhafte, dem Begriff entsprechende Einheit ist, insofern sie sich realisirt, nämlich durch ihre Bewegung als jene Einheit gesetzt hat.

Das wesentliche Verhältniß ist daher unmittelbar das Verhältniß des Ganzen und der Theile; — die Beziehung der reflectirten und der unmittelbaren Selbstständigkeit, so daß beide zugleich nur sind als sich gegenseitig bedingend und voraussetzend.

In diesem Verhältnisse ist noch keine der Seiten als Moment der andern gesetzt, ihre Identität ist daher selbst eine Seite; oder sie ist nicht ihre negative Einheit. Es geht darum zweitens darein über, daß die eine Moment der andern und in ihr als in ihrem Grunde, dem wahrhaft Selbstständigen von beiden, ist; — Verhältniß der Kraft und ihrer Aeußerung.

Drittens hebt sich die noch vorhandene Ungleichheit dieser Beziehung auf, und das letzte Verhältniß ist das des Innern und Aeußern. — In diesem ganz formell gewordenen Unterschiede geht das Verhältniß selbst zu Grunde, und die Substanz oder das Wirkliche tritt hervor, als die absolute Einheit der unmittelbaren und der reflectirten Existenz.

A.

Das Verhältniß des Ganzen und der Theile.

Das wesentliche Verhältniß enthält erstens die in sich reflectirte Selbstständigkeit der Existenz; so ist es die einfache Form, deren Bestimmungen zwar auch Existenzen, aber zugleich gesetzte, Momente in der Einheit gehalten sind. Diese in sich reflectirte Selbstständigkeit ist zugleich Reflexion in ihr Entgegengesetztes, nämlich die unmittelbare Selbstständigkeit; und ihr Bestehen ist wesentlich ebenso sehr als es eigene Selbstständigkeit ist, diese Identität mit seinem Entgegengesetzten. — Eben damit ist auch unmittelbar zweitens die andere Seite gesetzt; die unmittelbare Selbstständigkeit, welche als das Andere bestimmt, eine vielfache Mannigfaltigkeit in sich ist, aber so daß diese Mannigfaltigkeit wesentlich auch die Beziehung der anderen Seite, die Einheit der reflectirten Selbstständigkeit an ihr hat. Jene Seite, das Ganze, ist die Selbstständigkeit, welche die an und für sich seyende Welt ausmachte; die andere Seite, die Theile, ist die unmittelbare Existenz, welche die erscheinende Welt war. Im Verhältnisse des Ganzen und der Theile sind die beiden Seiten diese Selbstständigkeiten, aber so daß jede die andere in ihr scheinen hat, und nur ist zugleich als diese Identität beider. Weil nun das wesentliche Verhältniß nur erst das erste, unmittelbare ist, so ist die negative Einheit und die positive Selbstständigkeit durch das Auch verbunden; beide Seiten sind zwar als Momente gesetzt, aber ebenso sehr als existirende Selbstständigkeiten. — Daß beide als Momente gesetzt sind, dieß ist daher so vertheilt, daß

erstens das Ganze, die reflectirte Selbstständigkeit, als Existirendes und in ihr die andere, die unmittelbare als Moment ist; — hier macht das Ganze die Einheit beider Seiten, die Grundlage aus, und die unmittelbare Existenz ist als Gesetztseyn. — Umgekehrt ist auf der anderen Seite, nämlich der Seite der Theile, die unmittelbare, in sich mannigfaltige Existenz, die selbstständige Grundlage; die reflectirte Einheit dagegen, das Ganze ist nur äußerliche Beziehung.

2. Dieß Verhältniß enthält somit die Selbstständigkeit der Seiten, und ebenso sehr ihr Aufgehobenseyn, und beides schlechthin in Einer Beziehung. Das Ganze ist das Selbstständige, die Theile sind nur Momente dieser Einheit; aber ebenso sehr sind sie auch das Selbstständige, und ihre reflectirte Einheit nur ein Moment; und jedes ist in seiner Selbstständigkeit schlechthin das Relative eines Andern. Dieß Verhältniß ist daher der unmittelbare Widerspruch an ihm selbst, und hebt sich auf.

Dieß näher betrachtet, so ist das Ganze die reflectirte Einheit, welche selbstständiges Bestehen für sich hat; aber dieß ihr Bestehen ist ebenso sehr von ihr abgestoßen; das Ganze ist als die negative Einheit, negative Beziehung auf sich selbst; so ist sie sich entäußert; sie hat ihr Bestehen an ihrem Entgegengesetzten, der mannigfaltigen Unmittelbarkeit, den Theilen. Das Ganze besteht daher aus den Theilen; so daß es nicht etwas ist ohne sie. Es ist also das ganze Verhältniß und die selbstständige Totalität; aber gerade aus demselben Grunde ist es nur ein Relatives, denn was es zur Totalität macht, ist vielmehr sein Anderes, die Theile; und es hat nicht an sich selbst, sondern an seinem Andern sein Bestehen.

So sind die Theile gleichfalls das ganze Verhältniß. Sie sind die unmittelbare Selbstständigkeit gegen die reflectirte, und bestehen nicht im Ganzen, sondern sind für sich. Sie haben ferner dieß Ganze als ihr Moment an ihnen; es macht ihre Beziehung aus; ohne Ganzes giebt es keine Theile. Aber weil sie das

Selbstständige sind, so ist diese Beziehung nur ein äußerliches Moment, gegen welches sie an und für sich gleichgültig sind. Zugleich aber fallen die Theile als mannigfaltige Existenz in sich selbst zusammen, denn diese ist das reflexionslose Seyn; sie haben ihre Selbstständigkeit nur in der reflectirten Einheit, welche sowohl diese Einheit als auch die existirende Mannigfaltigkeit ist; das heißt, sie haben Selbstständigkeit nur im Ganzen, das aber zugleich die den Theilen andere Selbstständigkeit ist.

Das Ganze und die Theile bedingen sich daher gegenseitig; aber das hier betrachtete Verhältniß steht zugleich höher, als die Beziehung des Bedingten und der Bedingung auf einander, wie sie sich oben bestimmt hatte. Diese Beziehung ist hier realisirt: nämlich es ist gesetzt, daß die Bedingung so die wesentliche Selbstständigkeit des Bedingten ist, daß sie durch dieses vorausgesetzt wird. Die Bedingung als solche ist nur das Unmittelbare, und nur an sich vorausgesetzt. Das Ganze aber ist die Bedingung zwar der Theile, aber es enthält zugleich unmittelbar selbst, daß auch es nur ist, insofern es die Theile zur Voraussetzung hat. Indem so beide Seiten des Verhältnisses gesetzt sind als sich gegenseitig bedingend, ist jede eine unmittelbare Selbstständigkeit an ihr selbst, aber ihre Selbstständigkeit ist ebenso sehr vermittelt oder gesetzt durch die andere. Das ganze Verhältniß ist durch diese Gegenseitigkeit die Rückkehr des Bedingens in sich selbst, das nicht Relative, das Unbedingte.

Indem nun die Seiten des Verhältnisses jede nicht in ihr selbst ihre Selbstständigkeit, sondern in ihrer andern hat, so ist nur Eine Identität beider vorhanden, in welcher beide nur Momente sind; aber indem jede an ihr selbst selbstständig ist, so sind sie zwei selbstständige Existenzen, die gegen einander gleichgültig sind.

Nach der ersten Rücksicht, der wesentlichen Identität dieser Seiten, ist das Ganze den Theilen und die Theile dem Ganzen gleich. Es ist nichts im Ganzen, was nicht in den

Theilen, und nichts in den Theilen, was nicht im Ganzen ist. Das Ganze ist nicht abstracte Einheit, sondern die Einheit als einer verschiedenen Mannigfaltigkeit; diese Einheit aber als das, worin das Mannigfaltige sich auf einander bezieht, ist die Bestimmtheit desselben, wodurch es Theil ist. Das Verhältniß hat also eine untrennbare Identität, und nur Eine Selbstständigkeit.

Aber ferner ist das Ganze den Theilen gleich; allein nicht denselben als Theilen; das Ganze ist die reflectirte Einheit, die Theile aber machen das bestimmte Moment oder das Andersseyn der Einheit aus, und sind das verschiedene Mannigfaltige. Das Ganze ist ihnen nicht gleich als diesem selbstständigen Verschiedenen, sondern als ihnen zusammen. Dieß ihr Zusammen aber ist nichts Anderes, als ihre Einheit, das Ganze als solches. Das Ganze ist also in den Theilen nur sich selbst gleich, und die Gleichheit desselben und der Theile drückt nur die Tautologie aus, daß das Ganze als Ganzes nicht den Theilen, sondern dem Ganzen gleich ist.

Umgekehrt sind die Theile dem Ganzen gleich; aber weil sie das Moment des Andersseyn an ihnen selbst sind, so sind sie ihm nicht gleich als der Einheit, sondern so daß eine seiner mannigfaltigen Bestimmungen auf den Theil kommt, oder daß sie ihm als Manigfaltigem gleich sind; das heißt, sie sind ihm als getheiltem Ganzen d. i. als den Theilen gleich. Es ist hiermit dieselbe Tautologie vorhanden, daß die Theile als Theile nicht dem Ganzen als solchem, sondern in ihm sich selbst, den Theilen, gleich sind.

Das Ganze und die Theile fallen auf diese Weise gleichgültig aus einander; jede dieser Seiten bezieht sich nur auf sich. Aber so aus einander gehalten zerstören sie sich selbst. Das Ganze, das gleichgültig ist gegen die Theile, ist die abstracte, in sich nicht unterschiedene Identität; diese ist Ganzes nur als in sich selbst unterschieden, und zwar so in sich unterschieden, daß diese

mannigfaltigen Bestimmungen in sich reflectirt sind und unmittelbare Selbstständigkeit haben. Und die Reflexionsidentität hat sich durch ihre Bewegung gezeigt, diese Reflexion in ihr Anderes zu ihrer Wahrheit zu haben. — Ebenso sind die Theile als gleichgültig gegen die Einheit des Ganzen, nur das unbezogene Mannigfaltige, das in sich Andere, welches als solches das Andere seiner selbst und sich nur Aufhebende ist. — Diese Beziehung-auf-sich jeder der beiden Seiten ist ihre Selbstständigkeit; aber diese ihre Selbstständigkeit, die jede für sich hat, ist vielmehr die Negation ihrer selbst. Jede hat daher ihre Selbstständigkeit nicht an ihr selbst, sondern an der andern; diese andere, die das Bestehen ausmacht, ist ihr vorausgesetztes Unmittelbare, das Erstes und ihr Anfang seyn soll; aber dieses Erste einer jeden ist selbst nur ein solches, das nicht Erstes ist, sondern an dem Andern seinen Anfang hat.

Die Wahrheit des Verhältnisses besteht also in der Vermittelung; sein Wesen ist die negative Einheit, in welcher ebenso wohl die reflectirte als die seyende Unmittelbarkeit aufgehoben sind. Das Verhältniß ist der Widerspruch, der in seinen Grund zurückgeht, in die Einheit, welche als rückkehrend die reflectirte Einheit ist, aber indem diese ebenso sehr sich als aufgehobene gesetzt hat, bezieht sie sich negativ auf sich selbst, hebt sich auf, und macht sich zur seyenden Unmittelbarkeit. Aber diese ihre negative Beziehung, insofern sie ein Erstes und Unmittelbares ist, ist nur vermittelt durch ihr Anderes, und ebenso sehr ein Gesetztes. Dieß Andere, die seyende Unmittelbarkeit, ist ebenso sehr nur als aufgehobene; ihre Selbstständigkeit ist ein Erstes, aber nur um zu verschwinden, und hat ein Daseyn, das gesetzt und vermittelt ist.

In dieser Bestimmung ist das Verhältniß nicht mehr das des Ganzen und der Theile; die Unmittelbarkeit, welche seine Seiten hatten, ist in Gesetztseyn und Vermittelung übergegangen; es ist jede gesetzt, insofern sie unmittelbar ist, als sich aufhebend und in die andere übergehend; und insofern sie selbst negative Beziehung ist, zugleich durch die andere als durch ihr Positives bedingt zu

seyn; wie auch ihr unmittelbares Uebergehen ebenso sehr ein Vermitteltes ist, ein Aufheben nämlich, das durch die andere gesetzt wird. — So ist das Verhältniß des Ganzen und der Theile in das Verhältniß der Kraft und ihrer Aeußerung übergegangen.

Anmerkung.

Es ist oben die Antinomie der unendlichen Theilbarkeit der Materie, beim Begriffe der Quantität betrachtet worden. Die Quantität ist die Einheit der Continuität und der Discretion; sie enthält im selbstständigen Eins sein Zusammengeflossenseyn mit andern, und in dieser sich ohne Unterbrechung fortsetzenden Identität mit sich ebenso die Negation derselben. Indem die unmittelbare Beziehung dieser Momente der Quantität, als das wesentliche Verhältniß des Ganzen und der Theile, des Eins der Quantität als Theil, die Continuität desselben aber als Ganzes, das zusammengesetzt ist aus Theilen, ausgedrückt wird, so besteht die Antinomie in dem Widerspruche, der am Verhältnisse des Ganzen und der Theile vorgekommen und aufgelöst worden ist. — Ganzes und Theile sind nämlich ebenso wesentlich auf einander bezogen und machen nur Eine Identität aus, als sie gleichgültig gegen einander sind und selbstständiges Bestehen haben. Das Verhältniß ist daher diese Antinomie, daß das Eine Moment, darin, daß es sich vom andern befreit, unmittelbar das andere herbeiführt.

Das Existirende also als Ganzes bestimmt, so hat es Theile, und die Theile machen sein Bestehen aus; die Einheit des Ganzen ist nur eine gesetzte Beziehung, eine äußere Zusammensetzung, welche das selbstständig Existirende nichts angeht. Insofern dieses nun Theil ist, so ist es nicht Ganzes, nicht Zusammengesetztes, somit Einfaches. Aber indem ihm die Beziehung auf ein Ganzes äußerlich ist, so geht sie dasselbe nichts an; das Selbstständige ist somit auch nicht an sich Theil; denn Theil ist es nur durch jene Beziehung. Aber indem es nun nicht Theil ist, so ist es Ganzes, denn es ist nur dieß Verhältniß von Ganzem

und von Theilen vorhanden; und das Selbstständige ist eins von beiden. Indem es aber Ganzes ist, so ist es wieder zusammengesetzt; es besteht wieder aus Theilen und so fort ins Unendliche. — Diese Unendlichkeit besteht in nichts Anderem als in der perennirenden Abwechselung der beiden Bestimmungen des Verhältnisses, in deren jeder die andere unmittelbar entsteht, so daß das Gesetztseyn jeder das Verschwinden ihrer selbst ist. Die Materie als Ganzes bestimmt, so besteht sie aus Theilen und an diesen wird das Ganze zur unwesentlichen Beziehung und verschwindet. Der Theil aber so für sich, ist er auch nicht Theil, sondern das Ganze. — Die Antinomie dieses Schlusses ganz nahe zusammengerückt, ist eigentlich diese: Weil das Ganze nicht das Selbstständige ist, ist der Theil das Selbstständige; aber weil er nur ohne das Ganze selbstständig ist, so ist er selbstständig, nicht als Theil, sondern vielmehr als Ganzes. Die Unendlichkeit des Progresses, der entsteht, ist die Unfähigkeit, die beiden Gedanken zusammen zu bringen, welche diese Vermittelung enthält, daß nämlich jede der beiden Bestimmungen durch ihre Selbstständigkeit und Trennung von der andern, in Unselbstständigkeit und in die andere übergeht.

B.

Das Verhältniß der Kraft und ihrer Aeußerung.

Die Kraft ist die negative Einheit, in welche sich der Widerspruch des Ganzen und der Theile aufgelöst hat, die Wahrheit jenes ersten Verhältnisses. Das Ganze und die Theile ist das gedankenlose Verhältniß, auf welches die Vorstellung zunächst verfällt; oder objectiv ist es das todte, mechanische Aggregat, das zwar Formbestimmungen hat, wodurch die Mannigfaltigkeit seiner selbstständigen Materie in einer Einheit bezogen wird, welche aber derselben äußerlich ist. — Das Verhältniß der Kraft aber ist die höhere Rückkehr in sich, worin die Einheit des Ganzen, welche die Beziehung des selbstständigen Andersseyns ausmachte, aufhört, dieser Mannigfaltigkeit ein Aeußerliches und Gleichgültiges zu seyn.

Wie sich das wesentliche Verhältniß nunmehr bestimmt hat, sind die unmittelbare und die reflectirte Selbstständigkeit in derselben als aufgehobene oder als Momente gesetzt, die im vorhergehenden Verhältnisse für sich bestehende Seiten oder Extreme waren. Es ist darin enthalten erstens, daß die reflectirte Einheit, und ihr unmittelbares Daseyn, insofern beide erste und unmittelbare sind, sich an sich selbst aufheben und in ihr Anderes übergehen; jene, die Kraft, geht in ihre Aeußerung über, und das Aeußerliche ist ein Verschwindendes, das in die Kraft, als in ihren Grund zurückgeht, und nur ist, als von derselben getragen und gesetzt. Zweitens ist dieß Uebergehen nicht nur ein Werden und Verschwinden, sondern es ist negative Beziehung auf sich, oder das seine Bestimmung Aendernde ist darin zugleich in sich reflectirt und erhält sich; die Bewegung der Kraft ist nicht so sehr ein Uebergehen, als daß sie sich selbst über setzt, und in dieser durch sie selbst gesetzten Veränderung bleibt, was sie ist. — Drittens ist diese reflectirte, sich auf sich beziehende Einheit selbst auch aufgehoben und Moment; sie ist vermittelt durch ihr Anderes, und hat dasselbe zur Bedingung; ihre negative Beziehung auf sich, die Erstes ist und die Bewegung ihres Uebergehens aus sich anfängt, hat ebenso sehr eine Voraussetzung, von der sie sollicitirt wird, und ein Anderes, von der sie anfängt.

a. Das Bedingtseyn der Kraft.

In ihren näheren Bestimmungen betrachtet, hat erstens die Kraft das Moment der seyenden Unmittelbarkeit an ihr; sie selbst ist dagegen bestimmt als die negative Einheit. Aber diese in der Bestimmung des unmittelbaren Seyns ist ein existirendes Etwas. Dieß Etwas erscheint, weil es die negative Einheit als Unmittelbares ist, als das Erste, die Kraft dagegen, weil sie das Reflectirte ist, als das Gesetztseyn, und insofern als angehörig

dem existirenden Dinge oder einer Materie. Nicht daß sie die Form dieses Dings und das Ding durch sie bestimmt wäre; sondern das Ding ist als Unmittelbares gleichgültig gegen sie. — Es liegt in ihm nach dieser Bestimmung kein Grund, eine Kraft zu haben; die Kraft hingegen als die Seite des Gesetztseyns hat wesentlich das Ding zu seiner Voraussetzung. Wenn daher gefragt wird, wie das Ding oder die Materie dazu komme, eine Kraft zu haben, so erscheint diese als äußerlich damit verbunden und dem Dinge durch eine fremde Gewalt eingedrückt.

Als dieß unmittelbare Bestehen ist die Kraft eine ruhige Bestimmtheit des Dings überhaupt; nicht ein sich Aeußerndes, sondern unmittelbar ein Aeußerliches. So wird die Kraft auch als Materie bezeichnet, und statt magnetischer, elektrischer u. s. f. Kraft eine magnetische, elektrische u. s. f. Materie angenommen; oder statt der berühmten anziehenden Kraft ein feiner Aether, der Alles zusammenhalte. — Es sind die Materien, in welche sich die unthätige, kraftlose negative Einheit des Dings auflöst, und die oben betrachtet wurden.

Aber die Kraft enthält die unmittelbare Existenz, als Moment, als ein solches, das zwar Bedingung ist, aber übergeht und sich aufhebt; also nicht als ein existirendes Ding. Sie ist ferner nicht die Negation als Bestimmtheit, sondern negative, sich in sich reflectirende Einheit. Das Ding, an dem die Kraft seyn sollte, hat somit hier keine Bedeutung mehr; sie selbst ist vielmehr Setzen der Aeußerlichkeit, welche als Existenz erscheint. Sie ist also auch nicht bloß eine bestimmte Materie; solche Selbstständigkeit ist längst in das Gesetztseyn und in die Erscheinung übergegangen.

Zweitens, die Kraft ist die Einheit des reflectirten und des unmittelbaren Bestehens, oder der Formeinheit und der äußerlichen Selbstständigkeit. Sie ist beides in Einem; sie ist die Berührung solcher, deren das Eine ist, insofern das Andere nicht ist; die mit sich identische positive, und die negirte Reflexion. Die Kraft ist so der sich von sich selbst abstoßende Widerspruch; sie

ist thätig; oder sie ist die sich auf sich beziehende negative Einheit, in welcher die reflectirte Unmittelbarkeit oder das wesentliche Insichseyn gesetzt ist, nur als Aufgehobenes oder Moment zu seyn, somit insofern sie sich von der unmittelbaren Existenz unterscheidet, in diese überzugehen. Die Kraft also als die Bestimmung der reflectirten Einheit des Ganzen ist gesetzt, als zur existirenden äußerlichen Mannigfaltigkeit aus sich selbst zu werden.

Aber drittens ist die Kraft nur erst ansichseyende und unmittelbare Thätigkeit; sie ist die reflectirte Einheit, und ebenso wesentlich die Negation derselben; indem sie von dieser verschieden, aber nur als die Identität ihrer selbst und ihrer Negation ist, so ist sie auf diese, als eine ihr äußerliche Unmittelbarkeit wesentlich bezogen und hat dieselbe zur Voraussetzung und Bedingung.

Diese Voraussetzung nun ist nicht ein ihr gegenüber sich befindliches Ding; diese gleichgültige Selbstständigkeit ist in der Kraft aufgehoben; als ihre Bedingung ist es ein ihr anderes Selbstständiges. Weil es aber nicht Ding ist, sondern die selbstständige Unmittelbarkeit hier sich zugleich als sich auf sich selbst beziehende negative Einheit bestimmt hat, so ist es selbst Kraft. — Die Thätigkeit der Kraft ist durch sich selbst als durch das sich Andere, durch eine Kraft bedingt.

Die Kraft ist auf diese Weise Verhältniß, in welchem jede Seite dasselbe ist als die andere. Es sind Kräfte, die im Verhältnisse stehen, und zwar wesentlich sich auf einander beziehen. — Sie sind ferner zunächst nur verschiedene überhaupt; die Einheit ihres Verhältnisses ist nur erst die innere an sich seyende Einheit. Das Bedingtseyn durch eine andere Kraft ist so an sich das Thun der Kraft selbst; oder sie ist insofern erst voraus setzendes, sich nur negativ auf sich beziehendes Thun; diese andere Kraft liegt noch jenseits ihrer setzenden Thätigkeit, nämlich der in ihrem Bestimmen unmittelbar in sich zurückkehrenden Reflexion.

b. Die Sollicitation der Kraft.

Die Kraft ist bedingt, weil das Moment der unmittelbaren Existenz, das sie enthält, nur als ein *Gesetztes*, — aber weil es zugleich Unmittelbares ist, ein *Vorausgesetztes* ist, in welchem die Kraft sich selbst negirt. Die für die Kraft vorhandene Aeußerlichkeit ist daher *ihre eigene voraussetzende Thätigkeit selbst*, welche zunächst als eine *andere Kraft* gesetzt ist.

Dieses *Voraussetzen* ist ferner gegenseitig. Jede der beiden Kräfte enthält die in sich reflectirte Einheit als aufgehoben, und ist daher voraussetzend; sie setzt sich selbst als äußerlich; dieß Moment der Aeußerlichkeit ist *ihr eigenes*; aber weil sie ebenso sehr in sich reflectirte Einheit ist, setzt sie zugleich diese ihre Aeußerlichkeit *nicht in ihr selbst*, sondern als eine andere Kraft.

Aber das Aeußerliche als solches ist das sich selbst aufhebende; ferner die sich auf sich reflectirende Thätigkeit ist wesentlich bezogen auf jenes Aeußerliche als auf das ihr Andere, aber ebenso sehr als auf ein *an sich Nichtiges* und mit *ihr Identisches*. Da die voraussetzende Thätigkeit ebenso sehr Reflexion in sich ist, ist sie das Aufheben jener ihrer Negation, und setzt dieselbe als sich selbst oder als *ihr* Aeußerliches. So ist die Kraft als bedingend, gegenseitig ein *Anstoß* für die andere Kraft, gegen den sie thätig ist. Ihr Verhalten ist nicht die Passivität des Bestimmtwerdens, so daß dadurch etwas Anderes in sie käme; sondern der Anstoß *sollicitirt* sie nur. Sie ist an ihr selbst die Negativität ihrer, das Abstoßen ihrer von sich ist ihr eigenes Setzen. Ihr Thun besteht also darin, dieß aufzuheben, daß jener Anstoß ein Aeußerliches sey; sie macht es zu einem bloßen Anstoß und setzt es als das eigene Abstoßen ihrer selbst von sich, als *ihre eigene Aeußerung*.

Die sich äußernde Kraft ist also dasselbe, was zuerst nur die voraussetzende Thätigkeit war; nämlich sich äußerlich machend; aber die Kraft als sich äußernd ist zugleich die Aeußerlichkeit negirende

und sie als die ihrige *setzende* Thätigkeit. Insofern nun in dieser Betrachtung von der Kraft angefangen wird, als sie die negative Einheit ihrer selbst und damit voraussetzende Reflexion ist, so ist es dasselbe, als wenn in der Aeußerung der Kraft vom sollicitirenden Anstoße angefangen wird. Die Kraft ist so *in ihrem Begriffe* zuerst bestimmt als sich aufhebende Identität, und *in ihrer Realität*, die eine der beiden Kräfte als sollicitirend und die andere als sollicitirt werdend. Aber der Begriff der Kraft ist überhaupt die Identität der setzenden und voraussetzenden Reflexion oder der reflectirten und der unmittelbaren Einheit, und jede dieser Bestimmungen schlechthin nur Moment, in Einheit, und somit als vermittelt durch die andere. Aber ebenso ist keine Bestimmung an den beiden in Wechselbeziehung stehenden Kräften vorhanden, welche die sollicitirende oder die sollicitirt werdende sey, oder vielmehr jeder kommen auf gleiche Weise beide Formbestimmungen zu. Aber diese Identität ist nicht nur eine äußerliche der Vergleichung, sondern eine wesentliche Einheit derselben.

Die eine Kraft nämlich ist zunächst bestimmt als *sollicitirende*, und die andere als *sollicitirt-werdende*; diese Formbestimmungen erscheinen auf diese Weise als unmittelbare, an sich vorhandene Unterschiede der beiden Kräfte. Aber sie sind wesentlich vermittelt. Die eine Kraft wird sollicitirt; dieser Anstoß ist eine in sie von *außen* gesetzte Bestimmung. Aber die Kraft ist selbst das Voraussetzende; sie ist wesentlich sich in sich reflectirend und es aufhebend, daß der Anstoß ein Aeußerliches sey. Daß sie sollicitirt wird, ist daher ihr eigenes Thun, oder es ist durch sie selbst bestimmt, daß die andere Kraft eine andere überhaupt und die sollicitirende ist. Die sollicitirende bezieht sich auf ihre andere negativ, so daß sie die Aeußerlichkeit derselben aufhebt, sie ist insofern setzend; aber sie ist dieß nur durch die Voraussetzung, sich eine andere gegenüber zu haben; das ist, sie ist sollicitirend selbst nur, insofern sie eine Aeußerlichkeit an ihr hat, somit insofern sie sollicitirt wird. Oder sie ist sollicitirend nur insofern als sie dazu

sollicitirt wird, sollicitirend zu seyn. Somit wird umgekehrt die erste sollicitirt, nur insofern als sie selbst die andere dazu sollicitirt, sie, nämlich die erstere, zu sollicitiren. Jede von beiden erhält also den Anstoß von der anderen; aber der Anstoß, den sie als thätige giebt, besteht darin, daß sie von der anderen einen Anstoß erhalte; der Anstoß, den sie erhält, ist von ihr selbst sollicitirt. Beides, der gegebene und der empfangene Anstoß, oder die thätige Aeußerung und die passive Aeußerlichkeit ist daher nicht ein Unmittelbares, sondern vermittelt, und zwar ist jede der beiden Kräfte hiermit selbst die Bestimmtheit, welche die andere gegen sie hat, ist vermittelt durch die andere, und dieß vermittelnde Andere ist wieder ihr eigenes bestimmendes Setzen.

So ist also dieß, daß auf die Kraft ein Anstoß durch eine andere Kraft geschieht, daß sie sich insofern passiv verhält, aber hinwieder von dieser Passivität in die Activität übergeht, — der Rückgang der Kraft in sie selbst. Sie äußert sich. Die Aeußerung ist Reaction in dem Sinne, daß sie die Aeußerlichkeit als ihr eigenes Moment setzt, und somit es aufhebt, daß sie durch eine andere Kraft sollicitirt worden sei. Beides ist daher eines, die Aeußerung der Kraft, wodurch sie sich durch ihre negative Thätigkeit auf sich selbst ein Daseyn-für-Anderes giebt, und die unendliche Rückkehr in dieser Aeußerlichkeit auf sich selbst, so daß sie darin sich nur auf sich bezieht. Die voraussetzende Reflexion, welcher das Bedingtseyn und der Anstoß angehört, ist daher unmittelbar auch die in sich zurückkehrende Reflexion, und die Thätigkeit ist wesentlich reagirende, gegen sich. Das Setzen des Anstoßes oder Aeußerlichen ist selbst das Aufheben desselben, und umgekehrt ist das Aufheben des Anstoßes das Setzen der Aeußerlichkeit.

c. Die Unendlichkeit der Kraft.

Die Kraft ist endlich, insofern ihre Momente noch die Form der Unmittelbarkeit haben; ihre voraussetzende und ihre sich auf sich beziehende Reflexion sind in dieser Bestimmung unterschieden;

jene erscheint als eine für sich bestehende äußerliche Kraft, und die andere in der Beziehung auf sie als passiv. Die Kraft ist so der Form nach bedingt, und dem Inhalte nach gleichfalls beschränkt; denn eine Bestimmtheit der Form nach enthält auch eine Beschränkung des Inhalts. Aber die Thätigkeit der Kraft besteht darin, sich zu äußern; das heißt, wie sich ergeben hat, die Aeußerlichkeit aufzuheben und sie als das zu bestimmen, worin sie identisch mit sich ist. Was also die Kraft in Wahrheit äußert, ist dieß, daß ihre Beziehung auf Anderes ihre Beziehung auf sich selbst ist, daß ihre Passivität in ihrer Activität selbst besteht. Der Anstoß, wodurch sie zur Thätigkeit sollicitirt wird, ist ihr eigenes Sollicitiren; die Aeußerlichkeit, welche an sie kommt, ist kein Unmittelbares, sondern ein durch sie Vermitteltes; so wie ihre eigene wesentliche Identität mit sich, nicht unmittelbar, sondern durch ihre Negation vermittelt ist; oder die Kraft äußert dieß, daß ihre Aeußerlichkeit identisch ist mit ihrer Innerlichkeit.

C.

Verhältniß des Aeußern und Innern.

1. Das Verhältniß des Ganzen und der Theile ist das unmittelbare; die reflectirte und die seyende Unmittelbarkeit haben daher in ihm jede eine eigene Selbstständigkeit; aber indem sie im wesentlichen Verhältnisse stehen, so ist ihre Selbstständigkeit nur ihre negative Einheit. Dieß ist nun in der Aeußerung der Kraft gesetzt; die reflectirte Einheit ist wesentlich das Anderswerden als Uebersetzen ihrer selbst in die Aeußerlichkeit; aber diese ist ebenso unmittelbar in jene zurückgenommen; der Unterschied der selbstständigen Kräfte hebt sich auf; die Aeußerung der Kraft ist nur eine Vermittelung der reflectirten Einheit mit sich selbst. Es ist nur ein leerer durchsichtiger Unterschied, der Schein, vorhanden, aber dieser Schein ist die Vermittelung, welche das selbstständige Bestehen selbst ist. Es sind nicht nur entgegengesetzte Bestimmungen, die sich an ihnen selbst aufheben, und ihre Bewegung nicht nur

ein Uebergehen, sondern theils ist die Unmittelbarkeit, von der angefangen und ins Andersseyn übergegangen wurde, selbst nur als gesetzte, theils ist dadurch jede der Bestimmungen in ihrer Unmittelbarkeit schon die Einheit mit ihrer andern und das Uebergehen dadurch schlechthin ebenso sehr die sich setzende Rückkehr in sich.

Das Innere ist als die Form der reflectirten Unmittelbarkeit oder des Wesens gegen das Aeußere als die Form des Seyns bestimmt, aber beide sind nur Eine Identität. — Diese Identität ist erstens die gediegene Einheit beider als inhaltsvolle Grundlage, oder die absolute Sache, an der die beiden Bestimmungen gleichgültige, äußerliche Momente sind. Insofern ist sie Inhalt und die Totalität, welche das Innere ist, das ebenso sehr äußerlich wird, aber darin nicht ein Gewordenes oder Uebergegangenes, sondern sich selbst gleich ist. Das Aeußere ist nach dieser Bestimmung dem Innern, dem Inhalte nach nicht nur gleich, sondern beide sind nur Eine Sache. — Aber diese Sache als einfache Identität mit sich ist verschieden von ihren Formbestimmungen, oder diese sind ihr äußerlich; sie ist insofern selbst ein Inneres, das von ihrer Aeußerlichkeit verschieden ist. Diese Aeußerlichkeit aber besteht darin, daß die beiden Bestimmungen selbst, nämlich das Innere und Aeußere, sie ausmachen. Aber die Sache ist selbst nichts Anderes, als die Einheit beider. Somit sind beide Seiten dem Inhalte nach wieder dasselbe. Aber in der Sache sind sie als sich durchdringende Identität, als inhaltsvolle Grundlage. Aber in der Aeußerlichkeit, als Formen der Sache, sind sie gegen jene Identität und somit beide gegeneinander gleichgültig.

2. Sie sind auf diese Weise die verschiedenen Formbestimmungen, welche nicht an ihnen selbst, sondern an einem Andern eine identische Grundlage haben; Reflexions-Bestimmungen, die für sich sind; das Innere als die Form der Reflexion-in-sich, der Wesentlichkeit; das Aeußere aber als die Form der in Anderes reflectirten Unmittelbarkeit, oder der Unwesentlichkeit. Allein die Natur des Verhältnisses hat gezeigt, daß diese Bestimmungen

schlechthin nur eine Identität ausmachen. Die Kraft ist in ihrer Aeußerung dieß, daß das voraussetzende und das in sich zurückkehrende Bestimmen eines und dasselbe ist. Insofern daher Inneres und Aeußeres als Formbestimmungen betrachtet worden, so sind sie erstlich nur die einfache Form selbst, und zweitens, weil sie darin zugleich als entgegengesetzte bestimmt sind, so ist ihre Einheit die reine abstracte Vermittelung, in welcher die eine unmittelbar die andere, und darum die andere ist, weil sie die eine ist. So ist das Innere unmittelbar nur das Aeußere, und es ist darum die Bestimmtheit der Aeußerlichkeit, weil es das Innere ist; umgekehrt das Aeußere ist nur ein Inneres, weil es nur ein Aeußeres ist. — Indem nämlich diese Formeinheit ihre beiden Bestimmungen als entgegengesetzte enthält, ist ihre Identität nur dieß Uebergehen; und darin nur die andere von beiden, nicht ihre inhaltsvolle Identität. Oder dieß Festhalten der Form ist überhaupt die Seite der Bestimmtheit. Was nach derselben gesetzt ist, ist nicht die reale Totalität des Ganzen, sondern die Totalität oder die Sache selbst nur in der Bestimmtheit der Form; weil diese die schlechthin zusammengebundene Einheit beider entgegengesetzter Bestimmungen ist, so ist, indem die eine zuerst genommen wird, — und es ist gleichgültig, welche es sey, von der Grundlage oder Sache zu sagen, daß sie darum ebenso wesentlich in der andern Bestimmtheit, aber gleichfalls nur in der andern ist; so wie zuerst gesagt wurde, daß sie nur in der erstern ist. —

So ist Etwas, das nur erst ein Inneres ist, eben darum nur ein Aeußeres. Oder umgekehrt, etwas das nur ein Aeußeres ist, ist eben darum nur ein Inneres. Oder indem das Innere als Wesen, das Aeußere aber als Seyn bestimmt ist, so ist eine Sache, insofern sie nur in ihrem Wesen ist, eben darum nur ein unmittelbares Seyn; oder eine Sache, welche nur ist, ist eben darum nur erst noch in ihrem Wesen. — Das Aeußere und Innere sind die Bestimmtheit so gesetzt, daß jede dieser beiden

Bestimmungen nicht nur die andere voraussetzt und in sie als in ihre Wahrheit übergeht, sondern daß sie, insofern sie diese Wahrheit der andern ist, als Bestimmtheit gesetzt bleibt, und auf die Totalität beider hinweist. — Das Innere ist somit die Vollendung des Wesens der Form nach. Das Wesen, indem es nämlich als Inneres bestimmt ist, enthält es, daß es mangelhaft und nur ist, als Beziehung auf sein Anderes, das Aeußere; aber dieses ist ebenso nicht nur Seyn oder auch Existenz, sondern als auf das Wesen oder das Innere sich beziehend. Aber es ist nicht nur die Beziehung beider auf einander, sondern die bestimmte der absoluten Form, daß jedes unmittelbar sein Gegentheil ist, und ihre gemeinschaftliche Beziehung auf ihr Drittes oder vielmehr auf ihre Einheit vorhanden. Ihre Vermittelung entbehrt aber noch dieser sie beide enthaltenden identischen Grundlage; ihre Beziehung ist deswegen die unmittelbare Umkehrung des Einen in das Andere; und diese negative Einheit, die sie zusammenknüpft, ist der einfache, inhaltslose Punct.

Anmerkung.

Die Bewegung des Wesens ist überhaupt das Werden zum Begriffe. In dem Verhältnisse des Innern und Aeußern tritt das wesentliche Moment desselben hervor, daß nämlich seine Bestimmungen gesetzt sind, so in der negativen Einheit zu seyn, daß jede unmittelbar nicht nur als ihre andere, sondern auch als die Totalität des Ganzen ist. Aber diese Totalität ist im Begriffe als solchem das Allgemeine; — eine Grundlage, die im Verhältniß des Innern und Aeußern noch nicht vorhanden ist. — In der negativen Identität des Innern und Aeußern, welche die unmittelbare Umkehrung der einen dieser Bestimmungen in die andere ist, fehlt auch diejenige Grundlage, welche vorhin die Sache genannt wurde. —

Die unvermittelte Identität der Form, wie sie hier noch ohne die inhaltsvolle Bewegung der Sache selbst gesetzt ist, ist sehr wichtig bemerkt zu werden. Sie kommt in der Sache vor, wie

diese in ihrem Anfange ist. So ist das reine Seyn unmittelbar das Nichts. Ueberhaupt ist alles Reale in seinem Anfange eine solche nur unmittelbare Identität; denn in seinem Anfange hat es die Momente noch nicht entgegengesetzt und entwickelt, einerseits aus der Aeußerlichkeit sich noch nicht erinnert, andererseits sich aus der Innerlichkeit durch seine Thätigkeit noch nicht entäußert und hervorgebracht; es ist daher nur das Innere als Bestimmtheit gegen das Aeußere, und nur das Aeußere als Bestimmtheit gegen das Innere. Somit ist es theils nur ein unmittelbares Seyn; theils insofern es ebenso sehr die Negativität ist, welche die Thätigkeit der Entwickelung werden soll, ist es als solches wesentlich erst nur ein Inneres. — In aller natürlichen, wissenschaftlichen und geistigen Entwickelung überhaupt bietet sich dieß dar, und es ist wesentlich dieß zu erkennen, daß das Erste, indem Etwas nur erst innerlich oder auch in seinem Begriffe ist, eben darum nur sein unmittelbares, passives Daseyn ist. So — um gleich das nächste Beispiel zu nehmen, — ist das hier betrachtete wesentliche Verhältniß, eh es sich durch die Vermittelung, das Verhältniß der Kraft, hindurch bewegt und realisirt hat, nur das Verhältniß an sich, sein Begriff, oder erst innerlich. Deswegen aber ist es nur das äußerliche, unmittelbare Verhältniß; das Verhältniß des Ganzen und der Theile, in welchem die Seiten ein gleichgültiges Bestehen gegen einander haben. Ihre Identität ist an ihnen selbst noch nicht; sie ist erst innerlich, und deswegen fallen sie auseinander, haben ein unmittelbares, äußerliches Bestehen. — So ist die Sphäre des Seyns überhaupt nur erst das schlechthin noch Innere, und deswegen ist sie die Sphäre der seyenden Unmittelbarkeit oder der Aeußerlichkeit. — Das Wesen ist nur erst das Innere; darum wird es auch für eine ganz äußerliche, systemlose Gemeinschaftlichkeit genommen; man sagt, das Schulwesen, Zeitungswesen, und versteht darunter ein Gemeinschaftliches, das durch äußeres Zusammennehmen von existirenden Gegenständen, insofern sie

ohne alle wesentliche Verbindung, ohne Organisation, gemacht ist. — Oder an concreten Gegenständen, so ist der Keim der Pflanze, das Kind, nur erst innere Pflanze, innerlicher Mensch. Aber darum ist die Pflanze oder der Mensch als Keim ein Unmittelbares, ein Aeußeres, das sich noch nicht die negative Beziehung auf sich selbst gegeben hat, ein Passives, dem Andersseyn Preisgegebenes. — So ist auch Gott in seinem unmittelbaren Begriffe nicht Geist; der Geist ist nicht das Unmittelbare, der Vermittelung Entgegengesetzte, sondern vielmehr das seine Unmittelbarkeit ewig setzende und ewig aus ihr in sich zurückkehrende Wesen. Unmittelbar ist daher Gott nur die Natur. Oder die Natur ist nur der innere, nicht als Geist wirkliche und damit nicht der wahrhafte Gott. — Oder Gott ist im Denken, als erstem Denken, nur das reine Seyn, oder auch das Wesen, das abstracte Absolute; nicht aber Gott als absoluter Geist, als welcher allein die wahrhafte Natur Gottes ist.

3. Die erste der betrachteten Identitäten des Innern und Aeußern ist die gegen den Unterschied dieser Bestimmungen als gegen eine ihr äußere Form gleichgültige Grundlage, oder sie als Inhalt. Die zweite ist die unvermittelte Identität ihres Unterschiedes, die unmittelbare Umkehrung jeder in ihre entgegengesetzte; — oder sie als reine Form. Aber diese beiden Identitäten sind nur die Seiten Einer Totalität; oder sie selbst ist nur die Umkehrung der einen in die andere. Die Totalität als Grundlage und Inhalt ist diese in sich reflectirte Unmittelbarkeit nur durch die voraussetzende Reflexion der Form, die ihren Unterschied aufhebt, und sich als gleichgültige Identität, als reflectirte Einheit gegen ihn setzt. Oder der Inhalt ist die Form selbst, insofern sie sich als Verschiedenheit bestimmt, und sich selbst zu einer ihrer Seiten, als Aeußerlichkeit, zu der andern aber als in sich reflectirte Unmittelbarkeit oder zum Innern macht.

Dadurch sind also umgekehrt die Unterschiede der Form, das Innere und das Aeußere, jedes an ihm selbst gesetzt als die

Totalität seiner und seines Andern; das Innere ist als einfache in sich reflectirte Identität, das Unmittelbare und daher so sehr Seyn und Aeußerlichkeit, als Wesen; und das Aeußere ist als das mannigfaltige, bestimmte Seyn nur Aeußeres, d. h. gesetzt als unwesentlich und in seinen Grund zurückgegangen, somit als Inneres. Dieses Uebergehen beider in einander ist ihre unmittelbare Identität als Grundlage; aber es ist auch ihre vermittelte Identität; nämlich jedes ist eben durch sein Anderes, was es an sich ist, die Totalität des Verhältnisses. Oder umgekehrt die Bestimmtheit einer jeden Seite ist dadurch, daß sie an ihr die Totalität ist, mit der andern Bestimmtheit vermittelt; die Totalität vermittelt sich so durch die Form oder die Bestimmtheit mit sich selbst, und die Bestimmtheit vermittelt sich durch ihre einfache Identität mit sich.

Was Etwas ist, das ist es daher ganz in seiner Aeußerlichkeit; seine Aeußerlichkeit ist seine Totalität, sie ist ebenso sehr seine in sich reflectirte Einheit. Seine Erscheinung ist nicht nur die Reflexion in Anderes, sondern in sich, und seine Aeußerlichkeit daher die Aeußerung dessen, was es an sich ist; und indem so sein Inhalt und seine Form schlechthin identisch sind, so ist es nichts an und für sich als dieß, sich zu äußern. Es ist das Offenbaren seines Wesens, so daß dieß Wesen eben nur darin besteht, das sich Offenbarende zu seyn.

Das wesentliche Verhältniß hat sich in dieser Identität der Erscheinung mit dem Innern oder dem Wesen zur Wirklichkeit bestimmt.

Dritter Abschnitt.

Die Wirklichkeit.

Die Wirklichkeit ist die Einheit des Wesens und der Existenz; in ihr hat das gestaltlose Wesen und die haltlose Erscheinung; — oder das bestimmungslose Bestehen und die bestandlose Mannigfaltigkeit ihre Wahrheit. Die Existenz ist zwar die aus dem Grunde hervorgegangene Unmittelbarkeit, aber sie hat die Form noch nicht an ihr gesetzt; indem sie sich bestimmt und formirt, ist sie die Erscheinung; und indem sich dieß nur als Reflexion-in-Anderes bestimmte Bestehen zur Reflexion-in-sich fortbildet, wird es zu zwei Welten, zwei Totalitäten des Inhalts, deren die eine als in sich, die andere als in Anderes reflectirte bestimmt ist. Das wesentliche Verhältniß aber stellt ihre Formbeziehung dar, deren Vollendung das Verhältniß des Innern und Aeußern ist, daß der Inhalt beider nur Eine identische Grundlage und ebenso sehr nur Eine Identität der Form ist. — Dadurch daß sich auch diese Identität in Ansehung der Form ergeben hat, ist die Formbestimmung ihrer Verschiedenheit aufgehoben und es ist gesetzt, daß sie Eine absolute Totalität sind.

Diese Einheit des Innern und Aeußern ist die absolute Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit aber ist zunächst das Absolute als solches; — insofern sie als Einheit gesetzt ist, in der sich die Form aufgehoben, und zu dem leeren oder äußern Unterschiede eines Aeußern und Innern gemacht hat. Die

Reflexion verhält sich gegen dieß Absolute als äußerliche, welche es vielmehr nur betrachtet, als daß sie seine eigene Bewegung wäre. Indem sie aber wesentlich dieß ist, ist sie als seine negative Rückkehr in sich.

Zweitens die eigentliche Wirklichkeit. Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit machen die formellen Momente des Absoluten, oder die Reflexion desselben aus.

Drittens die Einheit des Absoluten und seiner Reflexion ist das absolute Verhältniß, oder vielmehr das Absolute als Verhältniß zu sich selbst; Substanz.

Erstes Kapitel.

Das Absolute.

Die einfache gediegene Identität des Absoluten ist unbestimmt, oder in ihr hat sich vielmehr alle Bestimmtheit des Wesens und der Existenz, oder des Seyns überhaupt sowohl als der Reflexion aufgelöst. Insofern fällt das Bestimmen dessen, was das Absolute sey, negativ aus, und das Absolute selbst erscheint nur als die Negation aller Prädicate und als das Leere. Aber indem es ebenso sehr als die Position aller Prädicate ausgesprochen werden muß, erscheint es als der formellste Widerspruch. Insofern jenes Negiren und dieses Setzen, der äußern Reflexion angehört, so ist es eine formelle unsystematische Dialektik, die mit leichter Mühe die mancherlei Bestimmungen hierher und dorther aufgreift, und mit ebenso leichter Mühe einerseits ihre Endlichkeit und bloße Relativität aufzeigt, als andererseits, indem es ihr als die Totalität vorschwebt, auch das Inwohnen aller Bestimmungen von ihm ausspricht, — ohne diese Positionen und jene Negationen zu einer wahrhaften Einheit erheben zu können. — Es soll aber dargestellt werden, was das Absolute ist; aber dieß Darstellen kann nicht ein Bestimmen noch äußere Reflexion seyn, wo-

durch Bestimmungen desselben würden, sondern es ist die Auslegung und zwar die eigene Auslegung des Absoluten, und nur ein Zeigen dessen was es ist.

A.

Die Auslegung des Absoluten.

Das Absolute ist nicht nur das Seyn, noch auch das Wesen. Jene ist die erste unreflectirte Unmittelbarkeit, diese die reflectirte; jedes ist ferner Totalität an ihm selbst; aber eine bestimmte. Am Wesen tritt das Seyn als Existenz hervor; und die Beziehung von Seyn und Wesen hat sich bis zum Verhältnisse des Innern und Aeußern fortgebildet. Das Innere ist das Wesen aber als die Totalität, welche wesentlich die Bestimmung hat, auf das Seyn bezogen und unmittelbar Seyn zu seyn. Das Aeußere ist das Seyn, aber mit der wesentlichen Bestimmung, auf die Reflexion bezogen unmittelbar ebenso verhältnißlose Identität mit dem Wesen zu seyn. Das Absolute selbst ist die absolute Einheit beider; es ist dasjenige, was überhaupt den Grund des wesentlichen Verhältnisses ausmacht, das als Verhältniß nur noch nicht in diese seine Identität zurückgegangen, und dessen Grund noch nicht gesetzt ist.

Hieraus ergiebt sich, daß die Bestimmung des Absoluten ist, die absolute Form zu seyn, aber zugleich nicht als die Identität, deren Momente nur einfache Bestimmtheiten sind; — sondern die Identität, deren Momente jedes an ihm selbst die Totalität, und somit als gleichgültig gegen die Form, der vollständige Inhalt des Ganzen ist. Aber umgekehrt ist das Absolute so der absolute Inhalt, daß der Inhalt, der als solcher gleichgültige Mannigfaltigkeit ist, die negative Formbeziehung an ihm hat, wodurch seine Mannigfaltigkeit nur Eine gediegene Identität ist.

Die Identität des Absoluten ist somit dadurch die absolute, daß jeder seiner Theile selbst das Ganze oder jede Bestimmtheit die Totalität ist, d. h. daß die Bestimmtheit überhaupt ein schlechthin durchsichtiger Schein, ein in seinem Gesetztseyn verschwundener Unterschied geworden ist. Wesen, Existenz, an sich seyende Welt, Ganzes, Theile, Kraft, — diese reflectirten Bestimmungen erscheinen dem Vorstellen als an und für sich geltendes, wahres Seyn, das Absolute aber ist gegen sie der Grund, in dem sie untergegangen sind. — Weil nun im Absoluten die Form nur die einfache Identität mit sich ist, so bestimmt sich das Absolute nicht; denn die Bestimmung ist ein Formunterschied, der zunächst als solcher gilt. Weil es aber zugleich allen Unterschied und Formbestimmung überhaupt enthält, oder weil es selbst die absolute Form und Reflexion ist, so muß auch die Verschiedenheit des Inhalts an ihm hervortreten. Aber das Absolute selbst ist die absolute Identität; dieß ist seine Bestimmung, indem alle Mannigfaltigkeit der an sich seyenden und der erscheinenden Welt, oder der innerlichen und äußerlichen Totalität in ihm aufgehoben ist. — In ihm selbst ist kein Werden, denn es ist nicht das Seyn, noch ist es das sich reflectirende Bestimmen; denn es ist nicht das sich nur in sich bestimmende Wesen; es ist auch nicht ein sich Aeußern; denn es ist als die Identität des Innern und Aeußern. — Aber so steht die Bewegung der Reflexion seiner absoluten Identität gegenüber. Sie ist in dieser aufgehoben, so ist sie nur deren Inneres, hiermit aber ist sie ihr äußerlich. — Sie besteht daher zunächst nur darin, ihr Thun im Absoluten aufzuheben. Sie ist das Jenseits der mannigfaltigen Unterschiede und Bestimmungen und deren Bewegung, welches dem Absoluten im Rücken liegt; sie ist daher zwar das Aufnehmen derselben, aber zugleich ihr Untergehen; so ist sie die negative Auslegung des Absoluten, die vorhin erwähnt wurde. — In ihrer wahrhaften Darstellung ist diese Auslegung das bisherige Ganze der logischen Bewegung der Sphäre des Seyns und des Wesens, deren Inhalt nicht von außen als ein gegebener und zufälliger aufgerafft, noch durch eine ihm äußere Reflexion in den Abgrund des Abso-

luten versenkt worden, sondern sich an ihm durch seine innere Nothwendigkeit bestimmt und als eigenes Werden des Seyns, und als Reflexion des Wesens in das Absolute als in seinen Grund zurückgegangen ist.

Diese Auslegung hat aber selbst zugleich eine positive Seite; insofern nämlich das Endliche darin, daß es zu Grunde geht, diese Natur beweist, auf das Absolute bezogen zu seyn, oder das Absolute an ihm selbst zu enthalten. Aber diese Seite ist nicht so sehr die positive Auslegung des Absoluten selbst, als vielmehr die Auslegung der Bestimmungen, daß sie nämlich das Absolute zu ihrem Abgrunde, aber auch zu ihrem Grunde haben, oder daß das, was ihnen, dem Schein, ein Bestehen giebt, das Absolute selbst ist. — Der Schein ist nicht das Nichts, sondern er ist Reflexion, Beziehung auf das Absolute; oder er ist Schein, insofern das Absolute in ihm scheint. Diese positive Auslegung hält so noch das Endliche vor seinem Verschwinden auf, und betrachtet es als einen Ausdruck und Abbild des Absoluten. Aber die Durchsichtigkeit des Endlichen, das nur das Absolute durch sich hindurchblicken läßt, endigt in gänzliches Verschwinden; denn es ist nichts am Endlichen, was ihm einen Unterschied gegen das Absolute erhalten könnte; es ist ein Medium, das von dem, was durch es scheint, absorbirt wird.

Diese positive Auslegung des Absoluten ist daher selbst nur ein Scheinen; denn das wahrhaft Positive, was sie und der ausgelegte Inhalt enthält, ist das Absolute selbst. Was für weitere Bestimmungen vorkommen, die Form, worin das Absolute scheint, ist ein Nichtiges, das die Auslegung von außenher aufnimmt, und woran sie einen Anfang zu ihrem Thun gewinnt. Eine solche Bestimmung hat nicht im Absoluten ihren Anfang, sondern nur ihr Ende. Dieses Auslegen ist daher zwar absolutes Thun durch seine Beziehung auf das Absolute, in das es zurückgeht, aber nicht nach seinem Ausgangspuncte, der eine dem Absoluten äußerliche Bestimmung ist.

In der That aber ist das Auslegen des Absoluten sein eigenes Thun, und das bei sich anfängt, wie es bei sich ankommt. Das Absolute, nur als absolute Identität, ist es bestimmt; nämlich als Identisches; es ist durch die Reflexion so gesetzt, gegen die Entgegensetzung und Mannigfaltigkeit; oder es ist nur das Negative der Reflexion und des Bestimmens überhaupt. — Nicht nur jenes Auslegen des Absoluten ist daher ein Unvollkommenes, sondern auch dieß Absolute selbst, bei welchem nur angekommen wird. Oder jenes Absolute, das nur als absolute Identität ist, ist nur das Absolute einer äußern Reflexion. Es ist daher nicht das Absolut-Absolute, sondern das Absolute in einer Bestimmtheit, oder es ist Attribut.

Aber das Absolute ist nicht nur Attribut, weil es Gegenstand einer äußern Reflexion und somit ein durch sie Bestimmtes ist. — Oder die Reflexion ist nicht nur ihm äußerlich; sondern unmittelbar, darum weil sie ihm äußerlich ist, ist sie ihm innerlich. Das Absolute ist nur das Absolute, weil es nicht die abstracte Identität, sondern die Identität des Seyns und Wesens, oder die Identität des Innern und Aeußern ist. Es ist also selbst die absolute Form, welche es in sich scheinen macht, und es zum Attribut bestimmt.

B.

Das absolute Attribut.

Der Ausdruck, der gebraucht worden ist: das Absolut-Absolute, bezeichnet das in seiner Form in sich zurückgekehrte Absolute, oder dessen Form seinem Inhalte gleich ist. Das Attribut ist das nur relative Absolute, eine Verknüpfung, welche nichts Anderes bedeutet, als das Absolute in einer Formbestimmung. Die Form ist nämlich zuerst vor ihrer vollendeten Auslegung nur erst innerlich, oder was dasselbe ist, nur äußerlich, überhaupt zuerst bestimmte Form oder Negation überhaupt. Aber weil sie zugleich als Form des Absoluten ist,

so ist das Attribut der ganze Inhalt des Absoluten; es ist die Totalität, welche früher als eine Welt erschien, oder als eine der Seiten des wesentlichen Verhältnisses, deren jede selbst das Ganze ist. Aber die beiden Welten, die erscheinende und die an und für sich seyende, sollten jede in ihrem Wesen einander entgegengesetzt seyn. Die eine Seite des wesentlichen Verhältnisses war zwar der andern gleich; das Ganze so viel als die Theile; die Aeußerung der Kraft derselbe Inhalt, als diese selbst, und das Aeußere überhaupt dasselbe was das Innere. Aber zugleich sollten diese Seiten jede noch ein eigenes unmittelbares Bestehen haben, die eine als die seyende, die andere als die reflectirte Unmittelbarkeit. Im Absoluten dagegen sind diese unterschiedenen Unmittelbarkeiten zum Scheine herabgesetzt, und die Totalität, welche das Attribut ist, ist gesetzt als sein wahres und einziges Bestehen; die Bestimmung aber, in der es ist, als das unwesentliche.

Das Absolute ist darum Attribut, weil es als einfache absolute Identität in der Bestimmung der Identität ist; an die Bestimmung überhaupt können nun andere Bestimmungen angeknüpft werden, z. B. auch daß mehrere Attribute seyen. Aber weil die absolute Identität nur diese Bedeutung hat, nicht nur daß alle Bestimmungen aufgehoben sind, sondern daß sie auch die Reflexion ist, die sich selbst aufgehoben hat, so sind an ihr alle Bestimmungen gesetzt als aufgehobene. Oder die Totalität ist gesetzt als die absolute, oder das Attribut hat das Absolute zu seinem Inhalt und Bestehen; seine Formbestimmung, wodurch es Attribut ist, ist daher auch gesetzt, unmittelbar als bloßer Schein; das Negative als Negatives. Der positive Schein, den die Auslegung sich durch das Attribut giebt, indem sie das Endliche in seiner Schranke nicht als ein an und für sich Seyendes nimmt, sondern sein Bestehen in das Absolute auflöst und es zum Attribut erweitert, hebt dieß selbst auf, daß es Attribut sey; sie versenkt dasselbe und ihr unterscheidendes Thun in das einfache Absolute.

Aber indem die Reflexion von ihrem Unterscheiden so nur zur Identität des Absoluten zurückkehrt, ist sie zugleich nicht aus ihrer Aeußerlichkeit heraus und zum wahrhaften Absoluten gekommen. Sie hat nur die unbestimmte, abstracte Identität erreicht; das heißt, diejenige, welche in der Bestimmtheit der Identität ist. — Oder die Reflexion, indem sie als innere Form das Absolute zum Attribut bestimmt, so ist dieses Bestimmen ein noch von der Aeußerlichkeit Verschiedenes; die innere Bestimmung durchdringt das Absolute nicht; seine Aeußerung ist, als ein bloß Gesetztes am Absoluten zu verschwinden.

Die Form also, sie werde als äußere oder innere genommen, wodurch das Absolute Attribut wäre, ist zugleich gesetzt, ein an sich selbst Nichtiges, ein äußerlicher Schein, oder bloße Art und Weise zu seyn.

C.

Der Modus des Absoluten.

Das Attribut ist erstlich das Absolute als in der einfachen Identität mit sich. Zweitens ist es Negation, und diese als Negation ist die formelle Reflexion-in-sich. Diese beiden Seiten machen zunächst die zwei Extreme des Attributs aus, deren Mitte es selbst ist, indem es sowohl das Absolute als die Bestimmtheit ist. — Das zweite dieser Extreme ist das Negative als Negatives, die dem Absoluten äußerliche Reflexion. — Oder insofern es als das Innere des Absoluten genommen wird, und seine eigene Bestimmung es ist, sich als Modus zu setzen, so ist er das Außersichseyn des Absoluten, der Verlust seiner in die Veränderlichkeit und Zufälligkeit des Seyns, sein Uebergegangenseyn ins Entgegengesetzte ohne Rückkehr in sich; die totalitätslose Mannigfaltigkeit der Form und Inhaltsbestimmungen. —

Der Modus, die Aeußerlichkeit des Absoluten, ist aber nicht nur dieß, sondern die als Aeußerlichkeit gesetzte Aeußerlichkeit, eine bloße Art und Weise; somit der Schein als Schein,

oder die Reflexion der Form in sich; somit die Identität mit sich, welche das Absolute ist. In der That ist also erst im Modus das Absolute als absolute Identität gesetzt; es ist nur, was es ist, nämlich Identität mit sich, als sich auf sich beziehende Negativität, als Scheinen, das als Scheinen gesetzt ist.

Insofern daher die Auslegung des Absoluten von seiner absoluten Identität anfängt, und zu dem Attribute und von da zum Modus übergeht, so hat sie darin vollständig ihre Momente durchlossen. Aber erstlich ist sie darin nicht ein bloß negatives Verhalten gegen diese Bestimmungen, sondern dieß ihr Thun ist die reflectirende Bewegung selbst, als welche das Absolute nur wahrhaft die absolute Identität ist. — Zweitens hat sie es dabei nicht bloß mit Aeußerlichem zu thun, und der Modus ist nicht nur die äußerste Aeußerlichkeit, sondern weil er der Schein als Schein ist, so ist er die Rückkehr in sich, die sich selbst auflösende Reflexion, als welche das Absolute absolutes Seyn ist. — Drittens scheint die auslegende Reflexion von ihren eigenen Bestimmungen und von Aeußerlichem anzufangen, die Modos oder auch die Bestimmungen des Attributs, als sonst außer dem Absoluten vorgefundene aufzunehmen, und ihr Thun darin zu bestehen, daß sie dieselben in die indifferente Identität nur zurückführt. In der That aber hat sie an dem Absoluten selbst die Bestimmtheit, von der sie anfängt. Denn das Absolute als erste indifferente Identität ist selbst nur das bestimmte Absolute, oder Attribut, weil es das unbewegte, noch unreflectirte Absolute ist. Diese Bestimmtheit, weil sie Bestimmtheit ist, gehört der reflectirenden Bewegung an; nur durch sie ist es bestimmt als das erste Identische, ebenso nur durch sie hat es die absolute Form, und ist nicht das sich Gleichseyende, sondern das sich selbst Gleichsetzende.

Die wahrhafte Bedeutung des Modus ist daher, daß er die reflectirende eigene Bewegung des Absoluten ist; ein Bestimmen, aber nicht, wodurch es ein Anderes würde, sondern nur dessen, was es schon ist; die durchsichtige Aeußerlichkeit, welche das Zeigen seiner selbst ist; eine Bewegung aus sich heraus; aber so, daß dieß Seyn-nach-Außen ebenso sehr die Innerlichkeit selbst ist; und damit ebenso sehr ein Setzen, das nicht bloß Gesetztseyn, sondern absolutes Seyn ist.

Wenn daher nach einem Inhalt der Auslegung gefragt wird, was denn das Absolute zeige? so ist der Unterschied von Form und Inhalt im Absoluten ohnehin aufgelöst. Oder eben dieß ist der Inhalt des Absoluten, sich zu manifestiren. Das Absolute ist die absolute Form, welche als die Entzweiung ihrer schlechthin identisch mit sich ist, das Negative als Negatives; oder das mit sich zusammengeht, und nur so die absolute Identität mit sich ist, die ebenso sehr gleichgültig gegen ihre Unterschiede, oder absoluter Inhalt ist; der Inhalt ist daher nur diese Auslegung selbst.

Das Absolute als diese sich selbst tragende Bewegung der Auslegung, als Art und Weise, welche seine absolute Identität mit sich selbst ist, ist Aeußerung, nicht eines Innern, nicht gegen ein Anderes, sondern ist nur als absolutes sich für sich selbst Manifestiren; es ist so Wirklichkeit.

Anmerkung.

Dem Begriffe des Absoluten und dem Verhältnisse der Reflexion zu demselben, wie es sich hier dargestellt hat, entspricht der Begriff der spinozistischen Substanz. Der Spinozismus ist darin eine mangelhafte Philosophie, daß die Reflexion und deren mannigfaltiges Bestimmen ein äußerliches Denken ist. — Die Substanz dieses Systems ist Eine Substanz, Eine untrennbare Totalität; es giebt keine Bestimmtheit, die nicht in diesem Absoluten enthalten und aufgelöst wäre; und es ist wichtig genug, das Alles, was dem natürlichen Vorstellen oder dem bestimmenden Verstande als Selbstständiges erscheint und vorschwebt, in jenem nothwendigen Begriffe gänzlich zu einem

bloßen Gesetztseyn herabgesetzt ist. — Die Bestimmtheit ist Negation, ist das absolute Princip der spinozistischen Philosophie; diese wahrhafte und einfache Einsicht begründet die absolute Einheit der Substanz. Aber Spinoza bleibt bei der Negation als Bestimmtheit oder Qualität stehen; er geht nicht zur Erkenntniß derselben als absoluter, das heißt, sich negirender Negation fort; somit enthält seine Substanz nicht selbst die absolute Form, und das Erkennen derselben ist kein immanentes Erkennen. Zwar ist die Substanz absolute Einheit des Denkens und Seyns oder der Ausdehnung; sie enthält also das Denken selbst, aber nur in seiner Einheit mit der Ausdehnung; das heißt nicht als sich von der Ausdehnung trennend, somit überhaupt nicht als Bestimmen und Formiren, noch auch als die zurückkehrende und aus sich selbst anfangende Bewegung. Theils fehlt dadurch der Substanz das Princip der Persönlichkeit, — ein Mangel, welcher vornehmlich gegen das spinozistische System empört hat; — theils ist das Erkennen die äußerliche Reflexion, welche das, was als Endliches erscheint, die Bestimmtheit des Attributs und den Modus, wie auch überhaupt sich selbst, nicht aus der Substanz begreift und ableitet, sondern als ein äußerlicher Verstand thätig ist, die Bestimmungen als gegebene aufnimmt, und sie auf das Absolute zurückführt, nicht aber von diesem ihre Anfänge hernimmt.

Die Begriffe, die Spinoza von der Substanz giebt, sind die Begriffe der Ursache seiner selbst, — daß sie das ist, dessen Wesen die Existenz in sich schließe; — daß der Begriff des Absoluten nicht des Begriffs eines Andern bedürfe, von dem er gebildet werden müsse; — diese Begriffe, so tief und richtig sie sind, sind Definitionen, welche vorne in der Wissenschaft unmittelbar angenommen werden. Mathematik und andere untergeordnete Wissenschaften müssen mit einem Vorausgesetzten anfangen, das ihr Element und positive Grundlage ausmacht. Aber das Absolute kann nicht ein Erstes, Unmittelbares seyn, sondern das Absolute ist wesentlich sein Resultat.

Nach der Definition des Absoluten tritt bei Spinoza ferner die Definition des Attributs auf; und wird als dasjenige bestimmt, wie der Verstand dessen Wesen begreift. Außerdem daß der Verstand seiner Natur nach als später angenommen wird, als das Attribut, — denn Spinoza bestimmt ihn als Modus, — so wird das Attribut, die Bestimmung als Bestimmung des Absoluten, von einem Andern, dem Verstande, abhängig gemacht, welches der Substanz gegenüber äußerlich und unmittelbar auftritt.

Die Attribute bestimmt Spinoza ferner als unendlich; und zwar unendlich auch im Sinne einer unendlichen Vielheit. Es kommen zwar weiterhin nur die zwei vor, — Denken und Ausdehnung, und es ist nicht gezeigt, wie die unendliche Vielheit sich nothwendig nur auf den Gegensatz und zwar diesen bestimmten, des Denkens und der Ausdehnung, reducirt. — Diese beiden Attribute sind deswegen empirisch aufgenommen. Denken und Seyn stellen das Absolute in einer Determination vor, das Absolute selbst ist ihre absolute Einheit, so daß sie nur unwesentliche Formen sind, die Ordnung der Dinge dieselbe ist, als die der Vorstellungen oder Gedanken, und das Eine Absolute nur von der äußerlichen Reflexion, einem Modus, unter jenen beiden Bestimmungen, das eine Mal als eine Totalität von Vorstellungen, das andere Mal als eine Totalität von Dingen und deren Veränderungen betrachtet wird. Wie es diese äußere Reflexion ist, welche jenen Unterschied macht, so ist sie es auch, die ihn in die absolute Identität zurückführt und versenkt. Diese ganze Bewegung aber geht außer dem Absoluten vor. Zwar ist dieses selbst auch das Denken, und sofern diese Bewegung nur im Absoluten; aber, wie bemerkt, ist sie im Absoluten nur als Einheit mit der Ausdehnung, somit nicht als diese Bewegung, welche wesentlich auch das Moment der Entgegensetzung ist. — Spinoza macht

die erhabene Forderung an das Denken, Alles unter der Gestalt der Ewigkeit, sub specie aeterni, zu betrachten, das heißt, wie es im Absoluten ist. Aber in jenem Absoluten, das nur die unbewegte Identität ist, ist das Attribut, wie der Modus, nur als verschwindend, nicht als werdend, so daß hiermit auch jenes Verschwinden seinen positiven Anfang nur von Außen nimmt.

Das Dritte, der Modus, ist bei Spinoza Affection der Substanz, die bestimmte Bestimmtheit, was in einem Andern ist, und durch dieß Andere gefaßt wird. Die Attribute haben eigentlich nur die unbestimmte Verschiedenheit zu ihrer Bestimmung; jedes soll die Totalität der Substanz ausdrücken und aus sich selbst begriffen werden; insofern es aber das Absolute als bestimmt ist, so enthält es das Andersseyn, und ist nicht nur aus sich selbst zu begreifen. In dem Modus ist daher erst eigentlich die Bestimmung des Attributs gesetzt. Dieß Dritte bleibt ferner bloßer Modus, einerseits ist er unmittelbar Gegebenes, andererseits wird seine Nichtigkeit nicht als Reflexion in sich erkannt. — Die spinozistische Auslegung des Absoluten ist daher insofern wohl vollständig, als sie von dem Absoluten anfängt, hierauf das Attribut folgen läßt und mit dem Modus endigt; aber diese drei werden nur nach einander ohne innere Folge der Entwickelung aufgezählt, und das Dritte ist nicht die Negation als Negation, nicht sich negativ auf sich beziehende Negation, wodurch sie an ihr selbst die Rückkehr in die erste Identität und diese wahrhafte Identität wäre. Es fehlt daher die Nothwendigkeit des Fortgangs des Absoluten zur Unwesentlichkeit, so wie ihre Auflösung an und für sich selbst in die Identität; oder es mangelt sowohl das Werden der Identität als ihrer Bestimmungen.

Auf gleiche Weise ist in der orientalischen Vorstellung der Emanation das Absolute das sich selbst erleuchtende Licht. Allein es erleuchtet sich nicht nur, sondern strömt auch aus.

Seine Ausströmungen sind Entfernungen von seiner ungetrübten Klarheit; die folgenden Ausgeburten sind unvollkommener als die vorhergehenden, aus denen sie entstehen. Das Ausströmen ist nur als ein Geschehen genommen, das Werden nur als ein fortgehender Verlust. So verdunkelt sich das Seyn immer mehr, und die Nacht, das Negative, ist das Letzte der Linie, das nicht in das erste Licht zuerst kehrt.

Der Mangel der Reflexion in sich, den die spinozistische Auslegung des Absoluten wie die Emanationslehre an ihr hat, ist in dem Begriffe der leibnitzischen Monade ergänzt. — Der Einseitigkeit eines philosophischen Princips pflegt sich die entgegengesetzte gegenüber zu stellen, und, wie in Allem, die Totalität wenigstens als eine zerstreute Vollständigkeit vorhanden zu seyn. — Die Monade ist nur Eins, ein in sich reflectirtes Negatives; sie ist die Totalität des Inhalts der Welt; das verschiedene Mannigfaltige ist in ihr nicht nur verschwunden, sondern auf negative Weise aufbewahrt; die spinozistische Substanz ist die Einheit alles Inhalts; aber dieser mannigfaltige Inhalt der Welt ist nicht als solcher in ihr, sondern in der ihr äußerlichen Reflexion. Die Monade ist daher wesentlich vorstellend; sie hat aber, ob sie wohl eine endliche ist, keine Passivität; sondern die Veränderungen und Bestimmungen in ihr sind Manifestationen ihrer in ihr selbst. Sie ist Entelechie; das Offenbaren ist ihr eigenes Thun. — Dabei ist die Monade auch bestimmt, von anderen unterschieden; die Bestimmtheit fällt in den besondern Inhalt und die Art und Weise der Manifestation. Die Monade ist daher an sich, ihrer Substanz nach, die Totalität, nicht in ihrer Manifestation. Diese Beschränkung der Monade fällt nothwendig nicht in die sich selbst setzende oder vorstellende Monade, sondern in ihr Ansichseyn, oder ist absolute Grenze, eine Prädestination, welche durch ein anderes Wesen, als sie ist, gesetzt wird. Ferner da Begrenzte nur sind, als sich auf andere Begrenzte beziehend, die Monade aber zugleich ein in sich

die erhabene Forderung an das Denken, Alles unter der Gestalt der Ewigkeit, sub specie aeterni, zu betrachten, das heißt, wie es im Absoluten ist. Aber in jenem Absoluten, das nur die unbewegte Identität ist, ist das Attribut, wie der Modus, nur als verschwindend, nicht als werdend, so daß hiermit auch jenes Verschwinden seinen positiven Anfang nur von Außen nimmt.

Das Dritte, der Modus, ist bei Spinoza Affection der Substanz, die bestimmte Bestimmtheit, was in einem Andern ist, und durch dieß Andere gefaßt wird. Die Attribute haben eigentlich nur die unbestimmte Verschiedenheit zu ihrer Bestimmung; jedes soll die Totalität der Substanz ausdrücken und aus sich selbst begriffen werden; insofern es aber das Absolute als bestimmt ist, so enthält es das Andersseyn, und ist nicht nur aus sich selbst zu begreifen. In dem Modus ist daher erst eigentlich die Bestimmung des Attributs gesetzt. Dieß Dritte bleibt ferner bloßer Modus, einerseits ist er unmittelbar Gegebenes, andererseits wird seine Nichtigkeit nicht als Reflexion in sich erkannt. — Die spinozistische Auslegung des Absoluten ist daher insofern wohl vollständig, als sie von dem Absoluten anfängt, hierauf das Attribut folgen läßt und mit dem Modus endigt; aber diese drei werden nur nach einander ohne innere Folge der Entwickelung aufgezählt, und das Dritte ist nicht die Negation als Negation, nicht sich negativ auf sich beziehende Negation, wodurch sie an ihr selbst die Rückkehr in die erste Identität und diese wahrhafte Identität wäre. Es fehlt daher die Nothwendigkeit des Fortgangs des Absoluten zur Unwesentlichkeit, so wie ihre Auflösung an und für sich selbst in die Identität; oder es mangelt sowohl das Werden der Identität als ihrer Bestimmungen.

Auf gleiche Weise ist in der orientalischen Vorstellung der Emanation das Absolute das sich selbst erleuchtende Licht. Allein es erleuchtet sich nicht nur, sondern strömt auch aus.

Seine Ausströmungen sind Entfernungen von seiner ungetrübten Klarheit; die folgenden Ausgeburten sind unvollkommener als die vorhergehenden, aus denen sie entstehen. Das Ausströmen ist nur als ein Geschehen genommen, das Werden nur als ein fortgehender Verlust. So verdunkelt sich das Seyn immer mehr, und die Nacht, das Negative, ist das Letzte der Linie, das nicht in das erste Licht zuerst kehrt.

Der Mangel der Reflexion in sich, den die spinozistische Auslegung des Absoluten wie die Emanationslehre an ihr hat, ist in dem Begriffe der leibnitzischen Monade ergänzt. — Der Einseitigkeit eines philosophischen Princips pflegt sich die entgegengesetzte gegenüber zu stellen, und, wie in Allem, die Totalität wenigstens als eine zerstreute Vollständigkeit vorhanden zu seyn. — Die Monade ist nur Eins, ein in sich reflectirtes Negatives; sie ist die Totalität des Inhalts der Welt; das verschiedene Mannigfaltige ist in ihr nicht nur verschwunden, sondern auf negative Weise aufbewahrt; die spinozistische Substanz ist die Einheit alles Inhalts; aber dieser mannigfaltige Inhalt der Welt ist nicht als solcher in ihr, sondern in der ihr äußerlichen Reflexion. Die Monade ist daher wesentlich vorstellend; sie hat aber, ob sie wohl eine endliche ist, keine Passivität; sondern die Veränderungen und Bestimmungen in ihr sind Manifestationen ihrer in ihr selbst. Sie ist Entelechie; das Offenbaren ist ihr eigenes Thun. — Dabei ist die Monade auch bestimmt, von anderen unterschieden; die Bestimmtheit fällt in den besondern Inhalt und die Art und Weise der Manifestation. Die Monade ist daher an sich, ihrer Substanz nach, die Totalität, nicht in ihrer Manifestation. Diese Beschränkung der Monade fällt nothwendig nicht in die sich selbst setzende oder vorstellende Monade, sondern in ihr Ansichseyn, oder ist absolute Grenze, eine Prädestination, welche durch ein anderes Wesen, als sie ist, gesetzt wird. Ferner da Begrenzte nur sind, als sich auf andere Begrenzte beziehend, die Monade aber zugleich ein in sich

geschlossenes Absolutes ist, so fällt die Harmonie dieser Begrenzungen, nämlich die Beziehung der Monaden auf einander, außer ihnen und ist gleichfalls von einem andern Wesen oder an sich prästabilirt.

Es erhellt, daß durch das Princip der Reflexion-in-sich, welches die Grundbestimmung der Monade ausmacht, zwar das Andersseyn und die Einwirkung von außen überhaupt entfernt ist, und die Veränderungen der Monade ihr eigenes Setzen sind, — daß aber auf der andern Seite die Passivität durch Anderes nur in eine absolute Schranke, in eine Schranke des Ansichseyns verwandelt ist. Leibnitz schreibt den Monaden eine gewisse Vollendung in sich zu, eine Art von Selbstständigkeit; sie sind geschaffene Wesen. — Näher ihre Schranke betrachtet, so ergiebt sich aus dieser Darstellung, daß die Manifestation ihrer selbst, die ihnen zukommt, die Totalität der Form ist. Er ist ein höchst wichtiger Begriff, daß die Veränderungen der Monade als passivitätslose Actionen, als Manifestationen ihrer selbst vorgestellt, und das Princip der Reflexion in sich, oder der Individuation als wesentlich hervorsteht. Ferner ist es nothwendig, die Endlichkeit darin bestehen zu lassen, daß der Inhalt oder die Substanz von der Form unterschieden, und dann weiter jene beschränkt, diese aber unendlich ist. Aber nun wäre im Begriffe der absoluten Monade nicht nur jene absolute Einheit der Form und des Inhalts, sondern auch die Natur der Reflexion, als die sich auf sich selbst beziehende Negativität sich von sich abzustoßen, wodurch sie setzend und schaffend ist, zu finden. Es ist zwar im leibnitzischen Systeme das Weitere gleichfalls vorhanden, daß Gott die Quelle der Existenz und des Wesens der Monaden ist, d. h. daß jene absoluten Schranken im Ansichseyn der Monaden nicht an und für sich seyende sind, sondern im Absoluten verschwinden. Aber es zeigen sich in diesen Bestimmungen nur die gewöhnlichen Vorstellungen, die ohne philosophische Entwickelung gelassen und nicht zu speculativen Begriffen erhoben sind. So erhält

das Princip der Individuation seine tiefere Ausführung nicht; die Begriffe über die Unterscheidungen der verschiedenen endlichen Monaden, und über ihr Verhältniß zu ihrem Absoluten, entspringen nicht aus diesem Wesen selbst oder nicht auf absolute Weise, sondern gehören der räsonnirenden, dogmatischen Reflexion an, und sind daher zu keiner innern Cohärenz gediehen.

Zweites Kapitel.

Die Wirklichkeit.

Das Absolute ist die Einheit des Innern und Aeußern als erste, ansichseyende Einheit. Die Auslegung erschien als äußere Reflexion, die auf ihrer Seite das Unmittelbare als ein Vorgefundenes hat, aber zugleich die Bewegung und Beziehung desselben auf das Absolute ist, und als solche es in dieses zurückführt, und als eine bloße Art und Weise bestimmt. Aber diese Art und Weise ist die Bestimmung des Absoluten selbst, nämlich seine erste Identität oder seine bloß an sich seyende Einheit. Und zwar wird durch diese Reflexion nicht nur jenes erste Ansichseyn gesetzt als wesenlose Bestimmung, sondern weil sie negative Beziehung auf sich ist, wird erst durch sie jener Modus. Diese Reflexion, als sich selbst in ihren Bestimmungen aufhebend, und überhaupt als die in sich zurückkehrende Bewegung, ist erst wahrhaft absolute Identität, und zugleich ist sie das Bestimmen des Absoluten oder die Modalität desselben. Der Modus ist daher die Aeußerlichkeit des Absoluten, aber ebenso sehr nur als dessen Reflexion in sich; — oder er ist die eigene Manifestation desselben, so daß diese Aeußerung seine Reflexion-in-sich und damit sein An-und-für-sich-seyn ist.

So als die Manifestation, daß es sonst nichts ist und keinen Inhalt hat, als die Manifestation seiner zu seyn, ist das

Absolute die absolute Form. Die Wirklichkeit ist als diese reflectirte Absolutheit zu nehmen. Das Seyn ist noch nicht wirklich: es ist die erste Unmittelbarkeit; seine Reflexion ist daher Werden und Uebergehen in Anderes; oder seine Unmittelbarkeit ist nicht An-und-für-sich-seyn. Die Wirklichkeit steht auch höher als die Existenz. Diese ist zwar die aus dem Grunde und den Bedingungen, oder aus dem Wesen und dessen Reflexion hervorgegangene Unmittelbarkeit. Sie ist daher an sich das, was die Wirklichkeit ist, reale Reflexion, aber ist noch nicht die gesetzte Einheit der Reflexion und der Unmittelbarkeit. Die Existenz geht daher in Erscheinung über, indem sie die Reflexion, welche sie enthält, entwickelt. Sie ist der zu Grunde gegangene Grund; ihre Bestimmung ist die Wiederherstellung desselben, so wird sie wesentliches Verhältniß, und ihre letzte Reflexion ist, daß ihre Unmittelbarkeit gesetzt ist als die Reflexion-in-sich, und umgekehrt; diese Einheit, in welcher Existenz oder Unmittelbarkeit, und das Ansichseyn, der Grund oder das Reflectirte schlechthin Momente sind, ist nun die Wirklichkeit. Das Wirkliche ist darum Manifestation, es wird durch seine Aeußerlichkeit nicht in die Sphäre der Veränderung gezogen, noch ist es Scheinen seiner in einem Andern, sondern es manifestirt sich; das heißt, es ist in seiner Aeußerlichkeit es selbst, und ist nur in ihr, nämlich nur als sich von sich unterscheidende und bestimmende Bewegung, es selbst.

In der Wirklichkeit nun als dieser absoluten Form sind die Momente nur als aufgehobene oder formelle noch nicht realisirt; ihre Verschiedenheit gehört so zunächst der äußern Reflexion an und ist nicht als Inhalt bestimmt.

Die Wirklichkeit als selbst unmittelbare Formeinheit des Innern und Aeußern ist damit in der Bestimmung der Unmittelbarkeit gegen die Bestimmung der Reflexion in sich; oder sie ist eine Wirklichkeit gegen eine Möglichkeit. Die Beziehung beider auf einander ist das Dritte, das Wirkliche bestimmt

ebenso sehr als in sich reflectirtes Seyn, und dieses zugleich als unmittelbar existirendes. Dieses Dritte ist die Nothwendigkeit.

Aber zunächst, indem Wirkliches und Mögliches formelle Unterschiede sind, ist ihre Beziehung gleichfalls nur formell, und besteht nur darin, daß das Eine wie das Andere ein Gesetztseyn ist, oder in der Zufälligkeit.

Damit nun, daß in der Zufälligkeit das Wirkliche wie das Mögliche das Gesetztseyn ist, haben sie die Bestimmung an ihnen erhalten; es wird dadurch zweitens die reale Wirklichkeit; womit ebenso reale Möglichkeit und die relative Nothwendigkeit hervorgeht.

Die Reflexion der relativen Nothwendigkeit in sich giebt drittens die absolute Nothwendigkeit, welche absolute Möglichkeit und Wirklichkeit ist.

A.

Zufälligkeit
oder
formelle Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit.

1. Die Wirklichkeit ist formell, insofern sie als erste Wirklichkeit nur unmittelbare, unreflectirte Wirklichkeit, somit nur in dieser Formbestimmung, aber nicht als Totalität der Form ist. Sie ist so weiter nichts als ein Seyn oder Existenz überhaupt. Aber weil sie wesentlich nicht bloße unmittelbare Existenz, sondern, als Formeinheit des Ansichseyns oder der Innerlichkeit und der Aeußerlichkeit ist, so enthält sie unmittelbar das Ansichseyn oder die Möglichkeit. Was wirklich ist, ist möglich.

2. Diese Möglichkeit ist die in sich reflectirte Wirklichkeit. Aber dieß selbst erste Reflectirtseyn ist ebenfalls das Formelle, und hiermit überhaupt nur die Bestimmung der Identität mit sich oder des Ansichseyns überhaupt.

Weil aber die Bestimmung hier Totalität der Form ist,

ist dieses Ansichseyn, bestimmt als Aufgehobenes, oder als wesentlich nur in Beziehung auf die Wirklichkeit; als das Negative von dieser, gesetzt als Negatives. Die Möglichkeit enthält daher die zwei Momente; erstlich das positive, daß es ein Reflectirtseyn in sich selbst ist; aber indem es in der absoluten Form herabgesetzt ist zu einem Momente, so gilt das Reflectirtseyn-in-sich nicht mehr als Wesen, sondern hat zweitens die negative Bedeutung, daß die Möglichkeit ein Mangelhaftes ist, auf ein Anderes, die Wirklichkeit, hinweist, und an dieser sich ergänzt.

Nach der ersten, der bloß positiven Seite ist die Möglichkeit also die bloße Formbestimmung der Identität mit sich, oder die Form der Wesentlichkeit. So ist sie der verhältnißlose, unbestimmte Behälter für Alles überhaupt. — Im Sinne dieser formellen Möglichkeit ist Alles möglich, was sich nicht widerspricht; das Reich der Möglichkeit ist daher die grenzenlose Mannigfaltigkeit. Aber jedes Mannigfaltige ist in sich und gegen Anderes bestimmt und hat die Negation an ihm; überhaupt geht die gleichgültige Verschiedenheit in die Entgegensetzung über; die Entgegensetzung aber ist der Widerspruch. Daher ist Alles ebenso sehr ein Widersprechendes und daher Unmögliches.

— Dieß bloß formelle von Etwas Aussagen, — es ist möglich, — ist daher ebenso flach und leer, als der Satz des Widerspruchs und jeder in ihn aufgenommene Inhalt, A ist möglich, heißt so viel als A ist A. Insofern man sich nicht auf die Entwickelung des Inhalts einläßt, so hat dieser die Form der Einfachheit; erst durch die Auflösung desselben in seine Bestimmungen kommt der Unterschied an ihm hervor. Indem man sich an jene einfache Form hält, so bleibt der Inhalt ein mit sich Identisches und daher ein Mögliches. Es ist aber damit ebenso Nichts gesagt, als mit dem formellen identischen Satze.

Das Mögliche enthält jedoch mehr, als der bloß identische Satz. Das Mögliche ist das reflectirte In-sich-reflectirtseyn; oder das Identische schlechthin als Moment der Totalität, somit auch bestimmt, nicht an sich zu seyn; es hat daher die zweite Bestimmung, nur ein Mögliches zu seyn, und das Sollen der Totalität der Form. Die Möglichkeit ohne dieses Sollen ist die Wesentlichkeit als solche; aber die absolute Form enthält dieß, daß das Wesen selbst nur Moment, und ohne Seyn seine Wahrheit nicht hat. Die Möglichkeit ist diese bloße Wesentlichkeit, so gesetzt, daß sie nur Moment und der absoluten Form nicht gemäß ist. Sie ist das Ansichseyn, bestimmt, als nur ein Gesetztes; oder ebenso sehr als nicht an sich zu seyn. — Die Möglichkeit ist daher an ihr selbst auch der Widerspruch, oder sie ist die Unmöglichkeit.

Zunächst drückt sich dieß so aus, daß die Möglichkeit als aufgehoben gesetzte Formbestimmung einen Inhalt überhaupt an ihr hat. Dieser ist als möglich ein Ansichseyn, das zugleich ein aufgehobenes oder ein Andersseyn ist. Weil er also nur ein möglicher ist, ist ebenso sehr ein anderer und sein Gegentheil möglich. A ist A; ebenso — A ist — A. Diese beiden Sätze drücken jeder die Möglichkeit seiner Inhaltsbestimmung aus. Aber als diese identischen Sätze sind sie gleichgültig gegen einander; es ist mit dem einen nicht gesetzt, daß auch der andere hinzukomme. Die Möglichkeit ist die vergleichende Beziehung beider; sie enthält es in ihrer Bestimmung, als eine Reflexion der Totalität, daß auch das Gegentheil möglich sey. Sie ist daher der beziehende Grund, daß darum, weil A = A, auch — A = — A ist; in dem möglichen A ist auch das mögliche Nicht-A enthalten, und diese Beziehung selbst ist es, welche beide als mögliche bestimmt.

Als diese Beziehung aber, daß in dem einen Möglichen auch sein Anderes enthalten ist, ist sie der Widerspruch, der sich aufhebt. Da sie nun ihrer Bestimmung nach das Reflectirte, und wie sich gezeigt hat, das sich aufhebende Reflectirte ist, so ist sie somit auch das Unmittelbare, und damit wird sie Wirklichkeit

3. Diese Wirklichkeit ist nicht die erste, sondern die reflectirte, gesetzt als Einheit ihrer selbst und der Möglichkeit. Das Wirkliche als solches ist möglich; es ist in unmittelbarer positiver Identität mit der Möglichkeit; aber diese hat sich bestimmt als nur Möglichkeit; somit ist auch das Wirkliche bestimmt als nur ein Mögliches. Und unmittelbar, darum weil die Möglichkeit in der Wirklichkeit unmittelbar enthalten ist, ist sie darin als aufgehobene, als nur Möglichkeit. Umgekehrt die Wirklichkeit, die in Einheit ist mit der Möglichkeit, ist nur die aufgehobene Unmittelbarkeit; — oder darum weil die formelle Wirklichkeit nur unmittelbare erste ist, ist sie nur Moment, nur aufgehobene Wirklichkeit, oder nur Möglichkeit.

Hiermit ist zugleich näher die Bestimmung ausgedrückt, inwiefern die Möglichkeit Wirklichkeit ist. Die Möglichkeit ist nämlich noch nicht alle Wirklichkeit, von der realen und absoluten Wirklichkeit ist noch nicht die Rede gewesen; — sie ist nur erst diejenige, welche zuerst vorkam, nämlich die formelle, die sich bestimmt hat, nur Möglichkeit zu seyn, also die formelle Wirklichkeit, welche nur Seyn oder Existenz überhaupt ist. Alles Mögliche hat daher überhaupt ein Seyn oder eine Existenz.

Diese Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit ist die Zufälligkeit. — Das Zufällige ist ein Wirkliches, das zugleich nur als möglich bestimmt, dessen Anderes oder Gegentheil ebenso sehr ist. Diese Wirklichkeit ist daher bloßes Seyn oder Existenz, aber in seiner Wahrheit gesetzt, den Werth eines Gesetztseyns oder der Möglichkeit zu haben. Umgekehrt ist die Möglichkeit als die Reflexion-in-sich oder das Ansichseyn gesetzt als Gesetztseyn; was möglich ist, ist ein Wirkliches in diesem Sinne der Wirklichkeit; es hat nur so viel Werth als die zufällige Wirklichkeit; es ist selbst ein Zufälliges.

Das Zufällige bietet daher die zwei Seiten dar; erstens insofern es die Möglichkeit unmittelbar an ihm hat, oder, was dasselbe ist, insofern sie in ihm aufgehoben ist, ist es nicht Gesetztseyn noch vermittelt, sondern unmittelbare Wirklichkeit; es hat keinen Grund. — Weil auch dem Möglichen diese unmittelbare Wirklichkeit zukommt, so ist es so sehr als das Wirkliche bestimmt als zufällig, und ebenfalls ein Grundloses.

Das Zufällige ist aber zweitens das Wirkliche als ein nur Mögliches oder als ein Gesetztsein; so auch das Mögliche ist als formelles An-sich-seyn nur Gesetztseyn. Somit ist Beides nicht an und für sich selbst, sondern hat seine wahrhafte Reflexion-in-sich in einem Andern, oder es hat einen Grund.

Das Zufällige hat also darum keinen Grund, weil es zufällig ist; und ebenso wohl hat es einen Grund, darum weil es zufällig ist.

Es ist das gesetzte, unvermittelte Umschlagen des Innern und Aeußern, oder des In-sich-reflectirt-seyns und des Seyns in einander; gesetzt dadurch daß Möglichkeit und Wirklichkeit, jede an ihr selbst diese Bestimmung hat, dadurch daß sie Momente der absoluten Form sind. — So ist die Wirklichkeit in ihrer unmittelbaren Einheit mit der Möglichkeit nur die Existenz und bestimmt als Grundloses, das nur ein Gesetztes oder nur Mögliches ist; — oder als reflectirt und bestimmt gegen die Möglichkeit, so ist sie von der Möglichkeit, von dem In-sich-reflectirt-seyn getrennt, und somit ebenso unmittelbar auch nur ein Mögliches. — Ebenso die Möglichkeit, als einfaches Ansichseyn, ist es ein Unmittelbares, nur ein Seyendes überhaupt; oder entgegengesetzt gegen die Wirklichkeit, ebenso ein Wirklichkeits-loses Ansichseyn, nur ein Mögliches, aber eben darum wieder nur eine nicht in sich reflectirte Existenz überhaupt.

Diese absolute Unruhe des Werdens dieser beiden Bestimmungen ist die Zufälligkeit. Aber darum weil jede unmittelbar in die entgegengesetzte umschlägt, so geht sie in dieser ebenso schlechthin mit sich selbst zusammen, und diese Identität derselben einer in der andern ist die Nothwendigkeit.

Das Nothwendige ist ein Wirkliches; so ist es als Unmit-

telbares, Grundloses; es hat aber ebenso sehr seine Wirklichkeit durch ein Anderes oder in seinem Grunde, aber ist zugleich das Gesetztseyn dieses Grundes und die Reflexion desselben in sich; die Möglichkeit des Nothwendigen ist eine aufgehobene. Das Zufällige ist also nothwendig, darum weil das Wirkliche als Mögliches bestimmt, damit seine Unmittelbarkeit aufgehoben und in Grund oder Ansichseyn, und in Begründetes abgestoßen ist, als auch weil diese seine Möglichkeit, die Grundbeziehung, schlechthin aufgehoben und als Seyn gesetzt ist. Das Nothwendige ist, und dieß Seyende ist selbst das Nothwendige. Zugleich ist es an sich; diese Reflexion-in-sich ist ein Anderes als jene Unmittelbarkeit des Seyns; und die Nothwendigkeit des Seyenden ist ein Anderes. Das Seyende selbst ist so nicht das Nothwendige; aber dieses Ansichseyn ist selbst nur Gesetztseyn, es ist aufgehoben und selbst unmittelbar. So ist die Wirklichkeit in ihrem Unterschiedenen, der Möglichkeit, identisch mit sich selbst. Als diese Identität ist sie Nothwendigkeit.

B.

Relative Nothwendigkeit oder reale Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit.

1. Die Nothwendigkeit, die sich ergeben hat, ist formell, weil ihre Momente formell sind, nämlich einfache Bestimmungen, die nur als unmittelbare Einheit, oder als unmittelbares Umschlagen des Einen in das Andere Totalität sind, und somit nicht die Gestalt der Selbstständigkeit haben. — In dieser formellen Nothwendigkeit ist daher die Einheit zunächst einfach und gegen ihre Unterschiede gleichgültig. Als unmittelbare Einheit der Formbestimmungen ist diese Nothwendigkeit Wirklichkeit; aber eine solche, die, weil ihre Einheit nunmehr bestimmt ist als gleichgültig gegen den Unterschied der Formbestimmungen, nämlich ihrer selbst und der Möglichkeit, einen Inhalt hat. Dieser als

gleichgültige Identität enthält auch die Form als gleichgültige, d. h. als bloß verschiedene Bestimmungen, und ist mannigfaltiger Inhalt überhaupt. Diese Wirklichkeit ist reale Wirklichkeit.

Die reale Wirklichkeit als solche ist zunächst das Ding von vielen Eigenschaften, die existirende Welt; aber sie ist nicht die Existenz, welche sich in Erscheinung auflöst, sondern als Wirklichkeit ist sie zugleich Ansichseyn und Reflexion-in-sich; sie erhält sich in der Mannigfaltigkeit der bloßen Existenz; ihre Aeußerlichkeit ist innerliches Verhalten nur zu sich selbst. Was wirklich ist, kann wirken; seine Wirklichkeit giebt Etwas kund durch das, was es hervorbringt. Sein Verhalten zu Anderem ist die Manifestation seiner, weder ein Uebergehen, so bezieht das seyende Etwas sich auf Anderes; — noch ein Erscheinen, so ist das Ding nur im Verhältniß zu andern, ist ein Selbstständiges, das aber seine Reflexion-in-sich, seine bestimmte Wesentlichkeit in einem andern Selbstständigen hat.

Die reale Wirklichkeit hat nun gleichfalls die Möglichkeit unmittelbar an ihr selbst. Sie enthält das Moment des Ansichseyns; aber als nur erst die unmittelbare Einheit ist sie in einer der Bestimmungen der Form, hiermit als das Seyende von dem Ansichseyn oder der Möglichkeit unterschieden.

2. Diese Möglichkeit als das Ansichseyn der realen Wirklichkeit ist selbst reale Möglichkeit, zunächst das inhaltsvolle Ansichseyn. — Die formelle Möglichkeit ist die Reflexion-in-sich nur als die abstracte Identität, daß Etwas sich in sich nicht widerspreche. Insofern man sich aber auf die Bestimmungen, Umstände, Bedingungen einer Sache einläßt, um daraus ihre Möglichkeit zu erkennen, bleibt man nicht mehr bei der formellen stehen, sondern betrachtet ihre reale Möglichkeit.

Diese reale Möglichkeit ist selbst unmittelbare Existenz, nicht mehr aber darum, weil die Möglichkeit als solche, als formelles Moment, unmittelbar ihr Gegentheil, eine nicht reflectirte Wirklichkeit ist; sondern weil sie reale Möglichkeit ist, hat sie

sogleich diese Bestimmung an ihr selbst. Die reale Möglichkeit einer Sache ist daher die daseyende Mannigfaltigkeit von Umständen, die sich auf sie beziehen.

Diese Mannigfaltigkeit des Daseyns ist also zwar sowohl Möglichkeit als Wirklichkeit, aber ihre Identität ist nur erst der Inhalt, der gegen diese Formbestimmungen gleichgültig ist; sie machen daher die Form aus bestimmt gegen ihre Identität. — Oder die unmittelbare reale Wirklichkeit, darum weil sie unmittelbare ist, ist gegen ihre Möglichkeit bestimmt; als diese bestimmte, somit reflectirte ist sie die reale Möglichkeit. Diese ist nun zwar das gesetzte Ganze der Form, aber der Form in ihrer Bestimmtheit, nämlich der Wirklichkeit als formeller oder unmittelbaren, und ebenso der Möglichkeit, als des abstracten Ansichseyns. Diese Wirklichkeit, welche die Möglichkeit einer Sache ausmacht, ist daher nicht ihre eigene Möglichkeit, sondern das Ansichseyn eines andern Wirklichen; sie selbst ist die Wirklichkeit, die aufgehoben werden soll, die Möglichkeit als nur Möglichkeit. — So macht die reale Möglichkeit das Ganze von Bedingungen aus, eine nicht in sich reflectirte, zerstreute Wirklichkeit, welche aber bestimmt ist, das Ansichseyn aber eines Andern zu seyn und in sich zurückgehen zu sollen.

Was real möglich ist, ist also nach seinem Ansichseyn ein formelles Identisches, das nach seiner einfachen Inhaltsbestimmung sich nicht widerspricht; aber auch nach seinen entwickelten und unterschiedenen Umständen und allem, womit es im Zusammenhange steht, muß es als das mit sich Identische sich nicht widersprechen. Aber zweitens weil es in sich mannigfaltig und mit Anderem in mannigfaltigem Zusammenhange ist, die Verschiedenheit aber an sich selbst in Entgegensetzung übergeht, ist es ein Widersprechendes. Wenn von einer Möglichkeit die Rede ist und deren Widerspruch aufgezeigt werden soll, so hat man sich nur an die Mannigfaltigkeit, die sie als Inhalt oder als ihre bedingte Existenz enthält, zu halten; woraus sich leicht ihr Widerspruch

auffinden läßt. — Dieß ist aber nicht ein Widerspruch der Vergleichung, sondern die mannigfaltige Existenz ist an sich selbst dieß, sich aufzuheben und zu Grunde zu gehen; und hat darin wesentlich die Bestimmung, nur ein Mögliches zu seyn, an ihr selbst. — Wenn alle Bedingungen einer Sache vollständig vorhanden sind, so tritt sie in Wirklichkeit; — die Vollständigkeit der Bedingungen ist die Totalität als am Inhalte, und die Sache selbst ist dieser Inhalt bestimmt ebenso ein Wirkliches als Mögliches zu seyn. In der Sphäre des bedingten Grundes haben die Bedingungen die Form, nämlich den Grund oder die für sich seyende Reflexion, außer ihnen, welche sie zu Momenten der Sache bezieht und die Existenz an ihnen hervorbringt. Hier hingegen ist die unmittelbare Wirklichkeit nicht durch eine voraussetzende Reflexion bestimmt, Bedingung zu seyn, sondern es ist gesetzt, daß sie selbst die Möglichkeit ist.

In der sich aufhebenden realen Möglichkeit ist es nun ein Gedoppeltes, das aufgehoben wird; denn sie ist selbst das Gedoppelte, Wirklichkeit und Möglichkeit zu seyn. 1) Die Wirklichkeit ist die formelle, oder eine Existenz, die als selbstständige unmittelbare erschien, und durch ihr Aufheben zum reflectirten Seyn, zum Moment eines Andern wird, und somit das Ansichseyn an ihr erhält. 2) Jene Existenz war auch bestimmt als Möglichkeit oder als das Ansichseyn aber eines Andern. Indem es sich also aufhebt, so wird auch dieß Ansichseyn aufgehoben und geht in Wirklichkeit über. — Diese Bewegung der sich selbst aufhebenden realen Möglichkeit bringt also dieselben schon vorhandenen Momente hervor, nur jedes aus dem andern werdend; sie ist daher in dieser Negation auch nicht ein Uebergehen, sondern ein Zusammengehen mit sich selbst. — Nach der formellen Möglichkeit war darum, weil etwas möglich war, auch nicht es selbst, sondern sein Anderes möglich. Die reale Möglichkeit hat nicht mehr ein solches Anderes sich gegenüber, denn sie ist real, insofern sie selbst auch die Wirklichkeit ist. Indem

sich also die unmittelbare Existenz derselben, der Kreis der Bedingungen, aufhebt, so macht sie sich zum Ansichseyn, welches sie selbst schon ist, nämlich als das Ansichseyn eines Andern. Und indem umgekehrt dadurch zugleich ihr Moment des Ansichseyns sich aufhebt, wird sie zur Wirklichkeit, also zu dem Momente, das sie gleichfalls selbst schon ist. — Was verschwindet, ist damit dieß, daß die Wirklichkeit bestimmt war, als die Möglichkeit oder das Ansichseyn eines Andern, und umgekehrt die Möglichkeit als eine Wirklichkeit, die nicht diejenige ist, deren Möglichkeit sie ist.

3. Die Negation der realen Möglichkeit ist somit ihre Identität mit sich; indem sie so in ihrem Aufheben der Gegenstoß dieses Aufhebens in sich selbst ist, ist sie die reale Nothwendigkeit.

Was nothwendig ist, kann nicht anders seyn; aber wohl was überhaupt möglich ist; denn die Möglichkeit ist das Ansichseyn, das nur Gesetztseyn, und daher wesentlich Andersseyn ist. Die formelle Möglichkeit ist diese Identität als Uebergehen in schlechthin Anderes; die reale aber, weil sie das andere Moment, die Wirklichkeit, an ihr hat, ist schon selbst die Nothwendigkeit. Was daher real möglich ist, das kann nicht mehr anders seyn; unter diesen Bedingungen und Umständen kann nicht etwas Anderes erfolgen. Reale Möglichkeit und die Nothwendigkeit sind daher nur scheinbar unterschieden; diese ist eine Identität, die nicht erst wird, sondern schon vorausgesetzt ist und zu Grunde liegt. Die reale Nothwendigkeit ist daher inhaltsvolle Beziehung; denn der Inhalt ist jene ansichseyende Identität, die gegen die Formunterschiede gleichgültig ist.

Diese Nothwendigkeit aber ist zugleich relativ. — Sie hat nämlich eine Voraussetzung, von der sie anfängt, sie hat an dem Zufälligen ihren Ausgangspunkt. Das reale Wirkliche als solches ist nämlich das bestimmte Wirkliche, und hat zunächst seine Bestimmtheit als unmittelbares Seyn darin,

daß es eine Mannigfaltigkeit existirender Umstände ist; aber dieß unmittelbare Seyn als Bestimmtheit, ist es auch das Negative seiner, ist Ansichseyn oder Möglichkeit; so ist es reale Möglichkeit. Als diese Einheit der beiden Momente ist sie die Totalität der Form, aber die sich noch äußerliche Totalität; sie ist so Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, daß 1) die mannigfaltige Existenz unmittelbar oder positiv die Möglichkeit ist; — ein Mögliches, mit sich Identisches überhaupt, darum weil sie ein Wirkliches ist; 2) insofern diese Möglichkeit der Existenz gesetzt ist, ist sie bestimmt als nur Möglichkeit, als unmittelbares Umschlagen der Wirklichkeit in ihr Gegentheil, — oder als Zufälligkeit. Daher ist diese Möglichkeit, welche die unmittelbare Wirklichkeit, indem sie Bedingung ist, an ihr hat, nur das Ansichseyn als die Möglichkeit eines Andern. Dadurch daß, wie gezeigt, dieß Andersseyn sich aufhebt und dieß Gesetztseyn selbst gesetzt wird, wird die reale Möglichkeit zwar Nothwendigkeit; aber diese fängt somit von jener noch nicht in sich reflectirten Einheit des Möglichen und Wirklichen an; — dieses Voraussetzen und die in sich zurückkehrende Bewegung ist noch getrennt; — oder die Nothwendigkeit hat sich noch nicht aus sich selbst zur Zufälligkeit bestimmt.

Die Relativität der realen Nothwendigkeit stellt sich an dem Inhalte so dar, daß er nur erst die gegen die Form gleichgültige Identität, daher von ihr unterschieden und ein bestimmter Inhalt überhaupt ist. Das real Nothwendige ist deswegen irgend eine beschränkte Wirklichkeit, die um dieser Beschränktheit willen in anderer Rücksicht auch nur ein Zufälliges ist.

In der That ist somit die reale Nothwendigkeit an sich auch Zufälligkeit. — Dieß erscheint zunächst so, daß das real Nothwendige, der Form nach, zwar ein Nothwendiges, aber dem Inhalte nach ein Beschränktes sey, und durch ihn seine Zufälligkeit habe. Allein auch in der Form der realen Nothwendigkeit ist die Zufälligkeit enthalten; denn wie sich gezeigt, ist die

reale Möglichkeit nur an sich das Nothwendige, gesetzt aber ist sie als das Andersseyn der Wirklichkeit und Möglichkeit gegen einander. Die reale Nothwendigkeit enthält daher die Zufälligkeit; sie ist die Rückkehr in-sich aus jenem unruhigen Andersseyn der Wirklichkeit und Möglichkeit gegen einander, aber nicht aus sich selbst zu sich.

An sich ist also hier die Einheit der Nothwendigkeit und Zufälligkeit vorhanden; diese Einheit ist die absolute Wirklichkeit zu nennen.

C.

Absolute Nothwendigkeit.

Die reale Nothwendigkeit ist bestimmte Nothwendigkeit; die formelle hat noch keinen Inhalt und Bestimmtheit an ihr. Die Bestimmtheit der Nothwendigkeit besteht darin, daß sie ihre Negation, die Zufälligkeit, an ihr hat. So hat sie sich ergeben.

Diese Bestimmtheit aber in ihrer ersten Einfachheit ist Wirklichkeit; die bestimmte Nothwendigkeit ist daher unmittelbar wirkliche Nothwendigkeit. Diese Wirklichkeit, die selbst als solche nothwendig ist, indem sie nämlich die Nothwendigkeit als ihr Ansichseyn enthält, ist absolute Wirklichkeit; — Wirklichkeit, die nicht mehr anders seyn kann, denn ihr Ansichseyn ist nicht die Möglichkeit, sondern die Nothwendigkeit selbst.

Aber damit ist diese Wirklichkeit, weil sie gesetzt ist, absolut, das heißt, selbst die Einheit ihrer und der Möglichkeit zu seyn, nur eine leere Bestimmung; oder sie ist Zufälligkeit. — Dieß Leere ihrer Bestimmung macht sie zu einer bloßen Möglichkeit, zu einem, das ebenso sehr auch anders seyn und als Mögliches bestimmt werden kann. Diese Möglichkeit aber ist selbst die absolute; denn sie ist eben die Möglichkeit, ebenso sehr als Möglichkeit wie als Wirklichkeit bestimmt zu werden. Damit, daß sie diese Gleichgültigkeit gegen sich selbst ist, ist sie gesetzt als leere, zufällige Bestimmung.

So enthält die reale Nothwendigkeit nicht nur an sich die Zufälligkeit, sondern diese wird auch an ihr; aber dieß Werden als die Aeußerlichkeit ist selbst nur das Ansichseyn derselben, weil es nur ein unmittelbares Bestimmtseyn ist. Aber es ist nicht nur dieß, sondern ihr eigenes Werden, — oder die Voraussetzung, welche sie hatte, ist ihr eigenes Setzen. Denn als reale Nothwendigkeit ist sie das Aufgehobenseyn der Wirklichkeit in der Möglichkeit und umgekehrt; — indem sie dieß einfache Umschlagen des einen dieser Momente in das andere ist, ist sie auch ihre einfache positive Einheit, indem jedes, wie sich zeigte, in dem andern nur mit sich selbst zusammengeht. So ist sie aber die Wirklichkeit; jedoch eine solche, die nur ist, als dieses einfache Zusammengehen der Form mit sich selbst. Ihr negatives Setzen jener Momente ist dadurch selbst das Voraussetzen, oder Setzen ihrer selbst als aufgehobener oder der Unmittelbarkeit.

Eben darin aber ist diese Wirklichkeit bestimmt als Negatives; sie ist ein Zusammengehen aus der Wirklichkeit, welche reale Möglichkeit war, mit sich; also wird diese neue Wirklichkeit nur aus ihrem Ansichseyn, aus der Negation ihrer selbst. — Damit ist sie zugleich unmittelbar als Möglichkeit bestimmt, als Vermitteltes durch ihre Negation. Diese Möglichkeit aber ist somit unmittelbar nichts als dieß Vermitteln, in welchem das Ansichseyn, nämlich sie selbst, und die Unmittelbarkeit, beide auf gleiche Weise Gesetztseyn sind. — So ist es die Nothwendigkeit, welche ebenso sehr Aufheben dieses Gesetztseyns oder Setzen der Unmittelbarkeit, und des Ansichseyns, so wie eben darin Bestimmen dieses Aufhebens als Gesetztseyns ist. Sie ist daher es selbst, welche sich als Zufälligkeit bestimmt; — in ihrem Seyn sich von sich abstößt, in diesem Abstoßen selbst nur in sich zurückgekehrt ist, und in dieser Rückkehr als ihrem Seyn sich von sich selbst abgestoßen hat.

So hat die Form in ihrer Realisirung alle ihre Unterschiede

durchdrungen und sich durchsichtig gemacht, und ist als absolute Nothwendigkeit nur diese einfache Identität des Seyns in seiner Negation oder in dem Wesen mit sich selbst. — Der Unterschied von dem Inhalte und der Form selbst ist ebenso verschwunden; denn jene Einheit der Möglichkeit in der Wirklichkeit und umgekehrt ist die in ihrer Bestimmtheit oder im Gesetztseyn gegen sich selbst gleichgültige Form, die inhaltsvolle Sache, an der sich die Form der Nothwendigkeit äußerlich verlief. Aber so ist sie diese reflektirte Identität beider Bestimmungen, als gegen sie gleichgültig, somit die Formbestimmung des Ansichseyns gegen das Gesetztseyn, und diese Möglichkeit macht die Beschränktheit des Inhalts aus, den die reale Nothwendigkeit hatte. Die Auflösung dieses Unterschieds aber ist die absolute Nothwendigkeit, deren Inhalt dieser in ihr sich durchdringende Unterschied ist.

Die absolute Nothwendigkeit ist also die Wahrheit, in welche Wirklichkeit und Möglichkeit überhaupt, so wie die formelle und reale Nothwendigkeit zurückgeht. — Sie ist, wie sich ergeben hat, das Seyn, das in seiner Negation, im Wesen, sich auf sich bezieht und Seyn ist. Sie ist ebenso sehr einfache Unmittelbarkeit oder reines Seyn, als einfache Reflexion-in-sich, oder reines Wesen; sie ist dieß, daß dieß Beides ein und dasselbe ist. — Das schlechthin Nothwendige ist nur, weil es ist; es hat sonst keine Bedingung, noch Grund. — Es ist aber ebenso reines Wesen, sein Seyn ist die einfache Reflexion-in-sich; es ist, weil es ist. Als Reflexion hat es Grund und Bedingung, aber es hat nur sich zum Grunde und Bedingung. Es ist Ansichseyn, aber sein Ansichseyn ist seine Unmittelbarkeit, seine Möglichkeit ist seine Wirklichkeit. — Es ist also, weil es ist; als das Zusammengehen des Seyns mit sich ist es Wesen; aber weil dieß Einfache ebenso die unmittelbare Einfachheit ist, ist es Seyn.

Die absolute Nothwendigkeit ist so die Reflexion oder Form des Absoluten; Einheit des Seyns und Wesens, einfache Unmittelbarkeit, welche absolute Negativität ist. Einerseits sind ihre Unterschiede daher nicht als Reflexions-Bestimmungen, sondern als seyende Mannigfaltigkeit, als unterschiedene Wirklichkeit, welche die Gestalt von selbstständigen Anderen gegen einander hat. Andererseits da ihre Beziehung die absolute Identität ist, ist sie das absolute Umkehren ihrer Wirklichkeit in ihre Möglichkeit und ihrer Möglichkeit in Wirklichkeit. — Die absolute Nothwendigkeit ist daher blind. Einerseits haben die unterschiedenen, welche als Wirklichkeit und als die Möglichkeit bestimmt sind, die Gestalt der Reflexion-in-sich als des Seyns; sie sind daher beide als freie Wirklichkeiten, deren keins im Andern scheint, keins eine Spur seiner Beziehung auf das Andere an ihm zeigen will; in sich gegründet ist jedes das Nothwendige an ihm selbst. Die Nothwendigkeit als Wesen ist in diesem Seyn verschlossen; die Berührung dieser Wirklichkeiten durch einander erscheint daher als eine leere Aeußerlichkeit; die Wirklichkeit des einen in dem Andern ist die nur Möglichkeit, die Zufälligkeit. Denn das Seyn ist gesetzt als absolut nothwendig, als die Vermittelung-mit-sich, welche absolute Negation der Vermittelung-durch-Anderes ist, oder als Seyn, das nur mit dem Seyn identisch ist; ein Anderes, das im Seyn Wirklichkeit hat, ist daher als schlechthin nur Mögliches, leeres Gesetztseyn bestimmt.

Aber diese Zufälligkeit ist vielmehr die absolute Nothwendigkeit; sie ist das Wesen jener freien, an sich nothwendigen Wirklichkeiten. Dieses Wesen ist das Lichtscheue, weil an diesen Wirklichkeiten kein Scheinen, kein Reflex ist, weil sie nur rein in sich gegründet, für sich gestaltet sind, sich nur sich selbst manifestiren, — weil sie nur Seyn sind. — Aber ihr Wesen wird an ihnen hervorbrechen und offenbaren, was es ist und was sie sind. Die Einfachheit ihres Seyns, ihres Beruhens auf sich, ist die absolute Negativität; sie ist die Freiheit ihrer scheinlosen Unmittelbarkeit. Dieses Negative bricht an ihnen hervor,

weil das Seyn durch dieß sein Wesen der Widerspruch mit sich selbst ist; — und zwar gegen dieß Seyn in der Form des Seyns, also als die Negation jener Wirklichkeiten, welche absolut verschieden ist von ihrem Seyn, als ihr Nichts, als ein ebenso freies Andersseyn gegen sie, als ihr Seyn es ist. — Jedoch war es an ihnen nicht zu verkennen. Sie sind in ihrer auf sich beruhenden Gestaltung gleichgültig gegen die Form, ein Inhalt, damit unterschiedene Wirklichkeiten und ein bestimmter Inhalt; dieser ist das Maal, das die Nothwendigkeit, indem sie, welche absolute Rückkehr in sich selbst in ihrer Bestimmung ist, dieselben frei als absolut wirkliche entließ, — ihnen ausdrückte, worauf sie als den Zeugen ihres Rechts sich beruft, und an dem sie ergriffen nun untergehen. Diese Manifestation dessen, was die Bestimmtheit in Wahrheit ist, negative Beziehung auf sich selbst, ist blinder Untergang im Andersseyn; das hervorbrechende Scheinen oder die Reflexion ist an den Seyenden als Werden oder Uebergehen des Seyns in Nichts. Aber das Seyn ist umgekehrt ebenso sehr Wesen, und das Werden ist Reflexion oder Scheinen. So ist die Aeußerlichkeit ihre Innerlichkeit, ihre Beziehung ist absolute Identität; und das Uebergehen des Wirklichen in Mögliches, des Seyns in Nichts ein Zusammengehen mit sich selbst; die Zufälligkeit ist absolute Nothwendigkeit, sie selbst ist das Voraussetzen jener ersten absoluten Wirklichkeit.

Diese Identität des Seyns in seiner Negation mit sich selbst, ist sie nun Substanz. Sie ist diese Einheit als in ihrer Negation oder als in der Zufälligkeit; so ist sie die Substanz als Verhältniß zu sich selbst. Das blinde Uebergehen der Nothwendigkeit ist vielmehr die eigene Auslegung des Absoluten, die Bewegung desselben in sich, welches in seiner Entäußerung vielmehr sich selbst zeigt.

Drittes Kapitel.

Das absolute Verhältniß.

Die absolute Nothwendigkeit ist nicht sowohl das Nothwendige, noch weniger ein Nothwendiges, sondern Nothwendigkeit; — Seyn schlechthin als Reflexion. Sie ist Verhältniß, weil sie Unterscheiden ist, dessen Momente selbst ihre ganze Totalität sind, die also absolut bestehen, so daß dieß aber nur Ein Bestehen und der Unterschied nur der Schein des Auslegens, und dieser das Absolute selbst ist. — Das Wesen als solches ist die Reflexion oder das Scheinen; das Wesen als absolutes Verhältniß aber ist der als Schein gesetzte Schein, der als dieß Beziehen auf sich die absolute Wirklichkeit ist. — Das Absolute, zuerst von der äußern Reflexion ausgelegt, legt nun als absolute Form oder als Nothwendigkeit, sich selbst aus; dieß Auslegen seiner selbst ist sein Sich-selbst-setzen, und es ist nur dieß Sich-setzen. — Wie das Licht der Natur nicht Etwas, noch Ding, sondern sein Seyn nur sein Scheinen ist, so ist die Manifestation die sich selbst gleiche absolute Wirklichkeit.

Die Seiten des absoluten Verhältnisses sind daher keine Attribute. Im Attribute scheint das Absolute nur in einem seiner Momente, als einem vorausgesetzten und von der äußern Reflexion aufgenommenen. Die Auslegerin des Absoluten aber ist die absolute Nothwendigkeit, die identisch mit sich ist, als sich selbst bestimmend. Da sie das Scheinen ist, das als Schein gesetzt ist, so sind die Seiten dieses Verhältnisses Totalitäten, weil sie als Schein sind; denn als Schein sind die Unterschiede sie selbst und ihr Entgegengesetztes, oder das Ganze; — umgekehrt sind sie so Schein, weil sie Totalitäten sind. Dieß Unterscheiden oder Scheinen des Absoluten ist so nur das identische Setzen seiner selbst.

Dieß Verhältniß in seinem unmittelbaren Begriff ist das Verhältniß der Substanz und der Accidenzen, das unmittelbare

Verschwinden und Werden des absoluten Scheines in sich selbst. Indem die Substanz sich zum Fürsichseyn gegen ein Anderes bestimmt, oder das absolute Verhältniß als reales, ist das Verhältniß der Causalität. Endlich indem dieses als sich auf sich Beziehendes in Wechselwirkung übergeht, so ist damit das absolute Verhältniß nach den Bestimmungen, welche es enthält, auch gesetzt; diese gesetzte Einheit seiner in seinen Bestimmungen, die als das Ganze selbst und damit ebenso sehr als Bestimmungen gesetzt sind, ist alsdann der Begriff.

A.

Das Verhältniß der Substantialität.

Die absolute Nothwendigkeit ist absolutes Verhältniß, weil sie nicht das Seyn als solches ist, sondern das Seyn, das ist, weil es ist, das Seyn als die absolute Vermittelung seiner mit sich selbst. Dieses Seyn ist die Substanz; als die letzte Einheit des Wesens und Seyns ist sie das Seyn in allem Seyn; weder das unreflectirte Unmittelbare, noch auch ein abstractes, hinter der Existenz und Erscheinung stehendes, sondern die unmittelbare Wirklichkeit selbst, und diese als absolutes Reflectirtseyn in sich, als an und fürsichseyendes Bestehen. — Die Substanz als diese Einheit des Seyns und der Reflexion ist wesentlich das Scheinen und Gesetztseyn ihrer. Das Scheinen ist das sich auf sich beziehende Scheinen, so ist es; dieß Seyn ist die Substanz als solche. Umgekehrt ist dieses Seyn nur das mit sich identische Gesetztseyn, so ist es scheinende Totalität, die Accidentalität.

Dieß Scheinen ist die Identität als der Form; — die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit. Sie ist erstlich Werden, die Zufälligkeit als die Sphäre des Entstehens und Vergehens; denn nach der Bestimmung der Unmittelbarkeit ist die Beziehung der Möglichkeit und Wirklichkeit unmittelbares Umschlagen derselben als Seyender in einander, eines jeden als in sein

ihm nur Anderes. — Aber weil das Seyn Schein ist, so ist die Beziehung derselben auch als identischer oder scheinender an einander, Reflexion. Die Bewegung der Accidentalität stellt daher an jedem ihrer Momente das Scheinen der Kategorien des Seyns und der Reflexions-Bestimmungen des Wesens in einander dar. — Das unmittelbare Etwas hat einen Inhalt; seine Unmittelbarkeit ist zugleich reflectirte Gleichgültigkeit gegen die Form. Dieser Inhalt ist bestimmt, und indem dieß Bestimmtheit des Seyns ist, geht das Etwas über ein Anderes. Aber die Qualität ist auch Bestimmtheit der Reflexion; so ist sie gleichgültige Verschiedenheit. Aber diese begeistet sich zur Entgegensetzung, und geht in den Grund zurück, der das Nichts, aber auch Reflexion-in-sich ist. Diese hebt sich auf; aber sie ist selbst reflectirtes Ansichseyn, so ist sie Möglichkeit und dieß Ansichseyn ist in seinem Uebergehen, das ebenso sehr Reflexion-in-sich ist, das nothwendige Wirkliche.

Diese Bewegung der Accidentalität ist die Actuosität der Substanz, als ruhiges Hervorgehen ihrer selbst. Sie ist nicht thätig gegen Etwas, sondern nur gegen sich als einfaches widerstandloses Element. Das Aufheben eines Vorausgesetzten ist der verschwindende Schein; erst in dem das Unmittelbare aufhebenden Thun wird dieß Unmittelbare selbst, oder ist jenes Scheinen; das Anfangen von sich selbst ist erst das Setzen dieses Selbsts, von dem das Anfangen ist.

Die Substanz als diese Identität des Scheinens ist die Totalität des Ganzen, und begreift die Accidentalität in sich, und die Accidentalität ist die ganze Substanz selbst. Der Unterschied ihrer in die einfache Identität des Seyns, und in den Wechsel der Accidenzen an derselben ist eine Form ihres Scheins. Jenes ist die formlose Substanz des Vorstellens, dem der Schein sich nicht als Schein bestimmt hat, sondern das als an einem Absoluten an solcher unbestimmten Identität festhält, die keine Wahrheit hat, nur die Bestimmtheit der unmittelbaren

Wirklichkeit oder ebenso des Ansichseyns oder der Möglichkeit ist; — Formbestimmungen, welche in die Accidentalität fallen. —

Die andere Bestimmung, der Wechsel der Accidenzen, ist die absolute Formeinheit der Accidentalität, die Substanz als die absolute Macht. — Das Vergehen der Accidenz ist Zurückgehen ihrer als Wirklichkeit in sich als in ihr Ansichseyn oder in ihre Möglichkeit, aber dieß ihr Ansichseyn ist selbst nur ein Gesetztseyn; daher ist es auch Wirklichkeit, und weil diese Formbestimmungen ebenso sehr Inhaltsbestimmungen sind, ist dieß Mögliche auch dem Inhalte nach ein anders bestimmtes Wirkliches. Die Substanz manifestirt sich durch die Wirklichkeit mit ihrem Inhalte, in die sie das Mögliche übersetzt, als schaffende, durch die Möglichkeit, in die sie das Wirkliche zurückführt, als zerstörende Macht. Aber beides ist identisch; das Schaffen zerstörend; die Zerstörung schaffend; denn das Negative und Positive, die Möglichkeit und Wirklichkeit sind in der substantiellen Nothwendigkeit absolut vereint.

Die Accidenzen als solche, — und es sind mehrere, indem die Mehrheit eine der Bestimmungen des Seyns ist, — haben keine Macht über einander. Sie sind das seyende oder für sich seyende Etwas, existirende Dinge von mannigfaltigen Eigenschaften, oder Ganze, die aus Theilen bestehen, selbstständige Theile, Kräfte, die der Sollicitation durch einander bedürfen und einander zur Bedingung haben. Insofern ein solches Accidentelles über ein Anderes eine Macht auszuüben scheint, ist es die Macht der Substanz, welche beide in sich begreift, als Negativität einen ungleichen Werth setzt, das eine als Vergehendes, das Andere mit anderem Inhalte und als Entstehendes, oder jenes in seine Möglichkeit, dieses daran in Wirklichkeit übergehend bestimmt; — ewig sich in diese Unterschiede der Form und des Inhalts entzweit und ewig sich von dieser Einseitigkeit reinigt, aber in dieser Reinigung selbst in die Bestimmung und Entzweiung zurückgefallen ist. — Eine Accidenz vertreibt also eine andere nur darum, weil ihr eigenes Subsistiren diese Totalität der Form und des Inhalts selbst ist, in der sie wie ihre andere ebenso sehr untergeht.

Um dieser unmittelbaren Identität und Gegenwart der Substanz in den Accidenzen willen ist noch kein realer Unterschied vorhanden. In dieser ersten Bestimmung ist die Substanz noch nicht nach ihrem ganzen Begriffe manifestirt. Wenn die Substanz als das mit sich identische An- und Fürsichseyn von ihr selbst als Totalität der Accidenzen unterschieden wird, so ist sie als Macht das Vermittelnde. Diese ist die Nothwendigkeit, das in der Negativität der Accidenzen positive Beharren derselben, und ihr bloßes Gesetztseyn in ihrem Bestehen; diese Mitte ist somit Einheit der Substantialität und Accidentalität selbst, und ihre Extreme haben kein eigenthümliches Bestehen. Die Substantialität ist daher nur das Verhältniß als unmittelbar verschwindend, sie bezieht sich auf sich nicht als Negatives, ist als die unmittelbare Einheit der Macht mit sich selbst in der Form nur ihrer Identität, nicht ihres negativen Wesens; nur das eine Moment, nämlich das Negative oder der Unterschied, ist das schlechthin verschwindende, nicht aber das andere, das Identische. — Dieß ist auch so zu betrachten. Der Schein oder die Accidentalität ist an sich wohl Substanz durch die Macht, aber er ist nicht so gesetzt als dieser mit sich identische Schein; so hat die Substanz nur die Accidentalität zu ihrer Gestalt oder Gesetztseyn, nicht sich selbst; ist nicht Substanz als Substanz. Das Substantialitäts-Verhältniß ist also zunächst sie nur, daß sie sich als formelle Macht offenbart, deren Unterschiede nicht substantiell sind; sie ist in der That nur als Inneres der Accidenzen, und diese sind nur an der Substanz. Oder dieß Verhältniß ist nur die scheinende Totalität als Werden; aber sie ist ebenso sehr Reflexion; die Accidentalität, die an sich Substanz ist, ist eben darum auch gesetzt als solche; so ist sie bestimmt als sich auf sich beziehende Negativität, gegen sich, bestimmt als sich auf sich beziehende einfache Iden-

tität mit sich; und ist für-sich-seyende, mächtige Substanz. So geht das Substantialitäts-Verhältniß in das Causalitäts-Verhältniß über.

B.

Das Causalitäts-Verhältniß.

Die Substanz ist Macht, und in sich reflectirte nicht bloß übergehende, sondern die Bestimmungen setzende und von sich unterscheidende Macht. Als in ihrem Bestimmen sich auf sich selbst beziehend ist sie selbst das, was sie als Negatives setzt oder zum Gesetztseyn macht. Dieses ist somit überhaupt die aufgehobene Substantialität, das nur Gesetzte, die Wirkung; die für sich seyende Substanz aber ist die Ursache.

Dieß Causalitäts-Verhältniß ist zunächst nur dieß Verhältniß von Ursache und Wirkung; so ist es das formelle Causalitäts-Verhältniß.

a. Die formelle Causalität.

1. Die Ursache ist das Ursprüngliche gegen die Wirkung. — Die Substanz ist als Macht das Scheinen, oder hat Accidentalität. Aber sie ist als Macht ebenso sehr Reflexion-in-sich in ihrem Scheine; so legt sie ihr Uebergehen aus, und dieß Scheinen ist bestimmt als Schein, oder die Accidenz ist gesetzt als das, daß sie nur ein Gesetztes sey. — Die Substanz geht aber in ihrem Bestimmen nicht von der Accidentalität aus, als ob diese voraus ein Anderes wäre, und nun erst als Bestimmtheit gesetzt würde, sondern beides ist Eine Actuosität. Die Substanz als Macht bestimmt sich; aber dieß Bestimmen ist unmittelbar selbst das Aufheben des Bestimmens und die Rückkehr. Sie bestimmt sich, — sie, das Bestimmende ist so das Unmittelbare, und das selbst schon Bestimmte; — indem sie sich bestimmt, setzt sie also dieß schon Bestimmte als bestimmt; hat so das Gesetztseyn aufgehoben, und ist in sich

zurückgekehrt. — Umgekehrt ist diese Rückkehr, weil sie die negative Beziehung der Substanz auf sich ist, selbst ein Bestimmen oder Abstoßen ihrer von sich; durch diese Rückkehr wird das Bestimmte, von dem sie anzufangen und es als vorgefundenes Bestimmtes nun als solches zu setzen scheint. — So ist die absolute Actuosität Ursache; — die Macht der Substanz in ihrer Wahrheit als Manifestation, die das, was an sich ist, die Accidenz, die das Gesetztseyn ist, unmittelbar im Werden derselben auch auslegt, sie setzt als Gesetztseyn; die Wirkung. — Diese ist also erstlich dasselbe, was die Accidentalität des Substantialitäts-Verhältnisses ist, nämlich die Substanz als Gesetztseyn; aber zweitens ist die Accidenz als solche substantiell nur durch ihr Verschwinden, als Uebergehendes; als Wirkung aber ist sie das Gesetztseyn als mit sich identisch; die Ursache ist in der Wirkung als ganze Substanz manifestirt, nämlich als an dem Gesetztseyn selbst als solchem in sich reflectirt.

2. Diesem in sich reflectirten Gesetztseyn, dem Bestimmten als Bestimmten, steht die Substanz als nicht gesetztes Ursprüngliches gegenüber. Weil sie als absolute Macht Rückkehr in sich, aber diese Rückkehr selbst Bestimmen ist, so ist sie nicht mehr bloß das An-sich ihrer Accidenz, sondern ist auch gesetzt als dieß Ansichseyn. Die Substanz hat daher erst als Ursache Wirklichkeit. Aber diese Wirklichkeit, daß ihr Ansichseyn, ihre Bestimmtheit im Substantialitäts-Verhältnisse, nunmehr als Bestimmtheit gesetzt ist, ist die Wirkung; die Substanz hat daher die Wirklichkeit, die sie als Ursache hat, nur in ihrer Wirkung. — Dieß ist die Nothwendigkeit, welche die Ursache ist. — Sie ist die wirkliche Substanz, weil die Substanz als Macht sich selbst bestimmt; aber ist zugleich Ursache, weil sie diese Bestimmtheit auslegt oder als Gesetztseyn setzt; so setzt sie ihre Wirklichkeit als das Gesetztseyn oder als die Wirkung. Diese ist das Andere der Ursache, das Gesetztseyn gegen das Ursprüngliche und durch dieses vermittelt. Aber die Ursache hebt als

Nothwendigkeit ebenso dieß ihr Vermitteln auf, und ist in dem Bestimmen ihrer selbst als das ursprünglich sich auf sich Beziehende gegen das Vermittelte die Rückkehr in sich; denn das Gesetztseyn ist als Gesetztseyn bestimmt, somit identisch mit sich; die Ursache ist daher erst in ihrer Wirkung das wahrhaft Wirkliche und mit sich Identische. — Die Wirkung ist daher nothwendig, weil sie eben Manifestation der Ursache, oder diese Nothwendigkeit ist, welche die Ursache ist. — Nur als diese Nothwendigkeit ist die Ursache selbst bewegend, aus sich anfangend, ohne von einem Andern sollicitirt zu werden, und selbstständige Quelle des Hervorbringens aus sich; — sie muß wirken, ihre Ursprünglichkeit ist dieß, daß ihre Reflexion-in-sich bestimmendes Setzen und umgekehrt beides eine Einheit ist.

Die Wirkung enthält daher überhaupt nichts, was nicht die Ursache enthält. Umgekehrt enthält die Ursache nichts, was nicht in ihrer Wirkung ist. Die Ursache ist nur Ursache, insofern sie eine Wirkung hervorbringt; und die Ursache ist nichts als diese Bestimmung, eine Wirkung zu haben, und die Wirkung nichts, als dieß, eine Ursache zu haben. In der Ursache als solcher selbst liegt ihre Wirkung, und in der Wirkung die Ursache; insofern die Ursache noch nicht wirkte, oder insofern sie aufgehört hätte zu wirken, so wäre sie nicht Ursache; — und die Wirkung, insofern ihre Ursache verschwunden ist, ist nicht mehr Wirkung, sondern eine gleichgültige Wirklichkeit. —

3. In dieser Identität der Ursache und Wirkung ist nun die Form, wodurch sie als das an sich Seyende und als das Gesetztseyn sich unterscheiden, aufgehoben. Die Ursache erlischt in ihrer Wirkung; damit ist ebenso die Wirkung erloschen, denn sie ist nur die Bestimmtheit der Ursache. Diese in der Wirkung erloschene Causalität ist somit eine Unmittelbarkeit, welche gegen das Verhältniß von Ursache und Wirkung gleichtgültig ist, und es äußerlich an ihr hat.

b. Das bestimmte Causalitäts-Verhältniß.

1. Die Identität der Ursache in ihrer Wirkung mit sich ist das Aufheben ihrer Macht und Negativität, daher die gegen die Formunterschiede gleichgültige Einheit, der Inhalt. — Er ist daher nur an sich auf die Form, hier die Causalität, bezogen. Sie sind somit als verschieden gesetzt, und die Form gegen den Inhalt eine selbst nur unmittelbar wirkliche, eine zufällige Causalität.

Ferner der Inhalt so als Bestimmtes, ist ein verschiedener Inhalt an ihm selbst; und die Ursache ist ihrem Inhalte nach bestimmt, damit ebenso die Wirkung. — Der Inhalt, da das Reflectirtseyn hier auch unmittelbare Wirklichkeit ist, ist insofern wirkliche, aber die endliche Substanz.

Dieß ist nunmehr das Causalitäts-Verhältniß in seiner Realität und Endlichkeit. Als formell ist es das unendliche Verhältniß der absoluten Macht, deren Inhalt die reine Manifestation oder Nothwendigkeit ist. Als endliche Causalität hingegen hat es einen gegebenen Inhalt, und verläuft sich als ein äußerlicher Unterschied an diesem Identischen, das in seinen Bestimmungen eine und dieselbe Substanz ist.

Durch diese Identität des Inhalts ist diese Causalität ein analytischer Satz. Es ist dieselbe Sache, welche sich das eine Mal als Ursache, das andere Mal als Wirkung darstellt, dort als eigenthümliches Bestehen, hier als Gesetztseyn oder Bestimmung an einem Andern. Da diese Bestimmungen der Form äußerliche Reflexion sind, so ist es die der Sache nach tautologische Betrachtung eines subjectiven Verstandes, eine Erscheinung als Wirkung zu bestimmen und davon zu ihrer Ursache aufzusteigen, um sie zu begreifen und zu erklären; es wird nur ein und derselbe Inhalt wiederholt; man hat in der Ursache nichts Anderes als in der Wirkung. — Der Regen z. B. ist Ursache der Feuchtigkeit, welche seine Wirkung ist; — der Regen macht naß, dieß ist ein analytischer Satz; dasselbe Wasser, was

der Regen ist, ist die Feuchtigkeit; als Regen ist dieß Wasser nur in der Form einer Sache für sich, als Wässerigkeit oder Feuchtigkeit dagegen ist es ein Adjectives, ein Gesetztes, das nicht mehr sein Bestehen an ihm selbst haben soll; und die eine Bestimmung, wie die andere, ist ihm äußerlich. — So ist die Ursache dieser Farbe ein Färbendes, ein Pigment, welches eine und dieselbe Wirklichkeit ist, das eine Mal in der ihm äußern Form eines Thätigen, das heißt, mit einem von ihm verschiedenen Thätigen äußerlich verbunden, das andere Mal aber in der ihm ebenso äußerlichen Bestimmung einer Wirkung. — Die Ursache einer That ist die innere Gesinnung in einem thätigen Subject, die als äußeres Daseyn, das sie durch die Handlung erhält, derselbe Inhalt und Werth ist. Wenn die Bewegung eines Körpers als Wirkung betrachtet wird, so ist die Ursache derselben eine stoßende Kraft; aber es ist dasselbe Quantum der Bewegung, das vor und nach dem Stoß vorhanden ist, dieselbe Existenz, welche der stoßende Körper enthielt, und dem gestoßenen mittheilte; und so viel er mittheilt, so viel verliert er selbst.

Die Ursache, z. B. der Maler, oder der stoßende Körper hat wohl noch einen andern Inhalt, jener, als die Farben und deren sie zum Gemälde verbindende Form; dieser, als eine Bewegung von bestimmter Stärke und Richtung. Allein dieser weitere Inhalt ist ein zufälliges Beiwesen, das die Ursache nichts angeht; was der Maler sonst für Qualitäten enthält, abstrahirt davon, daß er Maler dieses Gemäldes ist, dieß tritt nicht in dieses Gemälde ein; nur was von seinen Eigenschaften sich in der Wirkung darstellt, ist in ihm als Ursache vorhanden, nach seinen übrigen Eigenschaften ist er nicht Ursache. So ob der stoßende Körper Stein oder Holz, grün, gelb ist u. s. f., dieß tritt nicht in seinen Stoß ein; insofern ist er nicht Ursache.

Es ist in Rücksicht dieser Tautologie des Causalitäts-Verhältnisses zu bemerken, daß es dieselbe dann nicht zu enthalten scheint, wenn nicht die nächste, sondern die entfernte Ursache einer Wirkung angegeben wird. Die Formveränderung, welche die zu Grunde liegende Sache in diesem Durchgange durch mehrere Mittelglieder erleidet, versteckt die Identität, die sie darin behält. Sie verknüpft sich zugleich in dieser Vervielfältigung der Ursachen, welche zwischen sie und die letzte Wirkung eingetreten sind, mit anderen Dingen und Umständen, so daß nicht jenes Erste, was als Ursache ausgesprochen wird, sondern nur diese mehrere Ursachen zusammen die vollständige Wirkung enthalten. — So wenn z. B. ein Mensch dadurch unter Umstände kam, in denen sich sein Talent entwickelte, daß er seinen Vater verlor, den in einer Schlacht eine Kugel traf, so könnte dieser Schuß (oder noch weiter zurück der Krieg oder eine Ursache des Kriegs und so fort ins Unendliche) als Ursache der Geschicklichkeit jenes Menschen angegeben werden. Allein es erhellt, daß z. B. jener Schuß nicht für sich diese Ursache ist, sondern nur die Verknüpfung desselben mit anderen wirkenden Bestimmungen. Oder vielmehr ist er überhaupt nicht Ursache, sondern nur ein einzelnes Moment, das zu den Umständen der Möglichkeit gehörte.

Dann hauptsächlich ist noch die unstatthafte Anwendung des Causalitäts-Verhältnisses auf Verhältnisse des physisch-organischen und des geistigen Lebens zu bemerken. Hier zeigt sich das, was als Ursache genannt wird, freilich von anderem Inhalte als die Wirkung, darum aber, weil das, was auf das Lebendige wirkt, von diesem selbstständig bestimmt, verändert und verwandelt wird, weil das Lebendige die Ursache nicht zu ihrer Wirkung kommen läßt, das heißt, sie als Ursache aufhebt. So ist es unstatthaft gesprochen, daß die Nahrung die Ursache des Bluts, oder diese Speisen oder Kälte, Nässe, Ursachen des Fiebers u. s. fort seyen; so unstatthaft es ist, das jonische Klima als die Ursache der homerischen Werke, oder Cäsar's Ehrgeiz als die Ursache des Untergangs der republikanischen Verfassung Roms anzugeben. In der Geschichte überhaupt sind geistige Massen und Individuen

im Spiele und in der Wechselbestimmung mit einander; die Natur des Geistes ist es aber noch in viel höherem Sinne, als der Charakter des Lebendigen überhaupt, vielmehr ein anderes Ursprüngliches in sich aufzunehmen, oder nicht eine Ursache sich in ihn continuiren zu lassen, sondern sie abzubrechen und zu verwandeln. — Welche Verhältnisse aber der Idee angehören und bei ihr erst zu betrachten sind. — Dieß kann hier noch bemerkt werden, daß insofern das Verhältniß von Ursache und Wirkung, obwohl in uneigentlichem Sinne, zugelassen wird, die Wirkung nicht größer seyn könne, als die Ursache; denn die Wirkung ist nichts weiter als die Manifestation der Ursache. Es ist ein gewöhnlich gewordener Witz in der Geschichte, aus kleinen Ursachen große Wirkungen entstehen zu lassen, und für die umfassende und tiefe Begebenheit eine Anekdote als erste Ursache aufzuführen. Eine solche sogenannte Ursache ist für nichts weiteres als eine Veranlassung, als äußere Erregung anzusehen, deren der innere Geist der Begebenheit nicht bedurft hätte, oder deren er eine unzählige Menge anderer hätte gebrauchen können, um von ihnen in der Erscheinung anzufangen, sich Luft zu machen und seine Manifestation zu geben. Vielmehr ist umgekehrt so etwas für sich Kleinliches und Zufälliges erst von ihm zu seiner Veranlassung bestimmt worden. Jene Arabesken-Malerei der Geschichte, die aus einem schwanken Stengel eine große Gestalt hervorgehen läßt, ist daher wohl eine geistreiche, aber höchst oberflächliche Behandlung. Es ist in diesem Entspringen des Großen aus dem Kleinen zwar überhaupt die Umkehrung vorhanden, die der Geist mit dem Aeußerlichen vornimmt; aber eben darum ist dieses nicht Ursache in ihm, oder diese Umkehrung hebt selbst das Verhältniß der Causalität auf.

2. Diese Bestimmtheit des Causalitäts-Verhältnisses aber, daß Inhalt und Form verschieden und gleichgültig sind, erstreckt sich weiter. Die Formbestimmung ist auch Inhaltsbestimmung; Ursache und Wirkung, die beiden Seiten des Verhältnisses, sind daher auch ein anderer Inhalt. Oder der Inhalt, weil er nur als Inhalt einer Form ist, hat ihren Unterschied an ihm selbst und ist wesentlich verschieden. Aber indem diese seine Form das Causalitäts-Verhältniß ist, das ein in Ursache und Wirkung identischer Inhalt ist, so ist der verschiedene Inhalt äußerlich mit der Ursache einerseits, und andererseits mit der Wirkung verbunden; er tritt somit nicht selbst in das Wirken und in das Verhältniß ein.

Dieser äußerliche Inhalt ist also verhältnißlos; — eine unmittelbare Existenz; — oder weil er als Inhalt die ansichseyende Identität der Ursache und Wirkung ist, ist auch er unmittelbare, seyende Identität. Dieß ist daher irgend ein Ding, das mannigfaltige Bestimmungen seines Daseyns hat, unter Anderem auch diese, daß es in irgend einer Rücksicht Ursache oder auch Wirkung ist. Die Formbestimmungen, Ursache und Wirkung, haben an ihm ihr Substrat, das heißt ihr wesentliches Bestehen, — und jede ein besonderes —, denn ihre Identität ist ihr Bestehen; — zugleich aber ist es ihr unmittelbares Bestehen, nicht ihr Bestehen als Formeinheit, oder als Verhältniß.

Aber dieses Ding ist nicht nur Substrat, sondern auch Substanz, denn es ist das identische Bestehen nur als des Verhältnisses. Ferner ist sie endliche Substanz, denn sie ist bestimmt als unmittelbare gegen ihre Ursachlichkeit. Aber sie hat zugleich Causalität, weil sie ebenso sehr nur das Identische als dieses Verhältnisses ist. — Als Ursache nun ist dieses Substrat die negative Beziehung auf sich. Aber es selbst, worauf es sich bezieht, ist erstens ein Gesetztseyn, weil es als unmittelbar Wirkliches bestimmt ist; dieß Gesetztseyn als Inhalt ist irgend eine Bestimmung überhaupt. Zweitens ist ihm die Causalität äußerlich; diese macht somit selbst sein Gesetztseyn aus. Indem es nun ursachliche Substanz ist, besteht seine Causalität darin, sich negativ auf sich, also auf sein Gesetztseyn und

äußere Causalität, zu beziehen. Das Wirken dieser Substanz fängt daher von einem Aeußern an, befreit sich von dieser äußern Bestimmung, und seine Rückkehr in sich ist die Erhaltung seiner unmittelbaren Existenz und das Aufheben seiner gesetzten, und damit seiner Causalität überhaupt.

So ist ein Stein, der sich bewegt, Ursache; seine Bewegung ist eine Bestimmung, die er hat, außer welcher er aber noch viele andere Bestimmungen der Farbe, Gestalt u. s. f. enthält, welche nicht in seine Ursachlichkeit eingehen. Weil seine unmittelbare Existenz getrennt ist von seiner Formbeziehung, nämlich der Causalität, so ist diese ein Aeußerliches; seine Bewegung, und die Causalität, die ihm in ihr zukommt, ist an ihm nur Gesetztseyn. — Aber die Causalität ist auch seine eigene; dieß ist darin vorhanden, daß sein substantielles Bestehen seine identische Beziehung auf sich ist, diese aber ist nunmehr als Gesetztseyn bestimmt; sie ist also zugleich negative Beziehung auf sich. — Seine Causalität, welche sich auf sich als auf das Gesetztseyn oder als ein Aeußeres richtet, besteht daher darin, es aufzuheben, und durch die Entfernung desselben in sich zurückzukehren, — somit insofern nicht in seinem Gesetztseyn identisch mit sich zu seyn, sondern nur seine abstracte Ursprünglichkeit wiederherzustellen. — — Oder der Regen ist Ursache der Nässe, welche dasselbe Wasser ist als jener. Dieses Wasser hat die Bestimmung, Regen und Ursache zu seyn, dadurch daß sie von einem Andern in ihm gesetzt ist; — eine andere Kraft oder was es sey, hat es in die Luft erhoben und in eine Masse zusammengebracht, deren Schwere es fallen macht. Seine Entfernung von der Erde ist eine seiner ursprünglichen Identität mit sich, der Schwere, fremde Bestimmung; seine Ursachlichkeit besteht darin dieselbe zu entfernen, und jene Identität wieder herzustellen, damit aber auch seine Causalität aufzuheben.

Die jetzt betrachtete zweite Bestimmtheit der Causalität geht die Form an; dieß Verhältniß ist die Causalität als

sich selbst äußerlich, als die Ursprünglichkeit welche ebenso sehr an ihr selbst Gesetztseyn oder Wirkung ist. Diese Vereinigung der entgegengesetzten Bestimmungen als im seyenden Substrat macht den unendlichen Regreß von Ursachen zu Ursachen aus. — Es wird von der Wirkung angefangen; sie hat als solche eine Ursache, diese hat wieder eine Ursache und so fort. Warum hat die Ursache wieder eine Ursache? das heißt, warum wird dieselbe Seite, die vorher als Ursache bestimmt war, nunmehr als Wirkung bestimmt und damit nach einer neuen Ursache gefragt? — Aus dem Grunde, weil die Ursache ein Endliches, Bestimmtes überhaupt ist; bestimmt als Ein Moment der Form gegen die Wirkung; so hat sie ihre Bestimmtheit oder Negation außer ihr; eben damit aber ist sie selbst endlich, hat ihre Bestimmtheit an ihr, und ist somit Gesetztseyn oder Wirkung. Diese ihre Identität ist auch gesetzt, aber sie ist ein Drittes, das unmittelbare Substrat; die Causalität ist darum sich selbst äußerlich, weil hier ihre Ursprünglichkeit eine Unmittelbarkeit ist. Der Formunterschied ist daher erste Bestimmtheit, noch nicht die Bestimmtheit als Bestimmtheit gesetzt, er ist seyendes Andersseyn. Die endliche Reflexion bleibt einerseits bei diesem Unmittelbaren stehen, entfernt die Formeinheit davon und läßt es in anderer Rücksicht Ursache und in anderer Wirkung seyn; andererseits verlegt sie die Formeinheit in das Unendliche, und drückt durch das perennirende Fortgehen ihre Ohnmacht aus, sie erreichen und festhalten zu können.

Mit der Wirkung ist es unmittelbar der nämliche Fall, oder vielmehr der unendliche Progreß von Wirkung zu Wirkung ist ganz und dasselbe was der Regreß von Ursache zu Ursache ist. In diesen wurde die Ursache zur Wirkung, welche wieder eine andere Ursache hat; ebenso wird umgekehrt die Wirkung zur Ursache, die wieder eine andere Wirkung hat. — Die betrachtete bestimmte Ursache fängt von

einer Aeußerlichkeit an, und kehrt in ihrer Wirkung nicht als Ursache in sich zurück, sondern verliert vielmehr die Causalität darin. Aber umgekehrt kommt die Wirkung an ein Substrat, welches Substanz, ursprünglich sich auf sich beziehendes Bestehen ist; an ihm wird daher dieß Gesetztseyn zum Gesetztseyn; das heißt, diese Substanz, indem eine Wirkung in ihr gesetzt wird, verhält sich als Ursache. Aber jene erste Wirkung, das Gesetztseyn, das an sie äußerlich kommt, ist ein Anderes als die zweite, die von ihr hervorgebracht wird; denn diese zweite ist bestimmt, als ihre Reflexion-in-sich, jene aber als eine Aeußerlichkeit an ihr. — Aber weil die Causalität hier die sich selbst äußerliche Ursachlichkeit ist, so kehrt sie auch ebenso sehr in ihrer Wirkung nicht in sich zurück; wird sich darin äußerlich, ihre Wirkung wird wieder Gesetztseyn an einem Substrate, — als einer andern Substanz, die aber ebenso es zum Gesetztseyn macht, oder sich als Ursache manifestirt, ihre Wirkung wieder von sich abstößt und so fort in das Schlecht-Unendliche.

3. Es ist nun zu sehen, was durch die Bewegung des bestimmten Causalitäts-Verhältnisses geworden ist. — Die formelle Causalität erlischt in der Wirkung; dadurch ist das Identische dieser beiden Momente geworden; aber damit nur als an sich die Einheit von Ursache und Wirkung, woran die Formbeziehung äußerlich ist. — Dieß Identische ist dadurch auch unmittelbar nach den beiden Bestimmungen der Unmittelbarkeit, erstens als Ansichseyn, ein Inhalt, an dem die Causalität sich äußerlich verläuft; zweitens als ein existirendes Substrat, dem die Ursache und die Wirkung inhäriren, als unterschiedene Formbestimmungen. Diese sind darin an sich eins, aber jede ist um dieses Ansichseyns oder der Aeußerlichkeit der Form willen sich selbst äußerlich, somit in ihrer Einheit mit der andern auch als andre gegen sie bestimmt. Daher hat zwar die Ursache eine Wirkung, und ist zugleich selbst Wirkung; und die Wirkung hat nicht nur eine Ursache, sondern ist auch selbst Ursache.

Aber die Wirkung, welche die Ursache hat, und die Wirkung, die sie ist; — ebenso die Ursache, welche die Wirkung hat, und die Ursache, die sie ist, sind verschieden.

Durch die Bewegung des bestimmten Causalitätsverhältnisses ist aber nun dieß geworden, daß die Ursache nicht nur in der Wirkung erlischt, und damit auch die Wirkung, wie in der formellen Causalität, sondern daß die Ursache in ihrem Erlöschen, in der Wirkung wieder wird, daß die Wirkung in Ursache verschwindet, aber in ihr ebenso wieder wird. Jede dieser Bestimmungen hebt sich in ihrem Setzen auf, und setzt sich in ihrem Aufheben; es ist nicht ein äußerliches Uebergehen der Causalität von einem Substrat an ein anderes vorhanden, sondern dieß Anderswerden derselben ist zugleich ihr eigenes Setzen. Die Causalität setzt also sich selbst voraus oder bedingt sich. Die vorher nur an sich seyende Identität, das Substrat, ist daher nunmehr bestimmt als Voraussetzung oder gesetzt gegen die wirkende Causalität, und die vorhin dem Identischen nur äußerliche Reflexion steht nun im Verhältnisse zu demselben.

c. Wirkung und Gegenwirkung.

Die Causalität ist voraussetzendes Thun. Die Ursache ist bedingt; sie ist die negative Beziehung auf sich als vorausgesetztes, als äußerliches Anderes, welches an sich aber nur an sich die Causalität selbst ist. Es ist, wie sich ergeben hat, die substantielle Identität, in welche die formelle Causalität übergeht, die sich nunmehr gegen dieselbe als ihr Negatives bestimmt hat. Oder es ist dasselbe, was die Substanz des Causalitätsverhältnisses, aber welcher die Macht der Accidentalität als selbst substantielle Thätigkeit gegenüber steht. — Es ist die passive Substanz. — Passiv ist das Unmittelbare, oder Ansichseyende, das nicht auch für sich ist; — das reine Seyn oder

das Wesen, das nur in dieser Bestimmtheit der abstracten Identität mit sich ist. — Der passiven steht die als negativ sich auf sich beziehende, die wirkende Substanz gegenüber. Sie ist die Ursache, insofern sie sich in der bestimmten Causalität durch die Negation ihrer selbst, aus der Wirkung wiederhergestellt hat, das in seinem Andersseyn oder als Unmittelbares sich wesentlich als setzend verhält, und durch seine Negation sich mit sich vermittelt. Die Causalität hat deswegen hier kein Substrat mehr, dem sie inhärirte und ist nicht Formbestimmung gegen diese Identität, sondern selbst die Substanz, oder das Ursprüngliche ist nur die Causalität. — Das Substrat ist die passive Substanz, die sich vorausgesetzt hat.

Diese Ursache wirkt nun; denn sie ist die negative Macht auf sich selbst; zugleich ist sie ihr Vorausgesetztes; so wirkt sie auf sich als auf ein Anderes, auf die passive Substanz. — Somit hebt sie erstlich das Andersseyn derselben auf; und kehrt in ihr in sich zurück; zweitens bestimmt sie dieselbe, sie setzt dieß Aufheben ihres Andersseyns oder die Rückkehr in sich als eine Bestimmtheit. Dieß Gesetztseyn, weil es zugleich ihre Rückkehr in sich ist, ist zunächst ihre Wirkung. Aber umgekehrt weil sie als voraussetzend sich selbst als ihr Anderes bestimmt, so setzt sie die Wirkung in der andern, der passiven Substanz. — Oder weil die passive Substanz selbst das Gedoppelte ist, nämlich ein selbstständiges Anderes, und zugleich ein Vorausgesetztes und an sich schon mit der wirkenden Ursache Identisches, so ist das Wirken von dieser selbst ein Gedoppeltes; es ist beides in Einem, das Aufheben ihres Bestimmtseyns, nämlich ihrer Bedingung, oder das Aufheben der Selbstständigkeit der passiven Substanz; — und daß sie ihre Identität mit derselben aufhebt, somit sich voraus oder als Anderes setzt. — Durch das letztere Moment wird die passive Substanz erhalten; jenes erste Aufheben derselben erscheint in Beziehung hierauf zugleich auch so, daß nur einige Bestimmungen an ihr aufgehoben werden und die Identität ihrer mit der ersten in der Wirkung äußerlich an ihr geschieht.

Insofern leidet sie Gewalt. — Die Gewalt ist die Erscheinung der Macht, oder die Macht als Aeußerliches. Aeußerliches ist aber die Macht, nur insofern die ursachliche Substanz in ihrem Wirken, d. h. im Setzen ihrer selbst zugleich voraussetzend ist, d. h. sich selbst als Aufgehobenes setzt. Umgekehrt ist daher ebenso sehr das Thun der Gewalt ein Thun der Macht. Es ist nur ein von ihr selbst vorausgesetztes Anderes, auf welches die gewaltige Ursache wirkt, ihre Wirkung auf dasselbe ist negative Beziehung auf sich, oder die Manifestation ihrer selbst. Das Passive ist das Selbstständige, das nur ein Gesetztes ist; ein in sich selbst Gebrochenes, — eine Wirklichkeit, welche Bedingung ist und zwar die Bedingung nunmehr in ihrer Wahrheit, nämlich eine Wirklichkeit, welche nur eine Möglichkeit ist, oder umgekehrt ein Ansichseyn, das nur die Bestimmtheit des Ansichseyns, nur passiv ist. Demjenigen daher, dem Gewalt geschieht, ist es nicht nur möglich, Gewalt anzuthun, sondern sie muß ihm auch angethan werden; was Gewalt über das Andere hat, hat sie nur, weil es die Macht desselben ist, die sich darin und das Andere manifestirt. Die passive Substanz wird durch die Gewalt nur gesetzt, als das was sie in Wahrheit ist, nämlich weil sie das einfache Positive oder unmittelbare Substanz ist, eben darum nur ein Gesetztes zu seyn; das Voraus, das sie als Bedingung ist, ist der Schein der Unmittelbarkeit, den die wirkende Causalität ihr abstreift.

Der passiven Substanz wird daher durch die Einwirkung einer andern Gewalt nur ihr Recht angethan. Was sie verliert, ist jene Unmittelbarkeit, die ihr fremde Substantialität. Was sie als ein Fremdes erhält, nämlich als ein Gesetztseyn bestimmt zu werden, ist ihre eigene Bestimmung. — Indem sie nun aber in ihrem Gesetztseyn oder in ihrer eigenen Bestimmung gesetzt wird, wird sie dadurch vielmehr nicht

aufgehoben, sondern geht so nur mit sich selbst zusammen und ist also in ihrem Bestimmtwerden Ursprünglichkeit. — Die passive Substanz wird also einerseits durch die active erhalten oder gesetzt, nämlich insofern diese sich selbst zur aufgehobenen macht; — andererseits aber ist es das Thun des Passiven selbst, mit sich zusammenzugehen, und somit sich zum Ursprünglichen und zur Ursache zu machen. Das Gesetztwerden durch ein Anderes und das eigene Werden ist ein und dasselbe.

Hierdurch, daß die passive Substanz nun selbst in Ursache verkehrt ist, wird erstlich die Wirkung in ihr aufgehoben; darin besteht ihre Gegenwirkung überhaupt. Sie ist an sich das Gesetztseyn, als passive Substanz; auch ist das Gesetztseyn durch die andere Substanz in ihr gesetzt worden, insofern sie nämlich die Wirkung derselben an ihr bekam. Ihre Gegenwirkung enthält daher ebenso das Gedoppelte; daß nämlich erstlich, was sie an sich ist, gesetzt wird, zweitens, als was sie gesetzt wird, sich als ihr Ansichseyn darstellt; sie ist an sich Gesetztseyn, daher erhält sie eine Wirkung an ihr durch die andere; aber dieß Gesetztseyn ist umgekehrt ihr eigenes Ansichseyn, so ist dieß ihre Wirkung, sie selbst stellt sich als Ursache dar.

Zweitens geht die Gegenwirkung gegen die erste wirkende Ursache. Die Wirkung, welche die vorher passive Substanz in sich aufhebt, ist nämlich eben jene Wirkung der ersten. Die Ursache hat aber ihre substantielle Wirklichkeit nur in ihrer Wirkung; indem diese aufgehoben wird, so wird ihre ursachliche Substantialität aufgehoben. Dieß geschieht erstlich an sich durch sich selbst, indem sie sich zur Wirkung macht; in dieser Identität verschwindet ihre negative Bestimmung und sie wird Passives; zweitens geschieht es durch die vorhin passive, nun rückwirkende Substanz, welche deren Wirkung aufhebt. — In der bestimmten Causalität wird die Substanz, auf welche gewirkt wird, zwar auch wieder Ursache, sie wirkt hiermit dagegen, daß eine Wirkung in ihr gesetzt wurde. Aber sie wirkte nicht zurück gegen jene Ursache, sondern setzte ihre Wirkung wieder in eine andere Substanz, wodurch der Progreß von Wirkungen ins Unendliche zum Vorschein kam; weil hier die Ursache in ihrer Wirkung nur erst an sich mit sich identisch ist, daher einerseits in einer unmittelbaren Identität in ihrer Ruhe verschwindet, andererseits in einer andern Substanz sich wieder erweckt. — In der bedingten Causalität hingegen bezieht die Ursache in der Wirkung sich auf sich selbst, weil sie ihr Anderes als Bedingung, als Vorausgesetztes ist, und ihr Wirken dadurch ebenso sehr Werden, als Setzen und Aufheben des Andern ist.

Ferner verhält sie sich hiermit als passive Substanz; aber, wie sich ergab, entsteht diese durch die auf sie geschehene Wirkung als ursachliche Substanz. Jene erste Ursache, welche zuerst wirkt, und ihre Wirkung als Gegenwirkung in sich zurück erhält, tritt damit wieder als Ursache auf; wodurch das in der endlichen Causalität in den schlecht-unendlichen Progreß auslaufende Wirken umgebogen, und zu einem in sich zurückkehrenden, einem unendlichen Wechselwirken wird.

C.

Die Wechselwirkung.

In der endlichen Causalität sind es Substanzen, die sich wirkend zu einander verhalten. Der Mechanismus besteht in dieser Aeußerlichkeit der Causalität, daß die Reflexion der Ursache in ihrer Wirkung in sich zugleich ein abstoßendes Seyn ist, oder daß in der Identität, welche die ursachliche Substanz in ihrer Wirkung mit sich hat, sie sich ebenso unmittelbar Aeußerliches bleibt, und die Wirkung in eine andere Substanz übergegangen ist. In der Wechselwirkung ist nun dieser Mechanismus aufgehoben; denn sie enthält erstens das Verschwinden jenes ursprünglichen Beharrens der unmittel-

baren Substantialität; zweitens das Entstehen der Ursache; und damit die Ursprünglichkeit als durch ihre Negation sich mit sich vermittelnd.

Zunächst stellt die Wechselwirkung sich dar als eine gegenseitige Causalität von vorausgesetzten, sich bedingenden Substanzen; jede ist gegen die andere zugleich active und zugleich passive Substanz. Indem beide hiermit sowohl passiv als activ sind, so hat sich bereits jeder Unterschied derselben aufgehoben; er ist ein völlig durchsichtiger Schein; sie sind Substanzen nur darin, daß sie die Identität des Activen und Passiven sind. Die Wechselwirkung selbst ist daher nur noch leere Art und Weise; und es bedarf bloß noch eines äußern Zusammenfassens dessen, was bereits sowohl an sich als gesetzt ist. Für's Erste sind es keine Substrate mehr, welche mit einander in Beziehung stehen, sondern Substanzen; in der Bewegung der bedingten Causalität hat sich die noch übrige vorausgesetzte Unmittelbarkeit aufgehoben, und das Bedingende der ursachlichen Activität ist nur noch die Einwirkung, oder die eigene Passivität. Diese Einwirkung kommt aber ferner nicht von einer andern ursprünglichen Substanz her; sondern eben von einer Ursachlichkeit, welche durch Einwirkung bedingt, oder ein Vermitteltes ist. Dieß zunächst Aeußerliche, das an die Ursache kommt und die Seite ihrer Passivität ausmacht, ist daher durch sie selbst vermittelt, es ist durch ihre eigene Activität hervorgebracht, somit die durch ihre Activität selbst gesetzte Passivität. — Die Causalität ist bedingt und bedingend; das Bedingende ist das Passive, aber ebenso sehr ist das Bedingte passiv. Dieß Bedingen oder die Passivität ist die Negation der Ursache durch sich selbst, indem sie sich wesentlich zur Wirkung macht, und eben dadurch Ursache ist. Die Wechselwirkung ist daher nur die Causalität selbst; die Ursache hat nicht nur eine Wirkung, sondern in der Wirkung steht sie als Ursache mit sich selbst in Beziehung.

Hierdurch ist die Causalität zu ihrem absoluten Begriffe zurückgekehrt, und zugleich zum Begriffe selbst gekommen. Sie ist zunächst die reale Nothwendigkeit; absolute Identität mit sich, so daß der Unterschied der Nothwendigkeit und die in ihr sich auf einander beziehenden Bestimmungen, Substanzen, freie Wirklichkeiten, gegen einander, sind. Die Nothwendigkeit ist auf diese Weise die innere Identität; die Causalität ist die Manifestation derselben, worin ihr Schein des substantiellen Andersseyns sich aufgehoben hat, und die Nothwendigkeit zur Freiheit erhoben ist. — In der Wechselwirkung stellt die ursprüngliche Causalität sich als ein Entstehen aus ihrer Negation, der Passivität, und als Vergehen in dieselbe, als ein Werden dar; aber so, daß dieß Werden zugleich ebenso sehr nur Scheinen ist; das Uebergehen in Anderes ist Reflexion-in-sich selbst; die Negation, welche Grund der Ursache ist, ist ihr positives Zusammengehen mit sich selbst.

Nothwendigkeit und Causalität sind also darin verschwunden; sie enthalten Beides, die unmittelbare Identität als Zusammenhang und Beziehung, und die absolute Substantialität der Unterschiedenen, somit die absolute Zufälligkeit derselben; die ursprüngliche Einheit substantieller Verschiedenheit; also den absoluten Widerspruch. Die Nothwendigkeit ist das Seyn, weil es ist; die Einheit des Seyns mit sich selbst, das sich zum Grunde hat; aber umgekehrt, weil es einen Grund hat, ist es nicht Seyn, ist es schlechthin nur Schein, Beziehung oder Vermittelung. Die Causalität ist dieß gesetzte Uebergehen des ursprünglichen Seyns, der Ursache, in Schein oder bloßes Gesetztseyn, umgekehrt des Gesetztseyns in Ursprünglichkeit; aber die Identität selbst des Seyns und Scheins ist noch die innere Nothwendigkeit. Diese Innerlichkeit oder dieß Ansichseyn hebt die Bewegung der Causalität auf; damit verliert sich die Substantialität der im Verhältnisse stehenden Seiten, und die Nothwendigkeit enthüllt sich. Die Noth-

wendigkeit wird nicht dadurch zur Freiheit, daß sie verschwindet, sondern daß nur ihre noch innere Identität manifestirt wird; eine Manifestation, welche die identische Bewegung des Unterschiedenen in sich selbst, die Reflexion des Scheins als Scheins in sich ist. — Umgekehrt wird zugleich dadurch die Zufälligkeit zur Freiheit, indem die Seiten der Nothwendigkeit, welche die Gestalt für sich freier, nicht in einander scheinender Wirklichkeiten haben, nunmehr gesetzt sind als Identität, so daß diese Totalitäten der Reflexion-in-sich in ihrem Unterschiede nun auch als identische scheinen, oder gesetzt sind nur als eine und dieselbe Reflexion.

Die absolute Substanz, als absolute Form sich von sich unterscheidend, stößt sich daher nicht mehr als Nothwendigkeit von sich ab, noch fällt sie als Zufälligkeit in gleichgültige, sich äußerliche Substanzen aus einander, sondern unterscheidet sich einerseits in die Totalität, welche, — die vorhin passive Substanz —, Ursprüngliches ist als die Reflexion aus der Bestimmtheit in sich, als einfaches Ganzes, das sein Gesetztseyn in sich selbst enthält und als identisch darin mit sich gesetzt ist, das Allgemeine; — andererseits in die Totalität, — die vorhin ursachliche Substanz, — als in die Reflexion ebenso aus der Bestimmtheit in sich zur negativen Bestimmtheit, welche so als die mit sich identische Bestimmtheit ebenfalls das Ganze, aber als die mit sich identische Negativität gesetzt ist; — das Einzelne. Unmittelbar aber, weil das Allgemeine nur identisch mit sich ist, indem es die Bestimmtheit als aufgehoben in sich enthält, also das Negative als Negatives ist, — ist es dieselbe Negativität, welche die Einzelnheit ist; — und die Einzelnheit, weil sie ebenso das bestimmte Bestimmte, das Negative als Negatives ist, ist sie unmittelbar dieselbe Identität, welche die Allgemeinheit ist. Diese ihre einfache Identität ist die Besonderheit, welche vom Einzelnen das Moment der Bestimmtheit, vom Allgemeinen das Moment

der Reflexion-in-sich in unmittelbarer Einheit enthält. Diese drei Totalitäten sind daher Eine und dieselbe Reflexion, welche als negative Beziehung auf sich in jene beiden sich unterscheidet, aber als in einen vollkommen durchsichtigen Unterschied, nämlich in die bestimmte Einfachheit, oder in die einfache Bestimmtheit, welche ihre Eine und dieselbe Identität ist. — Dieß ist der Begriff, das Reich der Subjectivität oder der Freiheit.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

COLUMBIA UNIVERSITY LIB
This book is due on

COLUMBIA UNIVERSITY
0032249586

03431878
193.H36
I V3-4
HEGEL